

**LA THÉORIE COGNITIVE DE THOMAS D'AQUIN : ENTRE RÉALISME DIRECT
ET REPRÉSENTATIONALISME**

NDUBUISI EZENWAKA

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa en satisfaction partielle des exigences de la
Maîtrise en philosophie

Département de Philosophie

Faculté des arts

Université d'Ottawa

© Ndubuisi Ezenwaka, Ottawa, Canada, 2024

Remerciements

Ma reconnaissance et mes remerciements s'adressent chaleureusement à mon directeur, M. Antoine Côté, professeur au département de philosophie à l'Université d'Ottawa. Sa lecture patiente, ses commentaires savants, ses remarques pertinentes sur les ébauches de la présente étude, sans oublier ses appuis financiers et son soutien moral, m'ont permis de mener cette recherche à bon terme. Je remercie également les deux membres du jury, les professeurs Francisco Gonzalez et Mark Nyvlt, qui ont tous deux accepté d'évaluer cette thèse. J'exprime aussi ma reconnaissance et mes remerciements envers ma famille, mes amis et tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, m'ont soutenu tout au long de cette recherche.

Résumé

La psychologie cognitive de Thomas d'Aquin a suscité dès le départ, et suscite encore aujourd'hui, des débats fort intéressants. D'une part, elle paraissait menacer la conception épistémologique la plus répandue de son temps ; d'autre part, elle divise les commentateurs contemporains de l'Aquinate en deux camps opposés, à savoir ceux qui soutiennent que sa théorie noétique relève du représentationalisme et ceux qui estiment que sa théorie cognitive relève plutôt du réalisme épistémologique direct. La présente recherche examine à fond ces débats au sujet de la cognition chez Thomas d'Aquin. La thèse qui y est soutenue est que la théorie cognitive de l'Aquinate devrait être comprise comme une variante du réalisme direct – celle qui n'exclut pas entièrement la nécessité des représentations dans la cognition –, plutôt qu'une version du représentationalisme ou un mélange de réalisme direct et de représentationalisme.

Table des matières

Remerciements	ii
Résumé	iii
Table des matières	iv
Introduction	1
Chapitre I	8
Présentation de la théorie cognitive de Thomas d'Aquin	8
I.1. L'expérience sensorielle	9
I.2. Transformation des espèces : de la forme particulière à la forme universelle	23
I.3. La connaissance de l'individuel : retour aux images sensibles	38
Chapitre II.....	49
Élimination des intermédiaires : critique représentationaliste en germe	49
2.1. Thomas d'Aquin face à Pierre de Jean Olivi	51
2.2. Thomas d'Aquin face à Guillaume d'Ockham	62
2.3. Le véritable problème	73
Chapitre III.....	81
Réalisme direct ou représentationalisme ? Analyse des points litigieux parmi les commentateurs contemporains	81
3.1. De l'espèce intelligible et du concept : interprétation représentationaliste	84
3.2. De l'espèce intelligible et du concept : réactions des interprètes réalistes directs	91
3.3. De l'identité et/ou de la similitude : interprétation représentationaliste vs interprétation réaliste-directe	96
Chapitre IV	106
Pour une lecture réaliste-directe de la gnoséologie de Thomas d'Aquin.....	106
4.1. Image, similitude et représentation.....	107
4.2. Représentations mentales : entités substantielles ?.....	121
4.3. Au-delà des étiquettes représentationaliste et réaliste direct : implication gnoséologique	137
Conclusion.....	146
Bibliographie.....	154

Introduction

Dans le treizième chapitre de son ouvrage intitulé *William Ockham*, Marilyn McCord Adams résume remarquablement les trois questions au cœur des théories de la connaissance, depuis les temps anciens jusqu'au temps moderne. Ces trois questions divisent les philosophes en des camps opposés et se formulent ainsi :

D'où viennent nos concepts ? Quels sont les objets immédiats de notre connaissance ? et que pouvons-nous connaître avec certitude, le cas échéant (*if anything*), et comment pouvons-nous le connaître ? [...] La première divise les philosophes en empiristes conceptuels et ceux qui croient que certains de nos concepts sont *a priori*, la deuxième en représentationalistes et réalistes directs, et la troisième en sceptiques et ceux qui insistent sur le fait qu'une connaissance certaine est possible¹.

Certes, les trois questions se trouvent liées d'une manière ou d'une autre. Toutefois, la problématique de la présente recherche relève plus précisément de la deuxième question, portant sur l'objet de la connaissance et divisant les philosophes en représentationalistes et réalistes directs². Mais qu'est-ce que le réalisme direct en épistémologie, demanderait-on, et à quoi renvoie le représentationalisme ? Une clarification conceptuelle évidemment s'impose.

À en croire l'*Encyclopédie Française*, « le réalisme épistémologique est une position théorique au sujet de la connaissance, qui considère que celle-ci porte sur des objets “réels” extérieurs au sujet et indépendants de lui³. » Le qualificatif « direct » vient simplement renforcer l'idée que les objets extérieurs à notre esprit, et non les représentations de ces objets en nous, sont les objets immédiats de notre connaissance. Plus précisément, « le réalisme direct soutient que nous sommes capables d'être directement conscients d'un objet physique ; notre conscience

¹ Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, vol.1 (Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1987), 495. Sauf indication contraire, toutes les traductions de l'anglais vers le français dans la présente étude sont les nôtres.

² Précisons que les philosophes en question ne s'attribuent pas eux-mêmes l'une ou l'autre position épistémologique. Ainsi qu'il deviendra clair au fur et à mesure de cette investigation, ce sont plutôt leurs interprètes et commentateurs qui les leur attribuent.

³ « Réalisme épistémologique », dans *Encyclopédie Française*, consulté le 20 mars 2024, https://www.encyclopedia.fr/definition/R%C3%A9alisme_%C3%A9pist%C3%A9mologique.

des choses physiques n'a pas besoin d'être médiée par ou d'exister en vertu de la conscience d'un objet mental⁴. » Un réaliste direct nie donc l'existence d'objets mentaux internes de la conscience, et croit que tout ce qui existe au-dehors de l'esprit peut être connu exactement tel qu'il est⁵. Le représentationalisme, quant à lui, se définit par opposition au réalisme direct ainsi défini. C'est une « théorie philosophique de la connaissance basée sur l'affirmation selon laquelle l'esprit ne perçoit que des images mentales (représentations) des objets matériels au-dehors de l'esprit, et non les objets eux-mêmes⁶. » Selon une théorie représentationaliste de la perception, les représentations internes des réalités extramentales constituent les objets immédiats de notre connaissance. Pour un représentationaliste donc, ce que nous pouvons connaître ce sont des représentations que nous avons des choses réelles, et tout ce que nous connaissons des choses réelles n'est que ce que nous apprenons de leurs représentations dans notre esprit. Ainsi le représentationalisme parfois s'appelle le réalisme indirect⁷.

Les deux millénaires de l'histoire de la philosophie occidentale sont parsemés des tentatives de réponse à la question de ce qui est l'objet véritable de notre connaissance. La période médiévale, surtout le Moyen Âge tardif, a été particulièrement faste à cet égard. L'une

⁴ Jonathan Dancy, *Perceptual Knowledge* (Oxford : Oxford University Press, 1988), 6.

⁵ Dans l'épistémologie contemporaine, on distingue ce qu'on appelle le « réalisme naïf » (*Naïve realism*) du réalisme direct dit « philosophique » (ou « sophistiqué »). Le réalisme naïf est une « [...] théorie [qui] soutient que notre perception ordinaire des objets physiques est directe, sans médiation par la conscience d'entités subjectives, et que, dans des conditions de perception normales, ces objets ont les caractéristiques qu'ils semblent avoir. » Fred Dretske, « Naïve Realism », dans *The Oxford Companion to Philosophy*, 2^e éd., dir. Ted Honderich (Oxford : Oxford University Press, 2005), 637. Le réalisme naïf ne reconnaît donc pas l'existence d'un être intentionnel, c'est-à-dire le mode d'existence de l'être naturel dans l'esprit. Par contre, le réalisme direct dit philosophique soutient que la chose extramentale est connue immédiatement via des intermédiaires, qui ne sont que des moyens naturels ou biologiques pour saisir l'essence et les caractéristiques des choses extramentales.

⁶ « Representationism », dans *Encyclopaedia Britannica*, consulté le 20 mars 2024, <https://www.britannica.com/topic/representationism>. Traditionnellement, le représentationalisme, ou théorie représentationaliste ou représentative de la perception, est l'idée selon laquelle le connaissant est « directement et le plus immédiatement conscient des représentations subjectives (données sensorielles, percepts, sensations) du monde extérieur. Notre connaissance de la réalité objective (indépendante de l'esprit) est donc dérivée de (basée sur) la connaissance de faits concernant notre propre expérience subjective. » Fred Dretske, « Representative Theory of Perception », dans *The Oxford Companion to Philosophy*, 2^e éd., dir. Ted Honderich (Oxford : Oxford University Press, 2005), 813.

⁷ Voir Dancy, *Perceptual Knowledge*, 6 : « Le représentationalisme (parfois appelé réalisme indirect) est l'idée selon laquelle les objets immédiats de la perception sont des objets mentaux, qui représentent une réalité physique pour celui qui perçoit. Ces objets mentaux ont été diversement appelés données sensorielles, idées ou percepts (pour n'en citer que quelques noms). »

des tentatives de réponses les plus remarquables et influentes de cette époque à la question est celle du dominicain, Thomas d'Aquin (1224/25-1274)⁸, dont la théorie cognitive constitue l'objet de la présente étude. La solution qu'il propose suscitera diverses réactions au point de servir de toile de fond aux débats scolastiques, notamment sur la connaissance intellectuelle des réalités matérielles, dans la suite du Moyen Âge tardif. « Car, ces débats peuvent largement se comprendre comme des tentatives de réfuter, de réhabiliter ou de radicaliser la théorie de Thomas d'Aquin ou certains aspects de celle-ci⁹. »

Mais pourquoi de telles réactions houleuses à la psychologie cognitive de l'Aquinate ? La réponse simple est que la théorie noétique de Thomas d'Aquin paraissait menacer la conception épistémologique la plus répandue et partagée de l'époque, à savoir que les réalités matérielles nous sont directement et immédiatement cognitivement présentes (le réalisme direct, en termes modernes). En effet, l'histoire de la psychologie cognitive médiévale nous apprend qu'aucun des principaux scolastiques médiévaux n'a défendu le représentationalisme. Tous croyaient que nous avons un accès cognitif direct et immédiat aux choses extérieures, et voulaient préserver ce réalisme direct de la perception¹⁰. Or Thomas soutient la thèse selon

⁸ Pour des renseignements bibliographiques sur Thomas d'Aquin, ainsi que la datation de ses écrits utilisés dans la présente recherche, voir Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, 3^e éd. (Paris/Fribourg : Cerf/Éditions Universitaires, 2008).

⁹ Paolo Rubini, « The Function of the Intellect. Intentionality and Representationalism », dans *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance. The History of the Philosophy of Mind*, vol. 3, dir. Stephan Schmid (Londres : Routledge, 2018), 102. Claude Panaccio, lui aussi, reconnaît ce fait dans deux sujets de débat de l'époque relatifs au concept, que l'Aquinate appelle aussi *verbum mentis* (verbe mental), à savoir : (1) si les mots externes signifient des concepts ou des choses et (2) si le verbe mental et l'acte intellectuel devaient réellement (comme Thomas d'Aquin l'avait supposé) être distingués l'un de l'autre en tant que deux entités mentales distinctes. « En fait », reconnaît Panaccio, « une grande partie de ce qui s'est passé dans ces deux débats peut légitimement être vue comme une réaction directe ou indirecte à la doctrine du verbe mental de Thomas d'Aquin. » Claude Panaccio, « From Mental Word to Mental Language », *Philosophical Topics* 20, n° 2 (1992) : 130. Robert Pasnau reconnaît également l'importance de la psychologie cognitive de Thomas à l'époque scolastique lorsqu'il affirme qu'il est « naturel de prendre Thomas d'Aquin comme point de départ pour examiner les théories scolastiques de la cognition ». Robert Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), 12.

¹⁰ Dominik Perler affirme que le réalisme direct peut être considéré comme un phénomène médiéval, tandis que le représentationalisme est communément considéré comme un phénomène moderne. Voir Dominik Perler, « Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives », *Topoi* 19, n° 2(2000) : 111-112.

laquelle toute forme de cognition dans l'état de la vie présente requiert des espèces¹¹, lesquelles sont des représentations intérieures des objets extramentaux. Dans son opinion, cependant, bien que la cognition implique de telles représentations, elle demeure directe ; car ce qu'on perçoit dans l'acte de connaissance c'est l'objet extérieur et non ses représentations intérieures par lesquelles on le perçoit. Une telle théorie épistémique – qui à la fois se réclame du réalisme direct et postule des intermédiaires entre le sujet connaissant et l'objet connu – est inacceptable pour certains scolastiques ultérieurs, à l'instar de Pierre de Jean Olivi et Guillaume d'Ockham, pour qui il est impossible de maintenir cette vision épistémologique sans tomber dans le représentationalisme. Mais alors, le simple fait de postuler des intermédiaires suffit-il véritablement pour qualifier la théorie de Thomas d'Aquin de « représentationaliste » ?

Au vingtième siècle, la résurgence d'intérêt pour la philosophie médiévale a donné un nouveau souffle de vie à des tels débats sur la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin. Les spécialistes contemporains s'efforcent d'apporter des éléments de réponse à la question suivante : l'hypothèse de l'Aquinate sur l'espèce intelligible et le concept (les représentations intellectuelles postulées par Thomas d'Aquin) équivaut-elle au réalisme direct ou alors au représentationalisme ? Ces commentateurs contemporains, en conséquence, se voient divisés en deux camps opposés. D'un côté, il y a ceux qui sont convaincus que la psychologie cognitive de l'Aquinate défend le réalisme épistémologique direct. L'on trouve dans ce camp, parmi tant d'autres, des auteurs tels que Anthony Kenny (1993), Norman Kretzmann (1993), Dominik Perler (2000), Eleonore Stump (2003), Max Herrera (2005), Cyrille Michon (2009) et Elena Baltuta (2013). Appelons-les les interprètes réalistes ou lecteurs réalistes de Thomas d'Aquin. D'un autre côté, il y a ceux qui, comme Robert Pasnau (1997) et Claude Panaccio (2001), pour

¹¹ Selon Peter Hartman, Thomas d'Aquin admet deux exceptions notables à la règle selon laquelle la cognition implique des espèces : la vision béatifique (voir Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, Livre IV, d.49 q.2 a.1. Désormais *IV Sent.*) et, peut-être, la connaissance de soi (voir *Quaestiones disputatae de veritate* q.10 aa.8-9. Ci-après *QDV*). Voir Peter John Hartman, « Durand of St. Pourçain and Thomas Aquinas on Representation », *History of Philosophy Quarterly* 30, n° 1 (2013) : 19 et 30 nn.1 et 2.

ne citer que ceux-là, soutiennent que sa théorie de la connaissance relève du représentationalisme. Nommons-les les interprètes représentationalistes ou lecteurs représentationalistes de l'Aquinate.

Dès lors, si le simple fait de postuler des intermédiaires dans le processus cognitif constituait en soi un problème pour certains scolastiques, et si l'hypothèse de Thomas sur les représentations intellectuelles place ses lecteurs contemporains des deux côtés opposés du spectre, cela soulève les questions suivantes : Thomas d'Aquin tient-il un propos contradictoire au sujet de la connaissance humaine ? En d'autres termes, soutiendrait-il à la fois le réalisme direct et le représentationalisme ? C'est la question que la présente recherche s'efforcera d'élucider. Notre hypothèse de recherche est que Thomas d'Aquin élabore une théorie épistémologique réaliste, et que pour lui, le réalisme direct n'exclut pas entièrement la nécessité des représentations dans la cognition. La raison en est que la fonction représentationnelle des représentations mentales n'implique pas forcément que la cognition d'une réalité matérielle se produise à travers la cognition de ses représentations mentales. La théorie cognitive de Thomas pourrait donc être comprise, non comme une version de représentationalisme, encore moins comme un mélange de réalisme direct et de représentationalisme, mais plutôt comme une variante de réalisme direct. Et c'est en cela que réside toute son originalité.

L'œuvre de l'Aquinate est si vaste et a été si profondément analysée qu'il est difficile de trouver de nouvelles preuves permettant de démontrer quoi que ce soit. Notre démarche consistera à examiner avant tout les passages les plus souvent invoqués de part et d'autre dans les débats sur la position gnoséologique de l'Aquinate. Notre objectif est de découvrir non simplement ce que Thomas d'Aquin a dit au sujet de la cognition, mais surtout ce qu'il a voulu dire, c'est-à-dire son intention ou motivation profonde, qui se cache parfois derrière des expressions en apparence trompeuses.

Pour mener à bien notre réflexion, la présente étude se structure en quatre chapitres, chacun divisé en trois parties ou sections. Ainsi dans le premier chapitre nous présenterons les grandes lignes de la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin. Il sera évidemment question de mettre au jour le processus cognitif pour en identifier les différentes étapes et les différents intermédiaires (espèces, phantasmes and concepts) qui interviennent dans chaque étape et qui feront objet de controverses. De la sorte, le premier chapitre préparera le terrain pour la compréhension des débats dans les chapitres suivants. Le deuxième chapitre examinera les réactions de certains scolastiques contre lesdits intermédiaires. Ces scolastiques, notamment Olivi et Ockham, se veulent les critiques les plus radicaux des intermédiaires dans la cognition et se posent en défenseurs d'un réalisme direct n'admettant aucun intermédiaire. Nous évaluerons dans quelle mesure leurs critiques, implicitement représentationalistes, sont ou non crédibles contre la théorie de Thomas d'Aquin. Le troisième chapitre sera une synthèse des débats actuels qui divisent les commentateurs de l'Aquinate en interprètes réalistes directs et interprètes représentationalistes. L'analyse de ces échanges intellectuels nous amènera logiquement à la question à laquelle la présente étude tentera d'apporter des éléments de réponse. Ce sera le quatrième et dernier chapitre. Nous y soutiendrons que, même si certaines notions – notamment les notions de similitude et de représentation –, qui sous-tendent les intermédiaires chez l'Aquinate, peuvent donner au premier abord l'impression que c'est en percevant ces représentations intérieures que nous percevons indirectement les objets extérieurs, à y regarder de plus près, l'idée que Thomas exprime moyennant ces termes et dans ses textes ne conforte pas cette lecture. Les représentations thomasiennes ne sont tout simplement pas le genre de choses qui pourraient bloquer notre accès cognitif aux choses elles-mêmes. Bien au contraire, les représentations rendent les choses elles-mêmes présentes à notre esprit. Thomas, ainsi que nous le verrons, peut donc déjouer tous les pièges qui guettent le représentationalisme et échapper à son implication gnoséologique : le scepticisme. Notre

travail, en bref, se déploiera selon l'ordre suivant : la théorie de Thomas d'Aquin (chapitre I) ; les réactions des penseurs de son époque (chapitre II) ; le renouveau du débat à notre époque (chapitre III) ; notre regard sur l'ensemble du problème (chapitre IV).

Chapitre I

Présentation de la théorie cognitive de Thomas d'Aquin

Dans les *Questions disputées sur la vérité*, Thomas d'Aquin mentionne l'ordre par lequel la connaissance de la réalité du monde extérieur se produit en nous. « Notre connaissance, dit-il, qui tire son origine des réalités, progresse dans cet ordre : elle commence premièrement dans le sens, et s'accomplit en second lieu dans l'intelligence, si bien que le sens se trouve ainsi en quelque sorte intermédiaire entre l'intelligence et les réalités¹². » En effet, à la suite d'Aristote, Thomas élabore une gnoséologie selon laquelle toutes nos connaissances nous viennent des réalités extérieures. La sensation devient, pour lui comme pour Aristote, le point de départ de toute connaissance humaine. L'accès aux objets du monde extérieurs est dès lors rendu possible par une démarche cognitive, aussi complexe que sophistiquée, qui part des sens pour aboutir à l'intelligence, de la sensation à l'intellection. Comme l'écrit Robert Pasnau, pour l'Aquinate, « les processus cognitifs d'un être humain sont en grande partie une entreprise coopérative entre sens et intellect. Pour comprendre les opérations de l'intellect, il faut d'abord comprendre les opérations sensorielles supérieures¹³. » En d'autres termes, « Thomas d'Aquin considère la connaissance comme le résultat coopératif des diverses capacités de l'âme, travaillant en tandem¹⁴. » Le processus cognitif pourrait ainsi se décrire comme une cascade d'informations transmises à l'intellect à travers les organes des sens, lesquels sont en contact direct avec les choses du monde environnant. Il devient de ce fait impératif d'amorcer notre

¹² Thomas d'Aquin, *QDV* q.1 a.11. Sauf indication contraire, toutes les références aux textes de Thomas d'Aquin dans la présente recherche renvoient à l'*Œuvres complètes* de saint Thomas d'Aquin, bibliothèque de l'uOttawa : http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html. Cependant, les références à la *Summa Theologiae* renverront parfois à la traduction en français par Aimon-Marie Roguet, dirigée par Albert Raulin, *Somme théologique*, t.2 (Paris : Cerf, 1984-1990), et à la traduction anglaise par Robert Pasnau, *The Treatise on the Human Nature: Summa Theologiae Ia, 75-89* (Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, 2002). Nous l'indiquerons à chaque fois que ces dernières seront référencées.

¹³ Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89* (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 267.

¹⁴ Pasnau, 278.

présentation de la théorie cognitive de Thomas d'Aquin par ses remarques sur l'expérience des sens, puisque c'est de là que l'intellect tire ses connaissances. Ainsi dans ce premier chapitre, nous exposerons comment l'Aquinate conçoit et décrit les processus psychologiques aboutissant à la connaissance intellectuelle des réalités extramentales, à partir du moment où l'on rencontre un objet connaissable, en passant par les moments transformatifs des informations reçues dans les sens, jusqu'au moment où la connaissance se produit dans l'intellect. À la fin du chapitre, nous aurons répondu à la question suivante : comment parvenons-nous à connaître intellectuellement un objet du monde d'après Thomas d'Aquin ? Il s'agira, pour l'essentiel, de présenter un condensé de la doctrine cognitive de Thomas tel qu'il l'explique dans les nombreux textes¹⁵ qu'il lui consacre, en vue de mieux comprendre les critiques qui ont été adressées à l'Aquinate, critiques que nous examinerons dans les chapitres suivants. L'élucidation de la question nous permettra, en fin de compte, d'identifier quelques difficultés qui soumettent la théorie épistémique du Docteur Angélique à des critiques diverses, en particulier les critiques représentationalistes, dont la discussion constituera l'objet des chapitres subséquents.

I.1. L'expérience sensorielle

Il convient de rappeler de prime abord que pour les philosophes de la tradition aristotélicienne, y compris Thomas d'Aquin, toute réalité visible est composée de matière et de forme. C'est la fameuse doctrine d'hylémorphisme d'Aristote. Cette doctrine occupe indiscutablement une place importante dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin. Selon le

¹⁵ En effet, l'épistémologie de Thomas d'Aquin est éparpillée dans ses nombreuses œuvres. Cependant, pour ses traitements philosophiques les plus élaborés de la connaissance humaine, on peut citer *Quaestiones disputatae de Anima*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Sentencia libri De Anima* et *Summa Theologiae (Prima pars)*, questions 75 à 89.

principe hylémorphique, la forme est le principe immatériel et universel, la nature commune de la chose, tandis que la matière en est le principe d'individuation¹⁶. Ces deux principes sont au cœur de l'élaboration de la noétique thomiste. La forme est l'objet spécifique de l'intellect, tandis que la matière est l'objet des sens. L'objet ultime de la connaissance, en l'occurrence la réalité extramentale, est donc un composé-forme-matière. Dans cette première section du chapitre, nous nous focaliserons sur la connaissance de la matière ou la connaissance sensible, laquelle précède la connaissance de la forme ou la connaissance intellectuelle. Cette dernière sera l'objet de la section suivante, après quoi nous nous attarderons sur la connaissance de la réalité matérielle singulière comme un tout organique (composé forme-matière), autrement dit sur la connaissance intellectuelle du singulier.

De manière générale, Thomas estime que la connaissance d'un objet matériel implique la multiplication des espèces ; c'est-à-dire, les objets matériels (composé forme-matière) multiplient leurs espèces dans un milieu (*medium*)¹⁷. Le rôle d'un milieu consiste à propager l'espèce sensible de l'objet à l'organe de sens approprié. La nécessité d'un milieu entre l'objet matériel et le sujet connaissant est due au fait que Thomas d'Aquin admet le principe selon lequel il n'y a pas d'action à distance. Aucune action ou réaction ne peut avoir lieu entre deux corps qui ne se touchent pas¹⁸. Ainsi, « puisqu'il y a une distance (quelle que soit sa petitesse) entre l'objet senti et l'organe de sens qu'il affecte, l'espèce sensible doit passer de l'objet à un

¹⁶ Dans son *Commentaire du Livre de l'âme* d'Aristote, Thomas explique que « la substance se divise en matière et forme et composée. La matière, toutefois, c'est ce qui, en soi, n'est pas encore telle chose, mais est en puissance seulement à être telle chose. La forme, elle, c'est ce selon quoi il y a déjà telle chose en acte. La substance composée, enfin, c'est telle chose. En effet, on dit qu'est *telle chose* une chose qu'on peut montrer et qui est complète en son être et espèce [...] Il y a donc une différence entre matière et forme : la matière est un être en puissance, tandis que la forme est une finalisation, c'est-à-dire un acte, celui, en fait, moyennant lequel la matière devient en acte et grâce à quoi le composé même est un être en acte. » Thomas d'Aquin, *Sentencia libri De Anima* I.1.215. (ci-après *InDA*). Et plus loin, il dit : « ...l'individuation d'une nature commune dans les choses corporelles et matérielles provient de la matière corporelle, du fait qu'elle soit contenue sous des dimensions délimitées. » *InDA* II.12.377.

¹⁷ Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de Potentia* q.5 a.8 (ci-après *De Pot*) ; voir Max Herreira, « Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005), 11.

¹⁸ Voir Thomas d'Aquin, *InDA* II.15.432 : « En effet, les corps ne s'affectent pas, s'ils ne se touchent pas ».

milieu qui la propage à l'organe de sens¹⁹. » Le milieu est donc le premier à recevoir l'espèce sensible de l'objet. Il y a, en effet, plusieurs milieux qui, selon Thomas d'Aquin, diffèrent en fonction de l'organe de sens qui reçoit l'espèce. Il en distingue deux catégories principales : le milieu externe et le milieu interne. Les milieux externes sont l'air et l'eau, milieux pour les organes de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. On les nomme « milieux externes » parce qu'« ils ne peuvent nous être connaturels²⁰. » En revanche, il n'y a qu'un unique milieu interne, à savoir la chair (la langue, la peau), qui est le milieu pour les sens du goût et du toucher²¹. Le milieu interne s'appelle ainsi parce que, contrairement aux milieux externes, il nous est connaturel²². Soulignons que les organes sensoriels pour tous les sens, quel que soit leur milieu, sont intérieurs²³. Lorsque l'espèce de l'objet matériel est dans un milieu, elle s'appelle *species in medio* ; lorsqu'elle est reçue dans un organe, elle se nomme *species sensibilis* (espèce sensible). Reste à savoir comment cette transmission d'espèce s'effectue entre l'objet matériel, le milieu intermédiaire et l'organe du sens.

À ce sujet, Thomas d'Aquin distingue deux façons dont le milieu et l'organe sensoriel peuvent recevoir l'espèce de l'objet : il s'agit de la réception naturelle, encore appelée la réception matérielle, et/ou la réception spirituelle, qu'il appelle aussi la réception intentionnelle ou immatérielle. La réception naturelle se produit lorsque l'espèce de l'objet est reçue dans un milieu ou dans un organe de sens selon l'existence naturelle ou le mode d'être naturel (*esse naturale*) de cet objet, comme lorsque la peau devient chaude en sentant le feu ou lorsqu'elle est touchée par celui-ci. Cela implique ou même entraîne une altération physique/matérielle de ce qui reçoit la forme. La réception spirituelle, au contraire, survient lorsque l'espèce de l'objet

¹⁹ Eleonore Stump, *Aquinas* (Londres et New York : Routledge, 2003), 255.

²⁰ Thomas d'Aquin, *InDA* II.22.528.

²¹ Thomas d'Aquin, *InDA* II.23.545. Thomas explique en détail chacun de milieux dans des différentes parties du deuxième chapitre du même texte : voir *InDA* II.16.445, les milieux pour le son ; *InDA* II.21.502-508, les milieux pour le goût et le toucher ; *InDA* II.23.533-544, les milieux pour l'odorat et autres sens.

²² Voir Thomas d'Aquin, *InDA* II.22.527.

²³ « Aussi est-il manifeste que l'organe sensoriel, pour le sens du toucher, est intérieur. Il en va de fait de ce sens comme des autres. » Thomas d'Aquin, *InDA* II.23.545.

est reçue dans un milieu ou dans un organe de sens selon son existence spirituelle ou son mode d'être spirituel (*esse spirituale*), comme la forme de la couleur est reçue dans la pupille sans que celle-ci ne soit ainsi rendue colorée²⁴. Selon Thomas d'Aquin, l'espèce est généralement reçue dans un milieu de la même manière dont elle est reçue dans un organe de sens, c'est-à-dire d'une manière spirituelle. Autrement dit, toute espèce est reçue avec une réception immatérielle. Cependant, certains sens, ainsi que leurs milieux, la reçoivent également avec une réception naturelle, qui implique une altération physique. C'est le cas des sens du toucher, du goût et de l'ouïe²⁵. La vue et son milieu (l'air – qui lui transmet l'espèce) sont une exception majeure à cette règle : l'espèce est reçue dans le milieu (l'air) et dans l'organe de la vue uniquement de manière spirituelle²⁶. Car en recevant la couleur – qui est le sensible propre pour la vue –, ni l'air ni l'œil ne devient coloré par l'objet que l'œil voit. Dans tous les cas, d'ailleurs, les milieux et tous les sens « reçoivent les espèces sans leur matière [...] Tout ce qui se trouve affecté, en effet, reçoit quelque chose de l'agent en tant qu'il est agent. Or l'agent agit par sa forme, et non par sa matière. Donc, tout ce qui est affecté reçoit une forme sans sa matière. Et cela apparaît même au sens ; en effet, l'air ne reçoit pas la matière du feu agissant sur lui en tant qu'agent mais la forme du feu²⁷. » Et plus loin, Thomas réitère – et cela s'applique

²⁴ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.3 ; *InDA* II.24.552. Au sujet de la réception spirituelle, les points de vue de certains commentateurs divergent sur la question de savoir si ladite réception (spirituelle) opère un changement dans la matière de l'organe sensoriel. David Hamlyn, par exemple, pense que cette réception opère plutôt une modification spirituelle, et non une modification matérielle dans l'organe des sens : « Thomas d'Aquin croit [...] que, correspondant au changement physique dans l'organe des sens, il y a un changement spirituel résultant en un phantasme, qui est une entité mentale particulière. » David Hamlyn, *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, 1^{re} éd. (Londres : Routledge et Kegan Paul, 1961), 47-48. Eleonore Stump, en revanche, s'appuie sur quelques textes thomasiens (*InDA* II.12.377, *QDV* II.5 ad 2, *InDA* II.24.555, *InDA* II.14.418) pour insister sur le fait qu'« il est possible [aux vues de l'Aquinat] que la réception intentionnelle [ou spirituelle] de la forme immatérielle consiste en l'altération de la matière » Stump, *Aquinas*, 253 et 254.

²⁵ Voir Thomas d'Aquin, *InDA* II.14.418 : « En effet, l'espèce sensible ne se reçoit pas dans le sens selon l'être qu'elle a dans la chose sensible. Cependant, dans le toucher, appert-il, et dans le goût, qui est une espèce de toucher, il se fait une altération physique. En effet, une chose se réchauffe et se refroidit par le contact du chaud et du froid, et il ne se fait pas seulement une affection spirituelle. Pareillement, par ailleurs, l'affection de l'odeur implique une évaporation de fumée, et celle du son implique un mouvement local. »

²⁶ « Dans l'affection de la vue, par contre, il y a seulement l'affection spirituelle. Aussi appert-il que la vue, parmi tous les sens, est le plus spirituel, et après elle l'ouïe. » Thomas d'Aquin, *InDA* II.14.418 ; *ST Ia* q.78 a.3. Ainsi la vue est considérée comme un sens noble par l'Aquinat parce que « le plus spirituel et le plus subtil de tous les sens. » Thomas d'Aquin, *InDA* II.14.417.418.

²⁷ Thomas d'Aquin, *InDA* II.24.551 ; « En effet, le sens s'assimile au sensible en regard de sa forme, mais non en regard de la disposition de sa matière. » Thomas d'Aquin, *InDA* II.24.554.

également à tous les sens : « la forme a dans le sens une autre manière d'être que dans la chose sensible. En effet, dans la chose sensible, elle a un être naturel, tandis que dans le sens elle a un être intentionnel, c'est-à-dire spirituel²⁸. » Mais alors, après avoir reçu intentionnellement l'espèce ou la forme sensible de l'objet par l'intermédiaire d'un milieu, qu'en font les puissances sensorielles ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il nous faut d'abord dire quelques mots au sujet de la division aristotélicienne de la puissance sensorielle de l'âme humaine en sens externes et sens internes, que Thomas d'Aquin reprend à son compte. Commençons par les sens externes. Ceux-ci sont au nombre de cinq et comprennent la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher et le goût²⁹ ; chacun est une puissance dans l'organe corporel. En tant que puissances corporelles, ils ne sont aptes à connaître que des objets corporels sensibles³⁰. En effet, Thomas a tendance à se servir du mot « sensible » pour désigner ce que le sens sent (par exemple, la couleur, l'odeur, etc.), par opposition à ce que le sens perçoit à proprement parler (l'objet matériel lui-même, par exemple une tasse, un loup, etc.)³¹. Selon Thomas d'Aquin, « le sensible s'attribue de trois manières, dont nous disons que deux se sentent par soi et la troisième par accident³². » Les deux sensibles qui se sentent par soi s'appellent respectivement *sensibilia propria* (les sensibles propres) et *sensibilia communia* (les sensibles communs) :

Je dis propre celui qu'il n'est pas possible à un autre sens de sentir, et sur lequel il n'est pas possible de se tromper : par exemple, la vue porte sur la couleur, l'ouïe sur le son et le goût sur l'humeur [...] Quant aux sensibles communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur.

²⁸ Thomas d'Aquin, *InDA* II.24.553.

²⁹ Voir Thomas d'Aquin, *InDA* III.chap.1.563 ; *ST*. Ia q.78 a.3.

³⁰ Voir Thomas d'Aquin, *InDA* II.14.416.

³¹ Voir Stump, *Aquinas*, 247 : « Ainsi, par exemple, bien que l'objet sensoriel que je vois devant moi soit ma tasse de café, le *sensible* perçu par la vue est la couleur, selon l'Aquinat (ou la lumière de différentes longueurs d'onde, selon les récits contemporains). »

³² Thomas d'Aquin, *InDA* II.12.382. Qu'il nous suffise de mentionner, par rapport au sensible par accident, que l'« on dit qu'il y a sensible par accident, si, par exemple, le blanc est le fils de Diarès. Celui-ci, en effet, c'est par accident qu'on le sent, car c'est par accident qu'il s'attribue au blanc qu'on sent. » *InDA* II.12.382.

Pareils sensibles, en effet, ne sont propres à aucun sens mais communs à tous. Et de fait, un mouvement est sensible à la fois au toucher et à la vue³³.

Ainsi chaque puissance sensorielle a un sensible qui lui est propre et un sensible qu'elle peut sentir avec tous les autres sens. Les sensibles sont les agents de l'opération sensible – le visible et l'audible, et autres pareils – et sont donc en dehors de l'âme, permettant ainsi la connaissance sensorielle des objets singuliers extramentaux. Comme l'affirme Thomas, « les sens en acte portent sur les singuliers, qui se trouvent en dehors de l'âme³⁴. » Thomas d'Aquin ramène les espèces sensibles et les sensibles (précisément, les sensibles propres) à la même chose : « En effet, dit-il, les espèces mêmes des objets qui agissent sur le sens sont les sensibles propres, auxquels a une aptitude naturelle la puissance sensitive³⁵. » En d'autres termes, en faisant son empreinte sur les sens, les sensibles propres leur laissent les espèces sensibles d'un objet particulier. L'on comprend alors pourquoi, selon l'Aquinate, l'espèce sensible n'est pas ce que le sens sent ou perçoit, mais le moyen par lequel celui-ci sent ou perçoit l'objet extérieur³⁶. Mais qu'est-ce que l'espèce ?

³³ Thomas d'Aquin, *InDA* II.12.382 ; voir aussi *InDA* II.13.383-386 pour la distinction entre le sensible propre et le sensible commun.

³⁴ Thomas d'Aquin, *InDA* II.12.375.

³⁵ Thomas d'Aquin, *InDA* II.13.394.

³⁶ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.85 a.2.

L'espèce est la forme immatérielle de l'objet³⁷. En tant que telle, elle se décrit comme la similitude de la chose (*similitudo rei*)³⁸. Thomas en distingue trois types : l'espèce dans le milieu (*species in medio*), espèce sensible (*species sensibilis*) et espèce intelligible (*species intelligibilis*). Bien qu'elle soit immatérielle, en ce sens qu'elle est reçue dans les sens sans la matière (réception intentionnelle), elle demeure néanmoins une forme sensible et matérielle, tant qu'elle est dans les sens et utilise les organes corporels, notamment le cerveau. De la sorte, la forme immatérielle sensible dans les sens (espèce sensible) est distincte de la forme immatérielle dans l'intelligence (espèce intelligible) par laquelle l'intellect immatériel appréhende la chose³⁹. C'est pourquoi, décrivant la nature ontologique de l'espèce ou la forme, Thomas considère qu'elle a un être immatériel à deux degrés : l'être intelligible ou immatériel et l'être sensible ou matériel. L'être intelligible est l'être que l'espèce a dans l'intelligence, sans conditions matérielle individuanes ni organe corporel. C'est l'être de la forme intelligible ou l'espèce intelligible. En revanche, l'être sensible est l'être qu'a l'espèce dans les sens des organes corporels, avec les conditions matérielles individuelles de l'objet. C'est l'être de la forme sensible ou l'espèce sensible. C'est la raison pour laquelle Thomas pense que les sens portent sur les particuliers, tandis que l'intelligence porte sur les universels. Il estime ainsi que

³⁷ Cela est évident lorsque Thomas affirme que « le sens reçoit les espèces sans leur matière, et cela convient aussi à l'intelligence. » Thomas d'Aquin, *InDA* II.24.555. Ou encore lorsqu'il dit : « la forme se trouve reçue sans matière dans la chose affectée, pour autant que cette chose affectée est assimilée à son agent en regard de sa forme, mais non en regard de sa matière. C'est de cette manière que le sens reçoit la forme sans la matière, car la forme a dans le sens une autre manière d'être que dans la chose sensible. » Thomas d'Aquin, *InDA* II.24.553. Soulignons, néanmoins, une difficulté qui se pose en ce qui concerne la signification exacte des espèces sensibles. Eleonore Stump relève que certains commentateurs, à l'instar de Martin Tweedale, les comprennent comme une image picturale d'un objet matériel (voir Martin Tweedale, « Mental Representation in Later Medieval Scholasticism », dans *Historical Foundations of Cognitive Science*, dir. J.-C. Smith [Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1990], 35-52) ; d'autres supposent qu'elles sont des impressions des sens et objets principaux de la conscience sensorielle (voir F.C Copleston, *Aquinas* [Baltimore, MD : Penguin Books, 1955, 1970], 181.) Les deux auteurs sont cités dans Stump, *Aquinas*, 249. Pour Stump, par contre, ces interprétations ne reflètent pas le véritable sens du terme « *species* » (qu'elle préfère laisser dans son acception latine « forme ») telle que Thomas la conçoit. Pour elle, en effet, et à juste titre, Thomas conçoit l'espèce sensible comme la forme immatérielle que les sens reçoivent bien qu'elle ne soit pas connue par ceux-ci. » Stump, *Aquinas*, 250.

³⁸ Thomas d'Aquin, *InDA* II.5.284. Signalons tout de même que les espèces à tous les niveaux dans le processus cognitif (*species in medio*, *species sensibilis*, *species intelligibilis*) sont décrites par Thomas comme des similitudes de l'objet matériel.

³⁹ Nous parlerons amplement de cette forme ou espèce intelligible dans la section suivante.

l'être sensible est intermédiaire entre l'être naturel de la chose extérieure et l'être intelligible de celle-ci dans l'intelligence⁴⁰. Dans les deux cas, néanmoins – l'être sensible dans les sens et l'être intelligible dans l'intelligence –, il s'agit de l'être sans matière dans les puissances cognitives.

Thomas définit le sens externe comme « une puissance passive dont la nature est de pouvoir être modifiée par un objet sensible extérieur. [Par conséquent], l'objet extérieur, cause de changement, est ce que le sens perçoit essentiellement⁴¹. » Thomas les appelle les sens externes parce que ceux-ci sont en contact direct avec l'environnement externe. A ce titre, le rôle des sens externes est essentiellement de recevoir et de transmettre la forme – en l'occurrence l'espèce sensible – aux sens internes. Ce passage des espèces sensibles depuis les sens externes aux sens internes n'est pas insignifiant dans le processus cognitif, même si tout se joue toujours au niveau sensoriel. En effet, il y a quelque chose qui échappe aux sens externes, quelque chose de moins matériel que ces derniers n'ont pas la capacité à appréhender dans la forme ou l'espèce sensible, et que les sens internes sont à même de saisir. Car plus la forme ou l'espèce avance vers les facultés cognitives supérieures, plus elle devient immatérielle. Ce quelque chose que les sens internes appréhendent, précisément par les activités du sens interne, à savoir le pouvoir estimatif ou cogitatif (*vis aestimativa ou cogitativa*), et qui passe inaperçu dans les sens externes, est ce que Thomas appelle *intentiones* (intentions)⁴².

Avant de revenir sur les *intentiones*, voyons d'abord les divers sens internes.

⁴⁰ Thomas d'Aquin, *InDA* II.5.284. Ajoutons que l'être ou la forme avec la matière existe au-dehors de l'âme.

⁴¹ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.78 a.3.

⁴² Thomas d'Aquin utilise le terme « *intentio* » au sens avicennien : « Une intention est ce que l'âme appréhende du sensible, même si le sens extérieur ne l'a pas appréhendée auparavant – par exemple, lorsqu'un mouton appréhende l'intention qu'il a d'un loup : qu'il doit le craindre et le fuir - même si ses sens en aucune façon ne l'appréhendent. » Avicenna, *De anima* I.5, cité dans Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, 269. En termes simples donc, une intention est une information que les sens extérieurs n'appréhendent pas directement dans l'objet matériel. « L'opération sensorielle nécessite une impression spirituelle par laquelle une intention de la forme sensible est produite dans l'organe des sens. » Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.78 a.3 ; « La puissance estimative vise à appréhender les intentions qui ne sont pas saisies par les sens [externes]. » Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.78 a.4. Pour une étude plus approfondie de la notion d'« intention » chez l'Aquinat, voir Henri-Dominique Simonin, « La notion d'«*intentio*» dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 19, n° 3 (1930) : 445-63.

Thomas distingue quatre sens internes, qui sont : le sens commun (*sensus communis*), l'imagination (*imaginativa*) ou *phantasia*, l'estimative (*aestimativa*) ou la cogitative (*cogitativa*) et la mémorative (*memorativa*)⁴³. Chacun est une puissance jouant un rôle spécifique dans la cognition. Selon Thomas, il faut des capacités qui puissent préserver non seulement les impressions sensorielles, mais encore les *intentiones* (intentions) qu'elles contiennent. « En son âme sensitive, dit-il, l'animal doit non seulement *recevoir* les espèces de choses qui sont sensibles lorsque celles-ci [les choses en question], étant présentes, font impression sur cet animal, mais il doit aussi *retenir* et *conserver* ces espèces⁴⁴. » C'est *vis memorativa* (le pouvoir mémoratif ou la mémoire) qui joue ce rôle de conservation des espèces. Il est comme une sorte de trésor pour les intentions et est destiné à leur conservation⁴⁵. Pareillement, une autre puissance est nécessaire qui puisse unir les impressions et les intentions. Cette puissance s'appelle *sensus communis* (le sens commun). C'est le sens unificateur de tous les sens ; c'est-à-dire, ses opérations, dont celle de discerner les sensibles les uns des autres, portent d'une certaine manière sur les cinq sens externes vus plus haut. Par exemple, nous

⁴³ Signalons qu'il semble y avoir des désaccords parmi les spécialistes quant au nombre exact de sens internes reconnus par Thomas d'Aquin. Anthony Lisska, par exemple, semble faire valoir que J.R. Weinberg et Eleonore Stump identifient cinq sens internes chez Thomas d'Aquin en traitant à tort la *phantasia* comme une faculté distincte de l'imagination dans leurs œuvres respectives – J. R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1964), 201 ; Stump, *Aquinas*, 258. Hamlyn souscrit aussi à l'idée de cinq sens internes chez l'Aquinate : « ...il est à noter que Thomas d'Aquin augmente le nombre de "sens intérieurs" du *sensus communis* reconnu par Aristote à cinq... ». Hamlyn, *Sensation and Perception*, 47. Selon Lisska, cependant, des références textuelles abondent confirmant qu'il n'existe que quatre facultés sensorielles internes reconnues par Thomas d'Aquin : « Thomas d'Aquin se réfère à la *phantasia* soit comme un autre terme pour l'imagination (dans *Summa Theologiae*), soit comme un concept générique faisant référence aux facultés des sens intérieurs qui nécessitent des phantasmes, permettant d'avoir des actes mentaux (dans le *Commentaire*) ». Anthony Lisska, *Aquinas's Theory of Perception: An Analytic Reconstruction* (Oxford : Oxford University Press, 2016), 221. Jörg Alejandro Tellkamp partage également ce point de vue. Il dit : « En plus des cinq sens externes, Thomas d'Aquin distingue quatre sens intérieurs différents, qui décrivent différentes manières de saisir les formes sensibles. » Jörg Alejandro Tellkamp, « Vis Aestimativa and Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's *Commentary on the Sentences* », dans *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 76, n° 4 (2012) : 611. Carla Di Martino y souscrit également : « Thomas décrit les fonctions de quatre sens internes, deux pour les formes : *sensus communis* et *phantasia sive imaginativo*, et deux pour les *intentiones* : *aestimativa* et *memorativa*. » Carla Di Martino, *Ratio Particularis. La Doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 2008), 87. Pour les besoins de notre étude, nous adoptons l'idée qu'il y a quatre sens internes chez Thomas d'Aquin. Car Thomas lui-même dit à ce sujet : « Il n'est pas nécessaire de postuler plus de quatre sens internes pour la partie sensorielle : sens commun, imagination, capacité estimative, mémoire. » Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4. « Il est bien sûr, estime Hamlyn, trompeur d'appeler ceux-ci "sens". Tout ce que Thomas d'Aquin veut dire, c'est qu'il s'agit de capacités non rationnelles. » Hamlyn, *Sensation and Perception*, 47.

⁴⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4.

⁴⁵ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4.

voyons et entendons respectivement par les sens (externes) propres de la vue et de l'ouïe ; cependant, nous sentons que nous voyons et entendons à partir de l'opération du sens commun, qui les unit et les distingue⁴⁶.

Les deux autres sens internes – la *phantasia* ou l'imagination, et la cogitative (qui s'appelle l'estimative chez les animaux) – occupent une place centrale dans la théorie cognitive de Thomas au niveau sensoriel. Commençons par la *phantasia*/l'imagination. En tant que puissance cognitive, la *phantasia* joue plusieurs rôles, allant de la réception et la conservation des formes ou des images perceptuelles (rôle passif) à la formation des nouvelles images (phantasmes) à partir de son stock de formes (rôle actif). À propos du premier rôle, Thomas écrit : « La *phantasia* ou imagination (les deux sont identiques) vise à la rétention ou à la préservation de ces formes. Car la *phantasia* (ou imagination) sert en quelque sorte de trésor aux formes saisies par les sens [externes]⁴⁷. » Concernant le deuxième, il affirme : « Bien que la première impression sur la puissance de l'imagination soit provoquée par le mouvement des choses sensibles (puisque la *phantasia* est un mouvement fait par le sens, comme il est dit dans *De anima* [429a 1-2]), il y a néanmoins une certaine opération de l'âme d'un être humain qui forme diverses images des choses en les divisant et en les composant, même celles qui ne sont pas tirées des sens⁴⁸. » La *phantasia* devient ainsi la puissance cognitive qui fait apparaître les choses et nous donne accès aux données sensorielles recueillies par les sens externes⁴⁹.

Les phantasmes produits par la *phantasia*/l'imagination, quant à eux, sont décrits par l'Aquinat comme « images des corps⁵⁰ », ou encore, à la manière de l'espèce sensible, la

⁴⁶ Voir Thomas d'Aquin, *InDA* III.3.599 ; *ST*. Ia, q.78 a.4 ad 2.

⁴⁷ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.78 a.4.

⁴⁸ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.84 a.6 ad 2.

⁴⁹ Voir Stump, *Aquinas*, 259.

⁵⁰ Thomas d'Aquin, *III Sent.* d.23 q.1 a.2 resp. ; voir aussi Thomas d'Aquin, *InDA* III.6.656 : « De même, en effet, que l'âme qui sent se trouve mue par les sensibles, de même, quand elle imagine, elle se trouve mue par certaines images que l'on appelle des phantasmes. »

« similitude de la réalité particulière⁵¹ ». Ils ne se localisent pas uniquement dans la *phantasia* ou l'imagination qui les produits ; ils se trouvent également dans deux autres sens internes, à savoir la mémoire (qui la conserve) et la cogitative (qu'en fait usage)⁵². Ils jouent donc un rôle crucial non seulement dans la connaissance sensorielle, mais encore dans la connaissance intellectuelle. Car, l'Aquinate, en accord avec Aristote, suppose que sans les phantasmes, la cognition, y compris celle des particuliers ou des objets matériels singuliers, est impossible. « Il est impossible à notre intellect, affirme-t-il, dans son état de vie actuel (bien qu'uni à un corps capable d'agir), de comprendre réellement quoi que ce soit sans se tourner vers des phantasmes⁵³. » Et un peu plus loin, il réitère et résume la double fonction des phantasmes plus clairement en ces termes : « Notre intellect abstrait des espèces intelligibles des phantasmes, dans la mesure où il considère la nature des choses universellement, et pourtant il comprend aussi ces natures dans les phantasmes, parce qu'il ne peut même pas comprendre les choses dont il abstrait des espèces, sauf en se tournant vers les phantasmes⁵⁴. » De la sorte, les phantasmes contribuent au processus cognitif intellectif essentiellement de deux manières :

⁵¹ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.7 ad 2. Thomas précise d'ailleurs qu'il s'agisse de « la ressemblance d'une réalité particulière qui existe ici et maintenant. » Thomas d'Aquin, *InDMR* 2.56-57 ; cité par Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, 279. Il convient de souligner des divergences d'opinion de la part des commentateurs quant à la manière dont Thomas conçoit les phantasmes. Ainsi Robert Pasnau estime-t-il que ceux-ci, du point de vue de Thomas, sont des images restant des impressions des images sensorielles, et non pas des images des actes de sensation en train de se produire (*occurrent act of sensation*). Voir Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, 281-282. A l'opposé, Anthony Kenny et Eleonore Stump partagent l'idée selon laquelle, pour l'Aquinate, la production de phantasmes a simultanément lieu lorsque nous recevons les espèces des choses qui sont au-dehors de notre esprit et se présentent à nous. Voir Anthony Kenny, « Intellect and Imagination in Aquinas », dans *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, dir. Anthony Kenny (Garden City, N.Y : Anchor Books, 1969), 293-94 ; Stump, *Aquinas*, 258. Pour plus de discussion sur les phantasmes chez l'Aquinate, voir Dorothea Frede, « Aquinas on *Phantasia* », dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, dir. Dominik Perler (Leiden : Brill, 2001), 155-183 ; Anthony Liskka, *Aquinas's Theory of Perception*, 2016.

⁵² Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia* q.89 a.5 ; *SCG II*, 73.1501 ; *InDMR* 3.274-75 [349] ; voir Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, 280 ; voir aussi Liskka, *Aquinas's Theory of Perception*, 300.

⁵³ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.7 ; voir aussi Aristote, *De anima* III [431a6-1 7] : « l'âme ne comprend rien sans un phantasme. »

⁵⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 5. Eleonore Stump parle de « la thèse centrale » de Thomas d'Aquin sur les phantasmes au sujet de la connaissance humaine et divise ladite thèse en deux parties principales. « La première partie est l'affirmation selon laquelle, pour les êtres humains, toute connaissance dépend de phantasmes [...] La deuxième partie [...] est l'affirmation selon laquelle, pour les êtres humains, il n'est pas possible d'avoir une quelconque connaissance d'un [objet] matériel particulier sans un phantasme. » Stump, *Aquinas*, 256-257 ; voir aussi Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 278. Nous reviendrons à ce sujet dans la troisième section de ce chapitre.

« premièrement, ils fournissent les données brutes nécessaires à la formation des concepts de l'intellect ; Deuxièmement, ils donnent un contenu aux pensées réelles de l'intellect, même après que les concepts pertinents ont été formés⁵⁵. »

À un stade encore plus avancé de la connaissance sensorielle intervient le pouvoir d'estimation ou le pouvoir de cogitation. Celui-ci est le sens interne qui vise, comme on l'a déjà noté plus haut, à appréhender les *intentiones* (intentions) qui ne sont pas saisies par les sens externes⁵⁶. Selon Thomas d'Aquin, les animaux comme les êtres humains sont dotés de pouvoir d'estimation. Les uns et les autres reçoivent également les mêmes formes sensibles des impressions produites par les choses externes dans les sens. La différence entre les êtres humains et les autres animaux se trouve dans ce que les uns et les autres font des intentions reçues dans le pouvoir d'estimation. Thomas l'explique : « Les autres animaux ne perçoivent ces intentions que par une sorte d'instinct naturel, alors que l'être humain fait aussi une sorte de comparaison. Ainsi, ce que l'on appelle chez les autres animaux le pouvoir naturel d'estimation est appelé chez l'homme le *pouvoir cogitatif* ; il découvre de telles intentions par comparaison⁵⁷. » C'est grâce au pouvoir d'estimation que les animaux non-humains peuvent discerner qu'une chose leur est nuisible ou agréable. Thomas dit à cet effet :

Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il lui suffirait de connaître les qualités que le sens perçoit et qui le délectent ou lui font horreur. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non au sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Par exemple, la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau rassemble de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des représentations de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct

⁵⁵ Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 278.

⁵⁶ En l'homme, « la cogitative connaît, dans la réalité saisie par le sens, plus que le sens n'en peut percevoir, mais à un degré inférieur à ce que l'intellect en connaît. » Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4 ad 4. Pour une étude approfondie sur l'estimative et la cogitative, voir Tellkamp, « *Vis Aestimativa and Vis Cogitativa* in Thomas Aquinas's *Commentary on the Sentences* », 2012.

⁵⁷ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4.

de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons⁵⁸.

Ainsi, c'est l'intention que la brebis perçoit dans le loup par le pouvoir estimatif qui lui informe que celui-ci est son ennemi et déclenche en lui l'instinct de s'en enfuir. La capacité estimative devient en quelque sorte semblable à la raison et en remplit la fonction dans les animaux irrationnels. Thomas l'explique :

Les bêtes ont quelque semblant de raison, en tant qu'elles participent d'une certaine prudence naturelle, dans la mesure où la nature inférieure atteint en quelque façon ce qui appartient à la nature supérieure. Et ce semblant consiste en ce qu'elles ont un jugement ordonné sur des objets. Mais ce jugement leur vient d'une estimation naturelle, non d'une confrontation, puisqu'elles ignorent la raison de leur jugement⁵⁹.

Chez l'homme, en revanche, le pouvoir en question, tel que nous venons de voir dans les précédentes citations, joue un rôle supérieur en découvrant les intentions non simplement par l'instinct naturel, mais par comparaison. C'est la raison pour laquelle Thomas estime que, bien qu'il ne soit pas, avec la mémoire, une puissance différente de celle des animaux, il est néanmoins plus parfait⁶⁰. D'où le nom de « pouvoir cogitatif ». Bien qu'il se trouve dans la partie sensitive, Thomas l'appelle la *raison particulière*, en ceci que son opération dans l'âme sensitive est semblable à celle de l'intellect dans l'âme intellectuelle : « il compare les intentions individuelles, tout comme la raison intellectuelle compare les intentions universelles⁶¹. » Le pouvoir cogitatif opère donc là où les opérations des sens et celles de l'intellect se rejoignent. Le processus cognitif étant un continuum, aux vues de l'Aquinate, il n'est pas surprenant qu'il existe ce point de rencontre entre une puissance sensitive qui appréhendent les intentions particulières et l'intellect qui appréhende les intentions universelles d'un même objet externe. « C'est que, écrit-il, la puissance sensitive, à son plus haut niveau, participe en quelque chose

⁵⁸ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4 ; *InDA II.13.397*.

⁵⁹ Thomas d'Aquin, *QDV* q.24 a.2.

⁶⁰ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78. a 4 ad 5.

⁶¹ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.78 a.4 ; *InDA II.13.396*.

de la puissance intellectuelle, chez l'homme, en qui le sens s'unit à l'intelligence⁶². » Ce qui n'est nullement le cas chez l'animal irrationnel, car ce dernier n'est pas doté de l'intellect et manque par le fait même la capacité à conceptualiser, à ranger les choses par leur nature commune. Thomas sépare la manière dont se comporte la cogitative et l'estimative respectivement chez l'homme et chez l'animal :

En effet, la cogitative saisit l'individu comme rangé sous une nature commune. Et cela lui est possible pour autant qu'elle est unie à la puissance intellectuelle dans le même sujet ; aussi connaît-elle tel homme pour autant que c'est tel homme, tel bois pour autant que c'est tel bois. L'estimative, quant à elle, ne saisit pas un individu selon qu'il se range sous une nature commune, mais seulement selon qu'il est le terme ou le principe d'une action ou d'une affection. Par exemple, la brebis connaît tel agneau non pas en tant qu'il est tel agneau, mais en tant qu'il est allaitable par elle ; et telle herbe, en tant qu'elle est sa nourriture [...] En effet, l'estimative naturelle est donnée aux animaux pour qu'ils s'ordonnent grâce à elle dans leurs actions propres, ou dans leurs passions, pour les rechercher ou les éviter⁶³.

Chez l'être humain, par conséquent, il y a comme un commerce entre le sens interne, qu'est la cogitative, et l'intellect. La capacité cogitative, même en tant qu'une puissance sensitive, va plus loin que les autres sens, à tel point qu'elle est capable de saisir l'individu sous une nature commune, certes sans saisir la nature commune elle-même. Car c'est le propre de l'intellect, et non celui du sens, quel que soit le niveau, d'appréhender la nature universelle des choses. Ce faisant, la cogitative prépare les phantasmes pour l'activité d'abstraction par l'intellect, et reçoit de l'intellect, « par une sorte d'affinité et de proximité avec la raison universelle [...], une sorte de débordement⁶⁴. » Cette rencontre, pour ainsi dire, entre les

⁶² Thomas d'Aquin, *InDA* II.13.398. Ailleurs, dans un écrit antérieur, Thomas est plus direct sur le fait que le pouvoir cogitatif se situe à la frontière des parties sensorielle et intellectuelle : « La puissance qui est appelée "cogitative" par les philosophes se situe aux confins de la partie sensible et de la partie intellectuelle, là où la partie sensible est en contact avec la partie intellectuelle. En effet, elle a quelque chose de la partie sensible : le fait de considérer des formes particulières ; et elle a quelque chose de la partie intellectuelle : le fait de mettre en rapport. Aussi se trouve-t-elle seulement chez les hommes. Et parce que la partie sensible est plus connue que la partie intellectuelle, puisque la détermination de la partie intellectuelle tire son nom du sens, comme on l'a dit, de même la mise en rapport par tout intellect est-elle appelée "cogitation". » *III Sent.* d.23 q.2 a.2 resp.1 ad 3.

⁶³ Thomas d'Aquin, *InDA* II.13.398.

⁶⁴ Thomas d'Aquin, *ST.* Ia, q.78 a.4. Cette assertion de Thomas, ainsi que celle citée précédemment, où Thomas dit que « la puissance sensitive, à son plus haut niveau, participe en quelque chose de la puissance intellectuelle, chez l'homme, en qui le sens s'unit à l'intelligence » (*InDA* II.13.398), paraît obscure et problématique. Comment se fait-il que l'intellect, dont Thomas lui-même dit qu'il doit être une puissance incorporelle, s'unisse à la puissance sensitive, laquelle est corporelle ? A premier vu, on a l'impression que Thomas ramène l'intellect à la corporalité.

pouvoirs sensoriels – notamment l’imagination et la cogitative dans lesquelles se trouvent les phantasmes – et le pouvoir intellectif est déterminant dans le processus cognitif. Elle permet la transformation des fromes ou espèces sensibles matérielles-particulières en espèce intelligible immatérielle-universelle par l’activité de l’intellect sur les phantasmes. Cette action marque la fin de la connaissance de la matière ou du singulier ou la connaissance sensible et le passage à la connaissance de la forme ou de l’universel ou la connaissance intellectuelle.

I.2. Transformation des espèces : de la forme particulière à la forme universelle

Rappelons le processus jusqu’ici : l’objet cognitif propage ses espèces dans un milieu, par l’intermédiaire duquel il en fait une empreinte dans les sens externes ; ceux-ci transmettent ces espèces et les intentions qu’elles comportent aux sens internes, notamment à la cogitative qui appréhende lesdites intentions et à la *phantasia* qui ensuite produit les phantasmes, ceux-ci étant des similitudes de l’objet extérieur qui fait l’impression dans les sens externes. Jusque-là on constate que, bien qu’ils jouent des rôles différents dans la cognition, les sens externes et les sens internes, selon Thomas d’Aquin, ont ceci en commun qu’ils sont tous organiques, c’est-à-dire qu’ils sont logés dans un organe corporel – le cerveau – et s’en servent. Par conséquent, bien qu’ils reçoivent intentionnellement et immatériellement la forme de l’objet matériel, cette forme-là reste toujours sensible, donc non-intelligible à l’intellect, parce qu’entachée, pour ainsi

Mais ce n’est pas ce qu’il entend en disant cela. De fait, pour l’Aquinat, explique Pasnau, ce qui requiert l’immatérialité ce n’est pas le raisonnement en tant que tel, mais plutôt la capacité à former des concepts universels. La puissance sensitive, par le biais de la capacité cogitative, participe au raisonnement (particulier et non universel, à travers la comparaison des conceptions individuelles, tel qu’on a relevé plus haut), mais non pas à la formation des concepts universels. Ainsi la cogitative « connaît-elle tel homme pour autant que c’est tel homme, tel bois pour autant que c’est tel bois. » (Thomas d’Aquin, *InDA* II.13.398). Si elle connaît les individus de telle façon, c’est qu’elle possède en quelque sorte des catégories (communes) appropriées (être humain, bois, etc.). C’est probablement ce que Thomas entend lorsqu’il parle de « débordement » et de « participation » depuis l’intellect vers la cogitative. C’est-à-dire l’intellect doit fournir la cogitative de ce cadre conceptuel, même si ce cadre n’est véritablement conceptuel, puisque la cogitative en est incapable. Voir Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, 254.

dire, de la matérialité. Dès lors, pour la rendre intelligible à l'intelligence qui ne peut recevoir que la forme absolument immatérielle, étant elle-même incorporelle et immatérielle, il faut qu'elle soit dépouillée de toute matérialité du phantasme qui l'enveloppe. Cette action de dépouillement, cette opération sélective, dont l'intellect lui-même est l'agent, Thomas la désigne sous le nom d'*abstraction*. Celle-ci est l'activité de l'intellect sur les phantasmes, dont le résultat est la production de quelque chose de nouveau – espèce intelligible, encore appelée la forme intelligible. Ainsi l'abstraction « est signifiée chez Thomas d'Aquin comme un certain passage d'un terme "*a quo*" [à partir duquel], le phantasme, à un terme "*ad quem*" [vers lequel], l'espèce intelligible, par un agent, "l'intellect agent"⁶⁵. » Plus précisément, « l'abstraction est simplement un processus d'attention sélective, par lequel l'intellect agent se concentre sur une chose (la forme seule) et met le reste entre parenthèses (les conditions matérielles particulières)⁶⁶. »

Thomas considère que chaque être humain est doté d'un seul intellect, mais cet intellect a deux parties : l'une active et l'autre passive. La partie active s'appelle l'intellect agent ou l'intellect actif (*intellectus agentis*) et la partie passive se nomme l'intellect possible ou l'intellect passif (*intellectus possibilis*). C'est l'intellect agent qui abstrait. Il agit sur les phantasmes et en abstrait l'espèce intelligible qu'il dépose dans l'intellect possible. Mais pourquoi l'intellect se divise-t-il en deux parties, se demandera-t-on ? Thomas avait fait face à une telle objection de la part de certains de ses contemporains, qui pensaient que l'intellect ne peut être qu'actif et jamais passif, et il a tenté d'en expliquer la raison en prenant appui sur Aristote. En effet, à l'objection selon laquelle l'intellect ne saurait être aucunement passif, Thomas répond en expliquant les diverses manières dont un être peut pâtir. Il existe, dit-il, trois manières dont un être peut pâtir : la première, c'est au sens strict ; la deuxième, en un sens

⁶⁵ Germaine Crompton, *L'espèce intelligible dans l'abstraction de l'intellect agent*, dans *La Somme de Théologie de Thomas d'Aquin* (Notre-Dame : Imprimerie de Notre-Dame, 1964), 13.

⁶⁶ Robert Pasnau, « Abstract Truth in Thomas Aquinas », dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, dir. Henrik Lagerlund (Londres et New York : Routledge, 2016), 44.

moins strict ; et la troisième, au sens absolument large. L'intellect pâtit de cette troisième manière, qui s'applique d'ailleurs à tout ce qui est altéré ou mû d'une manière ou d'une autre. Elle consiste, selon Thomas, à pâtir par « le seul fait d'être en puissance, et de recevoir l'acte auquel on était en puissance, sans que rien soit ôté. Et de cette façon, on peut dire que tout être qui passe de la puissance à l'acte pâtit, même lorsqu'il acquiert perfection⁶⁷. » L'intellect se perfectionne de cette manière parce que son opération concerne l'être universel. Or aucun intellect créé n'est en acte relativement à tout être universel, aux choses intelligibles, mais s'y rapporte comme la puissance à l'acte. D'où la fameuse métaphore de Thomas, prise d'Aristote, selon laquelle notre intellect est au commencement « comme une tablette de cire où il n'y a rien d'écrit⁶⁸. » Ce qui signifie simplement que nous comprenons d'abord en puissance ; ce n'est qu'après que nous comprenons en acte. Ainsi, puisque l'opération de notre intellect consiste aussi à pâtir d'une certaine manière (c'est-à-dire de manière à être perfectionné par ce dont il est en puissance – la nature/forme universelle), notre intellect est aussi une puissance passive. Bref, c'est parce qu'il est en puissance pour les choses intelligibles qu'il est appelé l'intellect possible⁶⁹.

Thomas défend aussi la nécessité d'un intellect agent face à des objections, notamment des platoniciens. En effet, Platon avait séparé la Forme, qu'il appelait « *Species* ou Idée », de la matière, et l'avait plantée dans un monde intelligible séparé. De sorte que la matière se rapporte à sa forme par participation. Au contraire, suivant Aristote, Thomas maintient que la forme ne subsiste pas en dehors de la matière. Cependant, cette forme, en tant qu'il est dans la matière, n'est pas intelligible en acte mais intelligible en puissance. Ainsi, pour les actualiser et les amener à l'intelligibilité en acte, il faut une puissance en acte. Car « rien n'est amené de la puissance à l'acte si ce n'est par quelque chose en acte [...] [Il faut] donc postuler un pouvoir

⁶⁷ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.79 a.2., dir. Albert Raulin, 695. L'explication des deux premières manières de pâtir se trouve également dans le même extrait.

⁶⁸ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.79 a.2., dir. Albert Raulin, 696 ; Aristote, *De anima* III 430a1.

⁶⁹ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.79 a.2 ; Aristote, *De anima* III 429a22.

du côté de l'intellect pour actualiser les choses intelligibles par l'abstraction des espèces des conditions matérielles. Et c'est pourquoi il faut poser un intellect agent⁷⁰. » L'intellect possible ne peut donc intelliger sans qu'il y ait au préalable l'opération abstractive de l'intellect agent, qui l'actualise en lui transférant l'espèce intelligible, abstraite du phantasme. Selon Thomas, « l'immatérialité de l'intellect possible ne suffit pas à la pensée s'il n'existe pas un intellect agent, qui actualise les choses intelligibles au moyen d'abstraction⁷¹. » Bref, l'intellect possible est passif parce qu'il est en puissance pour ses objets propres – les natures, ou les essences, ou la quiddité des choses. L'intellect agent, quant à lui, est actif parce qu'il agit comme une cause efficiente sur les phantasmes pour en abstraire la forme universelle des choses. Il en ressort de tout cela que, relativement à un même objet, les capacités de l'intellect agent et de l'intellect possible sont différenciées.

Car, par rapport à un même objet, la puissance active qui met l'objet en acte doit être un principe distinct de la puissance passive qui est modifiée par l'objet en acte. De la sorte, la puissance active est avec son objet dans le rapport d'un être en acte à un être en puissance, tandis que la puissance passive est, au contraire, dans le rapport d'un être en puissance à un être en acte⁷².

L'abstraction s'avère dès lors une opération incontournable dans le processus cognitif, donc dans la compréhension des réalités matérielles. Son implication dans la production de l'espèce intelligible et, pat suite, du concept – les deux représentations intellectuelles postulées par l'Aquinate –, est importante à souligner.

L'espèce intelligible

Selon Thomas d'Aquin, « les choses matérielles [sont] comprises dans la mesure où elles sont abstraites de la matière et des ressemblances matérielles, qui sont des phantasmes⁷³. »

⁷⁰ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.79 a.3 ; *ST. Ia*, q.79 a.4 ad 4 ; *S.T Ia*, q.84 a.5 ad 4 ; *QDA* q.4.

⁷¹ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.79 a.3.

⁷² Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.79 a.7.

⁷³ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1.

L'abstraction est nécessaire pour passer de la forme particulière (espèce sensible), que représentent les phantasmes, à la forme universelle (espèce intelligible) dans l'intellect. Etant donné que l'objet de la connaissance est proportionné à la puissance cognitive, l'objet de toute capacité sensorielle est la forme telle qu'elle existe dans la matière corporelle. Et parce que la matière est le principe individuant, chaque capacité de la partie sensorielle n'est cognitive que des particuliers. Or l'objet de l'intellect, la forme universelle, par laquelle l'intellect comprend la chose matérielle, doit être abstrait des conditions matérielles singulières dans les phantasmes (images sensibles). Ainsi Thomas écrit :

Il est propre [à l'intellect] de connaître une forme qui existe individuée dans une matière corporelle, mais non de connaître cette forme en tant qu'elle est dans telle matière. Or, connaître ce qui existe dans une matière individuelle, mais non en tant qu'elle existe dans telle matière, c'est abstraire de la matière individuelle la forme que représentent les images. Et c'est pourquoi on doit dire que notre intellect connaît les réalités matérielles en les abstrayant des images⁷⁴.

D'après l'Aquinate, en effet, l'abstraction se produit de deux façons : La première, par composition et division, comme lorsque nous comprenons qu'une chose n'est pas une autre ou qu'elle en est séparée. La seconde, au moyen d'une considération simple, comme lorsque nous pensons à une chose sans considérer du tout un autre⁷⁵. C'est de cette seconde manière, dit Thomas, que notre intellect abstrait de la forme singulière la forme universelle. Pour l'illustrer, Thomas note que l'on peut considérer la couleur (qualité sensible individuelle) d'une pomme sans considérer du tout la pomme elle-même, c'est-à-dire sa nature universelle. De même, la pomme peut être considérée sans que l'on prête attention à sa couleur et ses caractéristiques sensibles.

Car la pomme ne fait pas partie de la nature (*ratione*) de la couleur, et rien n'empêche donc de comprendre la couleur sans rien comprendre de la pomme. De même, je dis que ce qui concerne la nature de l'espèce de toute chose matérielle (d'une pierre, d'un être humain ou d'un cheval, par exemple) peut être envisagé sans les principes individuels [la couleur, la taille, par exemple], qui n'appartiennent pas à la nature de l'espèce. Et c'est abstraire l'universel du particulier, ou d'une espèce

⁷⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1.

⁷⁵ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1.

intelligible des phantasmes : considérer la nature (*naturam*) de l'espèce sans considérer les principes individuels qui sont représentés par les phantasmes⁷⁶.

Selon Thomas d'Aquin, cette manière d'abstraire est absolument fiable et sans fausseté, étant donné que l'intellect abstrait, non à partir des choses qui sont abstraites (telle la Forme/Idée platonicienne séparée de la matière), mais à partir des choses qui ne sont pas abstraites en réalité, à partir des corps composés de forme et de matière, telle la pomme qui subsiste dans sa matière avec toutes ses propriétés individuelles et non séparée d'elle⁷⁷. En disant cela, d'ailleurs, Thomas justifie sa position selon laquelle l'espèce intelligible ou la forme universelle, résultant de l'abstraction, est une véritable forme ou la quiddité de la réalité matérielle, établissant ainsi un pont entre la pensée et la réalité. Celle-ci n'a qu'un autre mode d'exister dans l'intellect (être intentionnel – *esse intentionale*), différent de la manière dont elle existe dans la matière (être naturel – *esse naturale*). Dans la nature, et dans les sens, la forme a une existence matérielle-singulière ; or, dans l'intellect, la même forme a une existence immatérielle-universelle⁷⁸.

En outre, comme toute autre espèce et le phantasme, l'espèce intelligible, déposées dans l'intellect possible par l'intellect agent, est la similitude de l'objet extérieur. Toutefois, alors que les autres espèces et les phantasmes sont les similitudes des individus, c'est-à-dire des ressemblances matérielles, l'espèce intelligible est la ressemblance immatérielle de la nature spécifique des individus. Ainsi, ce n'est nullement la même forme qui se trouvait dans les phantasmes, ni les phantasmes eux-mêmes, qui est numériquement transférée dans l'intellect possible⁷⁹. Il se produit plutôt une sorte de transformation des espèces dont le résultat est une forme nouvelle. Thomas explique comment cela se produit :

⁷⁶ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 1., trad. Robert Pasnau, 159.

⁷⁷ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 1.

⁷⁸ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 1.

⁷⁹ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 3., dir. Albert Raulin, 743-744 : « ...mais cela ne signifie pas qu'une même forme, qui était d'abord dans les images [*phantasmata*], se trouve ensuite dans l'intellect possible à la manière dont un corps, pris dans un lieu, est transporté dans un autre. »

L'intellect agent illumine les phantasmes et en abstrait les espèces intelligibles. Les phantasmes sont *illuminés*, car de même que la partie sensorielle de l'âme acquiert une force plus grande à cause de son union à la partie intellectuelle, de même les phantasmes, par la vertu de l'intellect agent, sont préparés à ce que des concepts intelligibles en soient abstraits. L'intellect agent *abstrait* les espèces intelligibles des phantasmes dans la mesure où, grâce au pouvoir de l'intellect agent, nous sommes capables de prendre en considération la nature des espèces sans les conditions individuelles. Ces ressemblances éclairent l'intellect possible⁸⁰.

On peut remarquer à ce stade que le passage de la forme particulière à la forme universelle par l'abstraction implique un changement dans la direction de causalité. Comme l'explique Eleonore Stump à juste titre, en amont de l'abstraction, la direction de causalité va de l'objet matériel jusqu'à la production des images dans la *phantasia*. C'est-à-dire, la réalité externe agit comme une cause efficiente pour faire une empreinte de son espèce sensible dans un milieu, qui à son tour agit avec la même efficiente causalité sur un organe de sens approprié du sujet connaissant, lequel organe à son tour agit comme une cause efficiente sur la *phantasia* pour générer les phantasmes. A partir de cet instant, la direction de causalité se renverse dans le processus cognitif. C'est plutôt l'intellect qui agit avec une efficiente causalité sur les phantasmes pour en isoler ce qui l'intéresse, son objet propre – la quiddité ; car la *phantasia*, encore moins les phantasmes, ne peut agir avec une telle causalité sur l'intellect⁸¹. L'intellect initie donc une nouvelle séquence causale pour mener le processus à terme. Ceci nous ramène, à titre de rappel, aux deux principes de la connaissance : le principe matériel (espèce sensible), qui est celui de la connaissance sensible, et le principe formel ou immatériel (espèce intelligible), principe de la connaissance intellectuelle⁸². Reste à savoir quelle relation l'intelligence entretient avec l'espèce intelligible et la chose.

⁸⁰ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 4.

⁸¹ Voir Eleonore Stump, « The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species », dans *Cambridge Companion to Ockham*, dir. Paul Vincent Spade (Cambridge : Cambridge University Press, 1999), 172 ; Stump, *Aquinas*, 263-264.

⁸² Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.3.

En effet, l'espèce intelligible est le principe d'intellection puisque c'est elle qui actualise l'intellect, c'est-à-dire qui le met en mouvement et engage son attention vers un objet connaissable. Elle est le principe d'action de l'intellect, raison pour laquelle elle est considérée par l'Aquinatense comme le terminus *a quo* de la connaissance intellectuelle. En tant qu'un principe d'action et la similitude de la chose hors de l'esprit, la *species intelligibilis* est un moyen par lequel l'intellect parvient à la saisie de cette chose-là. C'est essentiellement cela le rapport qu'elle entretient avec l'intellect : être le moyen d'intellection (*id quo intelligitur*) pour l'intellect et non pas l'objet ultime de l'intelligence, ce que l'intellect saisit (*id quod intelligitur*)⁸³. On voit clairement que les espèces intermédiaires, en tant que similitudes matérielles (dans les sens) et immatérielles (dans l'intellect), jouent les mêmes rôles, mais en fonction de la puissance cognitive impliquée : être les moyens par lesquels les réalités extraméntales sont perçues et connues, des véhicules par lesquelles celles-ci atteignent nos appareils cognitifs. Ainsi, tout comme les pouvoirs sensoriels connaissent, non les espèces sensibles mais la réalité matérielle, de même l'intellect connaît-il la chose et non l'espèce intelligible⁸⁴. De la sorte, l'objet ultime de la connaissance, sensible et intellectuelle, est la réalité matérielle singulière. Seulement qu'à l'égard de cette même réalité (un composé forme-matière), les sens ont pour objet les qualités singulières (côté matériel de la réalité), l'intellect, la quiddité (côté immatériel/universel de la réalité). Dans la perspective thomastique, il est d'importance capitale de ne pas exclure de la connaissance cette référence à la chose même, car cela reviendrait à l'erreur des platoniciens, ou pire encore au subjectivisme Sophistes⁸⁵.

Toutefois, Thomas admet que l'espèce intelligible peut être un objet secondaire de l'intelligence dans un seul cas particulier : lorsque l'intellect réfléchit sur lui-même, c'est-à-dire sur ses propres réflexions. Car notre intellect a une capacité d'autoréflexion. En dehors de

⁸³ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2.

⁸⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2.

⁸⁵ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.2 ; voir Joseph Moreau, *De la connaissance selon saint Thomas d'Aquin* (Paris : Beauchesne, 1976), 63.

cela, ce qui est premièrement connu, c'est la réalité extérieure dont l'espèce intelligible est la ressemblance⁸⁶. La capacité d'autoréflexion fait défaut aux puissances sensibles. D'où cette caractéristique différentielle, parmi d'autres, entre l'espèce intelligible et l'espèce sensible : cette première, dans un cas d'autoréflexion, peut devenir l'objet de l'intelligence. Or l'espèce sensible n'est jamais l'objet des sens. Soulignons, d'ailleurs, qu'à la différence de l'espèce sensible, la réception de l'espèce intelligible ne se fait pas dans un organe corporel et par le fait même ne dépend pas de modifications matérielles dans un tel organe. L'intellect étant entièrement immatériel, la ressemblance (espèce intelligible) d'une réalité y est reçue selon le mode de l'intellect (absolument immatériel), et non selon le mode de la réalité (matériel)⁸⁷.

Cependant, même avec la présence de l'espèce intelligible dans l'intelligence possible, la réalité extramentale ne serait pas entièrement comprise si le processus s'arrêtait là. Il faut que l'intellect puisse définir la réalité telle qu'elle est, dans sa nature, en lui donnant un nom. Le processus ne s'arrête donc pas à la production de l'espèce intelligible. Comme mentionné précédemment, la réception de l'espèce intelligible se veut le tout début (*terminus a quo*) de l'acte de connaître intellectuellement. Avec elle, sans doute, l'intellect est en possession de ce qui lui permet de procéder aux autres opérations qui lui sont propres, notamment la conceptualisation. Avec elle, l'intellect possible sort de la puissance et entre pleinement en acte de connaître. Voyons ce que c'est que ce dernier élément nécessaire pour la connaissance intellectuelle de la chose.

⁸⁶ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.85 a.2 ; « L'intelligence en effet peut se réfléchir sur elle-même et se connaître elle-même. » Thomas d'Aquin, *SCG* IV, 11 ; « L'intellect se connaît lui-même, comme il connaît les autres choses. » Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.87 a.1.

⁸⁷ Voir Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.85 a.5 ad 3.

Le concept

Après avoir été actualisé par l'espèce intelligible, l'intellect possible procède nécessairement à la formation de ce que Thomas appelle l'« intention intellectuelle » (*intentio intellecta*), le concept/la conception (*conceptus/conceptio*), la parole intérieure, ou encore le verbe mentale (*verbum mentis*)⁸⁸. À cet effet, Thomas écrit : « L'intellect, informé par l'espèce intelligible qui répond à la réalité, forme en soi-même, par l'exercice de son acte, une certaine intention de cette réalité. Cette intention est la raison de la chose ; elle-même signifiée par la définition⁸⁹. » Cette intention, en plus d'être ce qui permet à l'intellect de définir ou connaître la réalité matérielle lorsque celle-ci est présente, est également ce qui lui permet de la connaître même lorsqu'elle est absente, cela certes en collaboration avec l'imagination ou la *phantasia*⁹⁰. La connaissance intellectuelle dès lors implique la présence de la forme intelligible (espèce intelligible), ainsi que l'intention (concept) de la réalité en question dans l'intellect. D'où la définition thomasienne de la connaissance comme la présence de l'objet connu dans le sujet connaissant, ou l'assimilation du sujet à l'objet, puisque l'intellect connaissant prend en quelque sorte la forme (similitude) de l'objet connu et fait un avec elle⁹¹.

Le concept, comme les espèces et les phantasmes, est, lui aussi, la similitude de la chose extérieure. C'est en fin par ce concept que l'intellect se rapporte à la chose et qu'il le connaît véritablement dans sa nature spécifique. Thomas le dit clairement : « ... le concept intellectuel est ordonné à la chose comprise comme sa fin, dans la mesure où l'intellect en forme sa

⁸⁸ Pour des belles analyses de la notion du concept chez l'Aquinate, voir Bernard Lonergan, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin* (Paris : Beauchesne, 1966) ; Yves Floucat, *L'intime fécondité de l'intelligence : Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin* (Paris : Téqui, 2001) ; Pasnau, *Theories*, 256-270.

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *SCG I*, 53.

⁹⁰ Thomas souligne, certes, que cette collaboration ne se fait pas comme égal à égal. L'intellect est une puissance supérieure et a donc « ceci de plus qu'il s'empare de la chose en tant que séparée des conditions matérielles sans lesquelles elle ne peut exister dans la réalité : ce qui ne pourrait se faire si l'intellect ne formait en soi l'intention susdite. » Thomas d'Aquin, *SCG I*, 53.

⁹¹ « Toute connaissance a lieu par l'assimilation du connaissant au connue. » Thomas d'Aquin, *QDV* q.8 a.5 ; « L'intelligence est une forme qui revêt toutes les formes intelligibles. » *InDA* III.13.789 ; « La chose comprise doit être dans celui qui comprend et ne doit faire qu'un avec lui. » *De Pot* q.9 a.5 ; *QDV* q.8 a.6. Toutefois, cette identification formelle du connaissant et du connu ne doit pas être prise au sens littéral. Nous y reviendrons dans les chapitres à venir.

conception afin de connaître la chose comprise⁹². » Il en donne plus de détails ailleurs : « ... l'espèce intelligible, forme de l'intellect et principe de l'intellection, est une similitude de la chose extérieure, il s'ensuit que l'intellect forme une intention semblable à cette chose [...] L'intention, objet de l'intellection, étant semblable à quelque réalité, il en résulte que l'intellect, en formant cette intention, comprend cette réalité⁹³. »

Le concept se distingue dès lors de la chose comprise, de l'espèce intelligible et de l'acte même de compréhension. Il constitue avec ces trois éléments les quatre choses auxquelles le sujet connaissant a une relation⁹⁴. Il se démarque de la chose comprise parce que celle-ci est parfois en dehors de l'intellect ; or le concept lui-même n'a son existence que dans l'intellect, et se rapporte à la chose comprise comme son terme. Il diffère d'ailleurs de l'espèce intelligible, étant donné que celle-ci est la forme qui actualise l'intellect et déclenche l'action de formation du concept lui-même. Il est enfin différent de l'acte de l'intellect parce qu'il est le produit de cet acte, le terme de l'acte d'intellection ; il ne peut donc pas être la même chose que l'acte qui l'engendre⁹⁵. Ainsi, il y a comme trois moments dans la dynamique de la connaissance intellectuelle : 1) l'intellect agent extrait l'espèce intelligible des phantasmes ; 2) puis celle-ci actualise l'intellect possible ; 3) enfin l'intellect possible engendre le concept ou le *verbum mentis* par lequel la chose réelle est connue⁹⁶. De la sorte, de même que l'espèce intelligible, en tant que principe (formel) d'action de l'intellect, est le terminus *a quo* de la connaissance intellectuelle, de même le concept en devient le terminus *ad quem*. Thomas dit ce qui suit à ce propos : « Cette intention d'ordre intellectuel étant comme le terme de l'opération intellectuelle ne saurait se confondre avec l'espèce intelligible qui actualise l'intellect et qu'on doit considérer

⁹² Thomas d'Aquin, *De Pot* q.8 a.1.

⁹³ Thomas d'Aquin, *SCG* I, 53 ; *De Pot* q.8 a.1.

⁹⁴ Thomas d'Aquin, *De Pot* q.8 a.1.

⁹⁵ Thomas d'Aquin, *De Pot* q.8 a.1. Signalons que tous les scolastiques ne partageaient pas ce point de vue que le concept diffère de l'acte de connaître. Guillaume d'Ockham en est un. Nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

⁹⁶ Voir David Piché, « La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin », dans *Philosophies de la connaissance*, dir. Robert Nadeau (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2016), 86.

comme le principe de l'opération intelligible, bien que toutes deux, intention et espèce, soient des similitudes de la réalité atteinte par l'esprit⁹⁷. »

Il faut attirer l'attention sur un point capital ressortant de cet extrait, un point qui est d'ailleurs omniprésent dans la noétique de l'Aquinate : il s'agit de la position de Thomas quant au rapport qu'entretiennent l'espèce intelligible et le concept avec l'intellect. Comme nous aurons pu le constater, Thomas affirme sans ambages que toutes deux, intention (concept) et espèce, sont, non pas la réalité atteinte, c'est-à-dire connue, par l'esprit, autrement dit par l'intellect, mais plutôt des similitudes de la réalité connue. C'est dire que l'intellect ne les perçoit pas, malgré leur présence dans l'intellect. L'Aquinate y revient à maintes reprises, écartant ainsi des questions critiques potentielles, notamment celle de savoir si notre esprit connaît les représentations mentales des réalités externes ou ces dernières par le biais de représentations⁹⁸.

Au terme du traitement intellectuel des similitudes immatérielles, nous arrivons à donner un nom à une réalité extérieure et à la définir dans sa nature intime. De plus, de même qu'il se forme un concept de la chose extérieure, de même lorsqu'il se comprend lui-même, l'intellect se forme un concept de ce qui est exprimé oralement. Ainsi le concept mental correspond à la parole, et cette parole, écrite ou prononcée, signifie notre concept. « L'énoncé

⁹⁷ Thomas d'Aquin, *SCG I*, 53.

⁹⁸ Il importe, néanmoins, de relever qu'on trouve dans certaines des premières œuvres de Thomas quelques assertions qui donnent crédits à de telles questions. La suivante où il semble dire que le concept mental est l'objet premier de la connaissance en est un exemple : « Ce qui est l'objet premier et direct dans l'acte de comprendre est quelque chose que l'intellect conçoit en lui-même de la chose comprise, que ce soit une définition ou une proposition selon les deux opérations de l'intellect mentionnées dans *De Anima*, III. Or, ce concept de l'intellect s'appelle la parole intérieure et est signifié au moyen de la parole. » Thomas d'Aquin, *De Pot* q.9 a.5. De même, dans son *Commentaires aux Sentences*, il paraît suggérer que l'espèce intelligible est l'objet premier de la connaissance lorsqu'il dit ceci : « Il faut savoir, néanmoins, qu'une chose est dite intellectuellement connue de deux manières, tout comme une chose vue. Car il y a *une première chose vue*, qui est *une espèce de la chose visible* existant dans la pupille, qui est aussi l'achèvement de celui qui voit et la source de la vision et la lumière intermédiaire de la chose visible. Et il y a *une deuxième chose vue*, qui est *la chose elle-même en dehors de l'âme*. De même, *la première chose intellectuellement connue est la ressemblance de la chose*, dans l'intellect, et *la seconde chose intellectuellement connue est la chose elle-même*, qui est intellectuellement connue à travers cette ressemblance. » Thomas d'Aquin, *I Sent.* d.35, q.1, a.2. C'est nous qui mettons certains fragments en italique, afin qu'ils soient mis en relief). Nous reviendrons sur ces questions dans les prochains chapitres.

extérieur ne signifie ni l'intellect lui-même, ni l'espèce intelligible, ni l'acte de l'intellect, mais le concept de l'intellect au moyen duquel il se rapporte à la chose⁹⁹. » Ailleurs Thomas explique plus en détail ce que signifie le concept par analogie à la génération de la Seconde Personne de la Sainte Trinité :

J'appelle ici objet d'intellection ce que l'intelligence conçoit en elle-même [concept] de la chose qu'elle connaît. Ce "concept" n'est en nous ni la réalité perçue, ni la substance de l'intelligence, mais une certaine similitude que l'intelligence conçoit de la chose connue, similitude qui se trouve signifiée par des paroles extérieures ; d'où le nom donné à ce concept lui-même de *verbe intérieur*, que traduit une parole (ou verbe) extérieure. Que ce concept ne soit pas en nous la réalité même que saisit l'intelligence, c'est évident, car c'est une chose que de connaître telle réalité, c'en est une autre que d'en connaître le concept ; ce que fait l'intelligence en réfléchissant sur sa propre opération. Autres donc sont les sciences des choses, autres celles des concepts¹⁰⁰.

On voit nettement par-là que le concept n'est pas du tout ce que l'intellect connaît, et que ce que celui-ci saisit c'est la réalité extérieure à laquelle se rapporte le concept. ; d'où la distinction entre les sciences des choses ou les sciences naturelles, ou encore les sciences de l'individuel, qui s'intéressent aux objets matériels concrets, et les sciences des concepts ou les sciences de l'universel, comme la logique. Le concept existe dans l'intelligence aussi longtemps que celle-ci l'entretient et que dure l'acte de pensée. Son existence, qui consiste à être intelligé ou pensé, est donc purement intentionnelle plutôt que naturel : « Puisque le verbe intérieur est ce qui est pensé, et que cela n'est en nous que lorsque nous pensons en acte, le *verbe* intérieur requiert toujours une intelligence dans son acte, qui est celui de penser¹⁰¹. »

Avec l'intention intellectuelle ou le concept donc, l'intellect appréhende la quiddité de la chose réelle. La quiddité, du latin *quidditas*, est un terme technique employé par l'Aquinate pour désigner « ce que c'est que d'être une telle chose [*quod quid est*, qui est sa version latine

⁹⁹ Thomas d'Aquin, *De Pot* q.8 a.1 ; *De Pot* q.9 a.5.

¹⁰⁰ Thomas d'Aquin, *SCG* IV, 11.

¹⁰¹ Thomas d'Aquin, *QDV* q.4 a.1 réponse à l'objection 1.

du grec *to ti esti* d'Aristote]¹⁰². » Plus précisément, la quiddité signifie pour Thomas « cette forme d'une chose qui la place dans une *espèce* ou un genre plutôt que dans une autre, sa nature ou son essence¹⁰³. » C'est pourquoi il affirme qu'« on connaît ce qu'est une chose lorsque sa quiddité est comprise¹⁰⁴. » L'appréhension de la quiddité est ce que Thomas appelle « la première opération de l'intellect ». C'est l'opération dont l'objet est l'essence des individuels et par laquelle nous reconnaissons et catégorisons les objets du monde autour de nous. De plus, elle est désignée par l'Aquinate comme « la connaissance des non-complexes » ou « la connaissance in complexe », puisqu'elle est un acte cognitif non-propositionnel, par opposition à « la connaissance des complexes » ou « la connaissance complexe », qui est composée des propositions et que Thomas nomme « la seconde opération de l'intellect ». Cette deuxième opération consiste en ce que Thomas appelle « composition et division ». Elle se produit par suite de la première opération, comme l'explique Stump, lorsque l'intellect, après avoir appréhendé la nature universelle ou les propriétés d'une chose et en avoir formé le concept, réunit ces appréhensions et les divise pour former des « complexes » ou des propositions affirmatives ou négatives, ou des jugements propositionnels¹⁰⁵. La seconde opération de l'intellect aboutit en fin au raisonnement, lequel devient la troisième et dernière de ce genre d'opération. Cela est manifeste dans cet extrait où Thomas résume succinctement les opérations de l'intellect :

¹⁰² Norman Kretzmann, « Philosophy of Mind », dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, dirs. Norman Kretzmann et Eleonore Stump (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), 142. Dans *InDA* III.8.705-706 et 712-713 Thomas d'Aquin explique : « Les quiddités des choses sont autres choses que les choses seulement *per accidens*. Par exemple, la quiddité d'un homme blanc n'est pas la même qu'un homme blanc, car la quiddité d'un homme blanc ne contient en elle que ce qui appartient à l'*espèce humaine*. Mais ce que j'appelle un homme blanc a en lui plus que ce qui appartient à l'espèce humaine... En rapport avec toutes les choses qui ont une forme dans la matière, la chose et son ce que c'est qu'être une telle chose ne sont pas entièrement les mêmes : Socrate n'est pas son humanité... L'intellect a la connaissance de [l'universel et de l'individuel], mais de manières différentes. Car il a la connaissance de la nature des espèces, ou de ce que c'est qu'être une telle chose, en s'y étendant directement ; il a cependant la connaissance de l'individuel lui-même par une sorte de réflexion, dans la mesure où elle retourne aux phantasmes d'où les espèces intelligibles sont abstraites. »

¹⁰³ Stump, *Aquinas*, 264.

¹⁰⁴ Thomas d'Aquin, *III Sent.* d.23 q.1 a.2 resp.

¹⁰⁵ Voir Stump, *Aquinas*, 266 ; voir Thomas d'Aquin, *InDA* III.11.746-760.

L'intellect humain n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité ; il en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité qui est l'objet premier et propre de l'intellect, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être qui entourent l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, il est nécessaire à l'intellect d'unir les éléments connus, ou de les séparer, et ensuite, de cette composition ou division, de passer à une autre, ce qui est raisonner¹⁰⁶.

Il vaut la peine de souligner que l'Aquinate a soin de préciser où se trouve la vérité ou la fausseté dans les deux opérations de notre intelligence. Selon lui, le vrai ou le faux ne se trouve jamais dans la première opération, l'appréhension de la *quidditas* ou de l'essence des choses, qui correspond à la formation du concept des réalités. Le concept formé est signifié par une parole extérieure, un mot simple. Il ne peut y avoir de vérité ni de fausseté dans un mot simple, un non-complexe, par exemple « homme ». La vérité ou la fausseté se trouve plutôt dans un complexe, c'est-à-dire une proposition (composée d'un ensemble des mots), dont la formation constitue la deuxième opération intellectuelle – la composition (affirmation d'une proposition) et la division (négation d'une proposition). Le vrai ou le faux est donc caractéristique de la deuxième opération de l'intelligence. À titre d'exemple, par la deuxième opération, l'intelligence peut affirmer que « c'est homme est Socrate » ou nier cette affirmation en disant que « c'est homme n'est pas Socrate ». L'une (affirmation) ou l'autre (négation) doit être vraie ou fautive, sinon il y aura une contradiction. Citons Thomas d'Aquin :

...l'opération de l'intellect est double. L'une comprend les quiddités simples des choses : cette opération est appelée par les philosophes la « formation » ou la « simple intelligence » ; à cette intelligence correspond un mot simple signifiant cette simple intelligence. De même que, dans un mot simple, on ne trouve pas de vérité ou de fausseté, de même donc [n'en trouve-t-on pas] dans cette opération de l'intellect. De même donc qu'on ne concède pas ni ne nie un mot simple parce qu'il n'y a pas en lui de vérité ni de fausseté, de même l'intellect ne donne-t-il pas son assentiment ou son opposition selon cette opération de l'intellect [...]. Dans une autre opération, par laquelle l'intellect compose et divise, et dans laquelle se trouve déjà du vrai et du faux, comme dans l'énonciation. Pour cette raison, l'intellect donne son assentiment ou s'oppose par cette opération, comme une énonciation est aussi concédée ou repoussée¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.5.

¹⁰⁷ Thomas d'Aquin, *III Sent.* d. 23 q.2 a.2 resp.

Qu'il nous suffise de signaler ici que la deuxième opération de l'intellect sort du cadre de la présente étude. Notre attention ne porte que sur la première opération : l'appréhension intellectuelle de la réalité matérielle. Une question dès lors se pose à ce stade : puisque l'Aquinat a réparti le travail entre les sens et l'intellect dans la dynamique cognitive – comme nous aurons pu le constater jusqu'ici –, les sens ayant pour objet la connaissance du singulier et l'intellect l'appréhension de l'universel, cela veut-il dire que l'intellect ignore les réalités singulières, d'autant plus que les choses autour de nous existent en tant que singulières ? La prochaine section se penche sur cette question.

I.3. La connaissance de l'individuel : retour aux images sensibles

À l'évidence, on trouve, tant dans ses œuvres théologiques que dans ses commentaires aristotéliens, des questions spéciales que Thomas consacre au problème de l'intellection du singulier. En effet, dans le contexte historique qui était le sien, certains penseurs antérieurs à lui, notamment ceux de la première moitié du XIII^e siècle, avaient considéré le problème. Saint Albert le Grand, Alexandre de Halès et saint Bonaventure, par exemple, soutenaient, chacun à sa manière, la non-intellection du singulier ou, sous sa forme positive, l'intellection universelle du singulier¹⁰⁸. Ils doutaient que l'intellect humain pouvait atteindre le réel individuel. Cependant, comme le fait remarquer Camille Bérubé, et cela à juste titre, que « l'opposition mal résolue entre l'objet et le mode de la connaissance crée une ambiguïté inconfortable¹⁰⁹. » Car « la question : est-ce que l'intellect connaît le singulier ? [porte] implicitement sur le mode

¹⁰⁸ Voir Camille Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age* (Montréal/Paris : PUM/PUF, 1964), 24-38. Selon Bérubé, cependant, l'expression « intellection universelle du singulier » était impropre, puisqu'elle impliquait « une négation radicale ou équivalente de l'intellection du singulier. Parler d'intellection universelle du singulier, c'est associer des termes de prime abord insociables, tout comme parler d'une connaissance singulière de l'universel. » Bérubé, 43.

¹⁰⁹ Bérubé, 43.

et non sur le fait de la connaissance du singulier¹¹⁰. » Thomas d'Aquin, à son tour, est confronté par le problème intellectuel de l'individuel matériel et y accorde une importance considérable.

Contrairement à ses prédécesseurs susmentionnés, Thomas croit bien que l'intellect peut connaître les réalités singulières. Cependant, l'intelligence ne les appréhende pas de la même façon qu'elle saisit l'universel ou l'essence ou la quiddité, qui est son objet propre et premier, abstrait des choses singulières et jamais d'ailleurs. Comme il l'explique, « par définition, l'essence de la pierre existe en telle pierre, l'essence du cheval existe en tel cheval, et ainsi du reste. Par suite, la nature de la pierre, ou de quelque autre réalité matérielle, ne peut être parfaitement et vraiment connue que dans la mesure où on la connaît comme existant dans le particulier¹¹¹. » Ainsi, manifestement, l'intellect a un accès direct à la nature des individuels en tant que son objet primaire, mais il n'a pas cet accès direct aux individuels eux-mêmes, ceux-ci étant faits de la matière qui est le principe individuant et l'objet direct des sens. De la sorte, pour atteindre le particulier, l'intellect est obligé de passer par les sens en y retournant, plus précisément en retournant aux phantasmes, à partir desquels il extrait son objet, la quiddité. C'est la fameuse doctrine de « *conversio ad phantasmata* » (retours/conversion aux phantasmes ou images sensibles). Ainsi, selon Thomas d'Aquin, l'intellect connaît les choses singulières de manière indirecte, puisqu'il doit retourner aux images sensibles afin de les saisir dans leur singularité. Cette manière de saisir le réel singulier est ce que les commentateurs désignent sous le nomme d'*intellection indirecte du singulier*, qui est une invention de l'Aquinat.

¹¹⁰ Bérubé, 53. Voir pp. 53-64 pour plus d'analyse textuelle à propos de la connaissance humaine du singulier chez l'Aquinat. En effet, pour saisir la totalité de la conception thomiste de l'intellection de l'individuel, il importe de considérer le rôle de la puissance cognitive, dont nous avons mis quelques-uns à l'évidence dans la première section. Comme le note Bérubé, « pour en saisir toute la portée, il faudrait replacer cette théorie [l'intellection indirecte du singulier matériel] dans la texture générale de la philosophie thomiste et montrer en particulier le rôle de la cogitative dans l'activité humaine. De nombreux commentateurs modernes se sont livrés à cette étude et ont redécouvert ce *sens oublié* et son rôle dans la connaissance de l'individuel [...] Ces auteurs signalent le rôle primordial de cette *ratio particularis* dans la connaissance de l'individuel et concret aussi bien que dans la connaissance de l'universel [...] Au lieu de terminer son action, comme l'estimative de l'animal, à l'action à faire ou éviter, elle appréhende l'individu, en tant qu'existant sous une nature commune, en tant que son objet n'est pas seulement le singulier tel qu'il tombe sous les sens particuliers, mais aussi, d'une certaine façon, l'universel. » Bérubé, 60-61.

¹¹¹ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.7.

Notre intelligence ne peut connaître directement et premièrement le singulier dans les réalités matérielles. En voici la raison : ce qui les fait singulières, c'est la matière individuelle ; or, notre intelligence connaît en abstrayant l'espèce intelligible de cette matière [...]. Ce qui est connu par cette abstraction, c'est l'universel. Notre intelligence ne connaît donc directement que l'universel. Mais indirectement, et par une sorte de réflexion, elle peut connaître le singulier [...]. Même après avoir abstrait les espèces intelligibles, elle ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images ; et c'est en ces images qu'elle connaît les espèces intelligibles. Ainsi donc, elle connaît directement l'universel au moyen de l'espèce intelligible, et indirectement les singuliers d'où proviennent les images¹¹².

Soulignons, cependant, que cette « *reversio ad phantasmata* » ne doit pas être comprise comme un retour au sens temporel. Ainsi que l'explique Dominik Perler, en effet, une personne ne saisit pas dans un premier temps la forme universelle et ensuite l'individuelle. Elle connaît plutôt l'individuel en formant une espèce intelligible et en s'occupant en même temps du phantasme. Il y a donc une utilisation simultanée des moyens cognitifs, en l'occurrence l'espèce intelligible et le phantasme, sur le plan intellectuel et sensoriel¹¹³.

Il en ressort que l'intellect est capable d'appréhender l'universel, ainsi que le singulier – quoiqu'indirectement. Les sens, quant à eux, sont condamnés à ne connaître que le particulier. Qu'est-ce qui explique cela ? Eh bien, Thomas répondra en effet que c'est parce qu'« une faculté supérieure possède la capacité d'une faculté qui lui est inférieure, mais sous un mode plus élevé. C'est pourquoi la réalité connue par le sens sous un mode matériel et concret (ce qui est connaître directement le singulier), est connue par l'intelligence sous un mode immatériel et abstrait : ce qui est connaître l'universel¹¹⁴. » Ainsi le mode de connaître de l'intellect lui permet de connaître directement ce qui lui est propre (la nature) et indirectement ce qui est propre aux sens (le singulier). On retrouve cette même idée au Livre III de *Sentencia libri De Anima*, où Thomas parle de la nécessité d'une puissance (cognitive) capable de distinguer le

¹¹² Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.86 a.1 ; q.85 a.5 ad 2.

¹¹³ Voir Dominik Perler, « Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives », *Topoi* 19, n° 2 (2000) : n.23 ; voir aussi Kretzmann, « Philosophy of Mind », 142 ; Eleonore Stump, « Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition », *Revue internationale de philosophie* 52 (1998) : 303.

¹¹⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.86 a.1 ad 4 ; q.84 a.1 ad 2 ; ailleurs : « Ce que peut la puissance inférieure, la puissance supérieure le peut aussi. » *QDV* q.8 a.6 ad 1 ; *QDV* q.10 a.5.

singulier de son être même ; par exemple, distinguer la chair de son être, de ce que c'est que la chair. Pour ce faire, cette puissance doit être à mesure de saisir aussi bien l'être ou la nature de la chair dans son universalité, que ses propriétés singulières, quoique de manière différente. Cette puissance n'est autre que l'intelligence humaine. L'explication proposée par l'Aquinate, où il prend la connaissance de la chair à titre d'exemple, mérite d'être citée dans toutes ses détails :

[La connaissance de la chair] se produit de deux manières. D'une manière, de sorte que la chair même et la quiddité de la chair sont connues par des puissances tout à fait différentes l'une de l'autre : par exemple, en sorte que la quiddité de la chair soit connue par la puissance intellectuelle et la chair par la puissance sensitive. Cela se produit quand l'âme connaît par soi le singulier et connaît par soi la nature de l'espèce. De l'autre manière, de sorte que la chair et ce que c'est que la chair soit connus autrement, non pas qu'il s'agisse de puissances distinctes, mais qu'on connaisse la chair et ce qu'elle est avec une seule et même puissance, quoique de manières distinctes : c'est ce qui arrive nécessairement quand l'âme compare l'universel au singulier. [En effet], nous ne pourrions connaître la comparaison de l'universel au singulier, s'il n'existait pas une puissance qui connaisse l'un et l'autre. L'intelligence, donc, connaît l'un et l'autre, mais de manières distinctes. L'intelligence connaît en effet la nature de la chose, c'est-à-dire ce qu'elle est, quand elle se redresse vers elle, mais elle connaît le singulier moyennant une espèce de réflexion, en ceci qu'elle retourne aux phantasmes dont les espèces intelligibles sont abstraites¹¹⁵.

Il faut souligner un autre point dans cet extrait qui mérite d'être mis en évidence. C'est que Thomas donne un indice sur la façon dont s'opère le retour aux images et en quoi cela consiste. Il consiste, en effet, en « la comparaison de l'universel au singulier » par l'âme intellectuelle. C'est dire qu'après la première opération de l'intellect – l'appréhension de la nature universelle –, l'intellect doit retourner aux phantasmes, qui conserve les conditions matérielles individuanes de la nature en question, pour faire correspondre cette nature à ses propres propriétés singulières. Ce faisant, il arrive à saisir l'individu simultanément dans son universalité et individualité. C'est donc en liant le concept (similitude universelle) à un phantasme (similitude particulière) correspondante d'une chose particulière que l'intellect

¹¹⁵ Thomas d'Aquin, *InDA* III.8.712-713.

parvient à connaître la chose singulière extramentale. Comme Thomas le fait savoir, l'intellect possible ne reçoit pas les formes intelligibles comme des ressemblances des réalités confuses et indéterminées ; bien au contraire, il les reçoit « comme des ressemblances de réalités déterminées grâce à la connaissance des phantasmes¹¹⁶. » Le retour aux images est dès lors un retour de l'intellect, avec le concept et l'espèce intelligible (forme universelle qui la détermine), à des qualités singulières (phantasmes) d'une réalité matérielle bien déterminée.

Mais la question se pose de savoir pourquoi l'intellect doit encore remonter aux phantasmes pour connaître quelque chose qu'il pouvait connaître en même temps qu'il opérât l'abstraction. Pourquoi l'intellect doit-il abstraire d'abord et puis retourner aux images sensibles ? L'argument de Thomas, en effet, réitère et réaffirme la dépendance de l'intellect aux sens pour la connaissance du particulier, voire la connaissance en général :

Notre intelligence, selon l'état de la vie présente où elle est unie à un corps passible, ne peut passer à l'acte sans recourir aux images. On le constate à deux signes. D'abord, étant une faculté qui n'emploie pas d'organe corporel, l'intelligence ne serait nullement entravée dans son activité par une lésion organique, si son activité même ne requérait pas l'exercice d'une faculté qui a besoin d'un organe. Or, tels sont le sens, l'imagination et toutes les puissances appartenant à l'âme sensible. Ce qui prouve clairement que pour exercer son activité, non seulement dans l'acquisition d'une science nouvelle, mais encore dans l'usage d'une science acquise, l'intelligence requiert l'acte de l'imagination et des autres facultés [...] Ensuite, chacun peut l'observer en soi-même, lorsqu'on cherche à connaître intellectuellement quelque chose, on se forme par manière d'exemples des images dans lesquelles on regarde, pour ainsi dire, ce qu'on désire connaître. Également, quand nous voulons faire comprendre une chose à quelqu'un, nous lui donnons des exemples dont il puisse se former des images pour comprendre [...] Pour l'intelligence humaine, qui est unie à un corps, l'objet propre est la quiddité ou nature qui existe dans une matière corporelle [...] Or nous connaissons celui-ci par le sens et par l'imagination. Donc, pour que l'intelligence connaisse en acte son objet propre, il est nécessaire qu'elle se tourne vers l'image afin de considérer l'essence universelle comme existant dans le particulier. Si l'objet propre de l'intelligence était la forme séparée, ou si les natures des réalités sensibles ne subsistaient pas dans les êtres particuliers, comme le veulent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire que notre intelligence ait toujours recours au phantasme pour comprendre¹¹⁷.

¹¹⁶ Thomas d'Aquin, *QDV* q.10 a.6 ad 7.

¹¹⁷ Thomas d'Aquin, *ST* Ia, q.84 a.7.

En outre, dans son *Quaestiones disputatae de Veritate*, Thomas semble proposer un autre argument qui met en relief notamment le rapport de la forme dans le connaissant avec la réalité à laquelle cette forme est ordonnée. Ce rapport permet à l'intellect de connaître un objet connaissable déterminé. Ainsi, Thomas affirme-t-il :

Toute connaissance a lieu par quelque forme, qui est le principe de la connaissance dans le connaissant. Or une telle forme peut être considérée de deux façons : d'abord quant à l'être qu'elle a dans le connaissant, ensuite quant au rapport qu'elle a avec la réalité dont elle est une ressemblance. Selon le premier rapport, elle fait que le connaissant connaisse actuellement ; mais selon le second rapport, elle fixe la connaissance sur un objet connaissable déterminé¹¹⁸.

Sur ce, l'intellect ne se trompe pas, puisqu'il comprend la nature universelle en tant qu'elle existe et est tirée de la nature extant dans le particulier avec ses principes individuels¹¹⁹. Selon Thomas, le monde est structuré selon un plan rationnel et notre intellect est façonné de manière à le connaître en abstrayant les formes des images et en retournant à ces images ; jamais autrement, du moins dans la vie présente. L'infailibilité de l'intellect qui saisit intuitivement l'essence ou la quiddité de la chose singulière est ainsi comparable à celle de la vue qui ne se trompe pas sur la couleur, sauf en cas de lésion ou d'un empêchement dans l'organe. Car « de même que le sens est informé directement par une similitude des sensibles propres, de même l'intellect est informé par une similitude de la quiddité de la chose. C'est pourquoi, à l'égard de

¹¹⁸ Thomas d'Aquin, *QDV* q.10 a.4.

¹¹⁹ Voir Thomas d'Aquin, *InDA* II.12.379 : « Néanmoins, l'intelligence n'est pas fautive, quand elle appréhende une nature commune sans ses principes individuels, bien qu'elle ne puisse exister sans eux dans la nature réelle. Car ce n'est pas cela qu'appréhende l'intelligence, à savoir, que la nature commune existe sans principes individuels. Elle appréhende plutôt la nature commune sans en saisir les principes individuels ; et cela n'est pas faux. La première chose serait fautive : par exemple, si je séparais la blancheur d'un homme blanc de manière à penser qu'il n'est pas blanc ; pareille appréhension alors serait de fait fautive. Mais si je séparais la blancheur de l'homme de manière à appréhender l'homme sans rien appréhender de sa blancheur, pareille appréhension ne serait pas fautive. C'est qu'il n'est pas exigé à la vérité de l'appréhension qu'en appréhendant une chose on en appréhende tous les attributs. Ainsi donc, l'intelligence abstrait sans fautive le genre des espèces, en tant qu'elle connaît la nature du genre sans connaître ses différences. Et pareillement, elle abstrait l'espèce des individus, en tant qu'elle connaît la nature de l'espèce, sans connaître ses principes individuels. »

ce qu'est une chose, l'intellect ne se trompe pas, pas plus que le sens à l'égard de son sensible propre¹²⁰. »

Thomas estime d'ailleurs que si l'intellect ne connaissait pas le singulier de quelque manière, il n'y aurait véritablement pas des sciences naturelles. Car ces sciences concernent la connaissance des choses matérielles singulières. Ainsi argumente-il : « Les choses qui appartiennent à la science naturelle sont connues par l'esprit. Or la science naturelle porte sur des réalités matérielles. L'esprit connaît donc les réalités matérielles¹²¹. » Dans le même ordre d'idée, il affirme que « la science se trouve dans l'intelligence. Donc, si l'intelligence ne connaît pas les corps, il n'y a aucune science des corps. Ainsi disparaît la science de la nature, qui a pour objet le corps mobile¹²². » De fait, selon Thomas, s'il est vrai que l'objet propre de notre intelligence est la nature de la réalité sensible, il n'est pas moins vrai que l'on ne peut juger parfaitement d'une chose si l'on ne connaît tout ce qui s'y rapporte, c'est-à-dire ses caractéristiques singulières¹²³. Ainsi, commentant Aristote, Thomas écrit :

« De même que l'œuvre est la fin de la science technique, de même la fin de la science de la nature est principalement le donné de la connaissance sensible ». L'artisan ne se préoccupe de connaître le couteau qu'en vue de son travail, pour fabriquer ce couteau particulier. Pareillement, l'homme des sciences de la nature ne cherche à connaître la nature de la pierre ou du cheval que pour savoir la définition des réalités perceptibles au sens [c'est-à-dire les choses singulières]. Il est évident que l'artisan ne pourrait juger parfaitement du couteau, s'il ignorait le travail qu'il fait ; ni l'homme de science, des réalités naturelles, s'il ignorait les choses sensibles¹²⁴.

¹²⁰ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.17 a.3. Il faut souligner, avec Joseph Moreau, que « l'infailibilité propre à l'intellect pur n'exclut pas la possibilité de l'erreur dans les opérations de l'entendement », c'est-à-dire dans la deuxième, et possiblement la troisième, opération de l'intellect – la formation des jugements propositionnels. Voir Moreau, *De la connaissance*, 77-78. Nous avons brièvement expliqué (voir section 1.2, p.37) pourquoi l'erreur se trouve seulement dans les opérations intellectuelles consécutives à l'appréhension des quiddités des choses (la première opération intellectuelle). Pour des plus amples traitements de l'infailibilité et de l'erreur chez l'Aquinate, voir Norman Kretzmann, « Infallibility, Error, and Ignorance », *Canadian Journal of Philosophy* 21, n° 1(1991) : 159-194.

¹²¹ Thomas d'Aquin, *QDV* q.10 a.4.

¹²² Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.1.

¹²³ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.8.

¹²⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.8.

Il est donc évident que l'intellect doit être en mesure de connaître le particulier en examinant la nature universelle dans les similitudes particulières (images sensibles) d'une réalité singulière. La connaissance intellectuelle du monde empirique est incomplète tant que l'intellection (formation des concepts) ne s'applique pas à des objets réels singuliers que les sens perçoivent. Cependant, bien que l'opération de l'intellect prenne appui sur les fonctions sensorielles, elle n'y est pourtant pas réductible. Il faut remarquer qu'aux vues de l'Aquinat, s'il est vrai que l'intellect doit se tourner vers les images sensibles afin de saisir les individus, il est aussi vrai que le but immédiat de la *reflexio ad phantasmata* n'est pas directement cela. Le retour aux images est une activité habituelle de l'intellect, qui lui est un moyen de saisir les natures universelles des choses particulières représentées dans les images sensorielles. Car même après avoir appréhendé la nature d'une réalité, nous ne pouvons-nous empêcher de penser cette réalité à la lumière d'une image spécifique. Thomas dit à cet égard : « Même après avoir abstrait les espèces intelligibles, [l'intelligence] ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images ; et c'est en ces images qu'elle connaît les espèces intelligibles¹²⁵. » Ainsi, explique Pasnau, l'Aquinat estime qu'en laissant les images nous guider sur la nature du monde, nous sommes plus susceptibles d'appréhender ce monde tel qu'il est¹²⁶.

¹²⁵ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.86 a.1.

¹²⁶ Voir Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, 291. Certains commentateurs de l'Aquinat (Bernard Lonergan [1967 : 160] et Norman Kretzmann [1993 : 142, 156] précisément) estiment que le retour aux phantasmes n'est pas une opération comme l'est l'abstraction par exemple, mais une orientation, une tendance de l'intellect dans cette vie. Selon leurs interprétations, Thomas ne le voit pas du tout comme une activité. Robert Pasnau, au contraire, pense que le retour aux images n'est ni une simple orientation ni quelque autre mystérieuse opération de l'intellect. Néanmoins, il demeure une opération, mais pas une opération spéciale qu'irait au-delà des activités ordinaires de l'intellect, qui consiste à abstraire les phantasmes et à considérer les espèces intelligibles. Il s'agit donc d'une opération habituelle d'abstraction des phantasmes, visant entre autres, à renforcer la connaissance intellectuelle grâce à des données sensorielles complémentaires et se rappeler de ce qu'on connaît déjà. Bref, le retour aux images est une manière d'éclairer davantage les espèces intelligibles que nous possédons déjà. C'est donc une opération, mais une opération qui rentre dans l'opération standard et familière de l'intellect ; une activité dans laquelle l'intellect est constamment et nécessairement engagé, encore et encore. Voir Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, 289-290.

Remarques conclusives

Tout ce qui précède met en lumière la conception thomasienne de la connaissance humaine comme une collaboration nécessaire entre les sens et l'intellect. La connaissance des objets matériels se réalise en nous moyennant des intermédiaires (*species in medio*, *species sensibilis*, *phantasmata*, *species intelligibilis* et *conceptus*), lesquels sont des similitudes de la réalité extérieure et non pas la réalité connue à proprement parler. L'ultime destination naturelle de notre attention cognitive ce sont donc, dans l'optique de Thomas d'Aquin, les objets matériels singuliers, malgré la présence des représentations perceptuelles et intellectuelles. La nécessité de ces intermédiaires se justifie du fait de l'immatérialité de la connaissance, c'est-à-dire de l'écart ontologique entre le connu et les puissances cognitives du connaissant. Car, le connu (une pierre, par exemple) est dans le connaissant mais sans la matière. Comme l'explique l'Aquinate, suivant Aristote, « ce qui est reçu est dans ce qui le reçoit selon le mode de ce dernier¹²⁷. » Le contexte sensoriel demeure dès lors crucial pour l'intellect dans la connaissance des réalités extramentales, même après qu'il a acquis les concepts dont il a besoin pour les définir. Comme nous l'avons bien noté, pour former le concept (qu'il abstrait des images sensibles) de la chose comme pour l'appliquer (en se tournant à nouveau vers les images), l'intellect a besoin de sens. Ainsi, ce n'est que par la médiation de la perception sensible que l'intellect connaît les individus. Bref, le corps est nécessaire dans l'acquisition de la connaissance conceptuelle et dans l'intellection du singulier. Il en résulte, évidemment, que, dans l'optique thomasienne, le processus cognitif se déroule en série, étant donné que les sens et l'intellect fonctionnent de cette manière, et nullement en parallèle¹²⁸.

¹²⁷ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.84 a.1. Comme noté dans la première section, le connu est reçu matériellement dans les sens mais sans la matière, en ce sens que les sens sont eux-mêmes matériels ; immatériellement dans l'intellect parce que celui-ci est immatériel.

¹²⁸ Voir Cyrille Michon, « Occam redivivus : Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages », *Philosophiques* 21, n° 2(1994) : 596.

Il va toutefois sans dire que la gnoséologie de Thomas d'Aquin, dont nous venons de n'exposer que des lignes de force, n'est pas une théorie parfaite qui serait totalement immunisée et à l'abri de toute attention critique. En effet, nombreuses sont des questions pertinentes que ses critiques, ses détracteurs voire ses disciples et commentateurs soulèvent à l'endroit de certaines de ses affirmations au sujet de l'intellection des réalités extramentales. Comme l'a remarqué Pasnau avec raison, « ses vues sur la cognition ont reçu une critique soutenue et philosophiquement pénétrante de la part d'une succession d'écrivains scolastiques au cours des soixante-quinze années suivantes¹²⁹. » Les reproches qu'on lui adresse vont de l'incohérence doctrinale au représentationalisme. Claude Panaccio, par exemple, estime que ce que Guillaume d'Ockham, du siècle après celui de l'Aquinate, reproche à celui-ci c'est notamment l'incohérence de doctrine¹³⁰. De fait, Ockham ne pouvait pas accepter, entre autres, l'identification thomiste de la chose singulière hors de l'âme et du concept universel dans l'âme. Plus précisément, il refusait catégoriquement l'attribution de deux modes d'exister à la même forme par l'Aquinate. Comme nous l'avons vu, Thomas avait affirmé que la même forme est présente matériellement et singulièrement dans la nature et elle est présente immatériellement et universellement dans l'âme.

Quant au représentationalisme, il est également implicite dans la critique d'Ockham et celle de Pierre de Jean Olivi, lui un contemporain de Thomas, et explicite et omniprésent dans les commentaires de certains auteurs de notre siècle que nous discuterons prochainement. Tous rejettent des intermédiaires entre notre esprit et le monde, lesquels intermédiaires sont prépondérants dans la noétique thomasienne et deviennent, pour parler en terme kantien, la condition transcendantale de notre connaissance. Cela d'autant plus que l'intellect, même en tant que cause efficiente, ne peut remplir sa fonction primordiale – saisir en chaque chose ce

¹²⁹ Pasnau, *Theories*, 19.

¹³⁰ Voir Claude Panaccio, « Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts. Réponses à Elizabeth Karger et à Cyrille Michon », *Philosophiques* 21, n° 2(1994) : 602 : « Ce que Guillaume reproche à Thomas d'Aquin, ce n'est pas, avant tout, sa prodigalité ontologique, mais l'incohérence de sa doctrine. »

qu'elle est (*quod quid est*), sa quiddité – tant qu'il ne soit pas promu par ce qui est devenu la cause formelle de la connaissance, *la species intelligibilis*. Pire encore, le fait que l'intellect doit retourner aux images pour appréhender le singulier est absolument inacceptable pour les *adversaires* de Thomas. Or par cette thèse de l'intellection indirecte du singulier, explique Camille Bérubé, Thomas introduisait, dans le contexte historico-intellectuel de son temps, « la distinction entre l'intellection direct et l'intellection indirecte du singulier, [et son] clair génie rendait concevable la dualité des modes de connaissance d'un même objet¹³¹. » Une telle innovation, couplée à la position des intermédiaires, lui a valu autant de vives critiques. Il convient de poursuivre la discussion en mettant en dialogue l'Aquinate et ces éminents penseurs. Ainsi le prochain chapitre examinera de plus près les reproches de ses deux critiques les plus radicaux de la période scolastique – Olivi et Ockham – à travers leurs théories cognitives (l'intellection directe du singulier) diamétralement opposées à celle de l'Aquinate.

¹³¹ Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen-Âge*, 43.

Chapitre II

Élimination des intermédiaires : critique représentationaliste en germe

La réception de la gnoséologie de Thomas d'Aquin selon laquelle le processus cognitif est médié par les espèces, les phantasmes et le concept s'est déroulée selon un chemin assez particulier et compliqué. En effet, Pierre de Jean Olivi et Guillaume d'Ockham n'étaient pas les seuls à rejeter, notamment, la notion d'espèces comme principes intermédiaires de la connaissance. Il y avait également, entre autres : Henri de Gand (1217-1293) qui dans ses premiers écrits plaidait en faveur des espèces intelligibles, mais va rejeter cette notion comme étant superflue et trompeuse dans ses travaux ultérieurs¹³² ; Godefroid de Fontaines (av.1250-apr.1305), dont la défense de plusieurs aspects de la doctrine de Thomas d'Aquin n'a pas empêché de rejeter non seulement l'idée que l'intellect agent puisse opérer sur les phantasmes, mais aussi, de concert avec Henri de Gand, la nécessité de l'espèce intelligible comme principe médiateur de la connaissance intellectuelle¹³³ ; et Durand de St Pourçain (entre 1270 et 1275-1334), du même Ordre dominicain que St Thomas d'Aquin, dont la prise de position encore plus extrême, a amené certains commentateurs à le considérer comme le « précurseur du nominalisme d'Ockham¹³⁴. » À en croire Leen Spruit, non seulement Durand rejette-t-il

¹³² Voir Leen Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, vol.1., Classical Roots and Medieval Discussions (Leiden : Brill, 1994), 175.

¹³³ Voir Spruit, 212.

¹³⁴ Isabel Iribarren, « Durand of St. Pourçain », dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, dir. Henrik Lagerlund (Dordrecht : Springer, 2020), 473-476. Contrairement à Thomas, Durand nie l'existence de l'espèce intelligible comme principe nécessaire de la connaissance. La connaissance, pour lui, consiste en la relation directe entre l'intellect et un objet singulier qui lui est présent. Ainsi la notion de relation fait office de principe explicatif de lien de causalité en épistémologie. Sa position est motivée par son attachement au nominalisme, selon lequel « l'objet premier de la connaissance n'est pas un concept universel mais un objet singulier extérieur à l'esprit. Un universel n'est que le produit final d'un processus d'intellection qui commence par la perception d'un objet singulier. » Iribarren, « Durand of St. Pourçain », 475. Le nominalisme de Durand devance donc celui d'Ockham, auquel Claude Panaccio a consacré un article intéressant – voir Claude Panaccio, « Le nominalisme d'Ockham », *Laval théologique et philosophique* 76, n° 2 (2021) : 185-196.

l'espèce, mais aussi sa « répudiation de la nécessité de l'intellect agent prépare le terrain pour l'élimination des espèces intelligibles de la psychologie cognitive¹³⁵. »

Toutefois, les deux Franciscains, Olivi et Ockham, qu'une génération a séparé, et auxquels nous consacrons le présent chapitre, proposent des alternatives qui éliminent toutes les représentations intérieures médiatrices entre nos actes cognitifs et les objets externes de ces actes. Ils offrent donc, à commencer par Olivi, le défi le plus intéressant et le plus innovant à la théorie de Thomas d'Aquin¹³⁶. En effet, partant du constat que la principale motivation de la théorie des espèces est la nécessité de rendre compte du lien de causalité entre l'objet extra-mental et le sujet connaissant¹³⁷, ils se sont donné la tâche de reconsidérer la manière dont nos facultés cognitives peuvent appréhender les objets externes distants de façon directe *stricto sensu*, sans médiation aucune – dans les milieux, dans les sens et dans l'intellect. C'est là, entre autres, ce que leurs gnoséologies respectives ont en commun contre celle de l'Aquinat. Et si ces deux auteurs rejettent sans compromis l'idée d'intermédiaires, c'est parce qu'ils croient que cette manière de concevoir le processus cognitif est inévitablement représentationaliste parce que ne correspondant pas au « critère » du réalisme direct qu'ils défendent. Mais leurs critiques sont-elles véritablement efficaces contre la psychologie thomasienne ? C'est à cette question que nous nous efforcerons d'apporter une réponse dans le présent chapitre. Nous consacrons la première section à la critique adressée à Thomas par Olivi et la deuxième à celle qu'Ockham lui adresse. La troisième section, enfin, sera une brève évaluation de leurs critiques, afin de voir dans quelle mesure prouvent-elles que la théorie de Thomas soit coupable de leurs accusations.

¹³⁵ Voir Spruit, *Species Intelligibilis*, 281.

¹³⁶ Pasnau, *Theories*, pp. vi et 161.

¹³⁷ Voir Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q.73 ; t. III, p.55 ; Ockham, *Rep.* III ; *OTh* VI, 59 ; tous deux sont cités dans Pasnau, *Theories*, 161-162. Précisons que toutes les références au deuxième livre de *Sentences* d'Olivi citées dans Pasnau dans l'ouvrage renvoient à l'édition de Bernard Jansen, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum* (Quaracchi : Bibliotheca Franciscana Scholastica 4-6, 1922-26). Ses références à Ockham renvoient à l'édition critique dirigée par Gedeon Gál, *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica* (St. Bonaventure : New York, 1967-85). Les tomes/volumes et les pages sont cités également.

2.1. Thomas d'Aquin face à Pierre de Jean Olivi

Pierre de Jean Olivi s'impose sur la scène intellectuelle médiévale comme l'une des figures marquantes et compte parmi les plus grands penseurs du XIII^e siècle tardif. Au dire d'Efrem Bettoni, son historien, Olivi serait le précurseur des nouvelles idées introduites par d'autres éminents penseurs et grands docteurs après lui, notamment Jean Duns Scot et Guillaume d'Ockham¹³⁸. Camille Bérubé confirme cette appréciation de Bettoni en précisant qu'Olivi marque un infléchissement dans l'histoire de la critique de la connaissance, en raison de l'importance qu'il attache au singulier, ce qui fait de lui un maillon décisif dans la découverte de l'individu au Moyen-Âge¹³⁹. En effet, tant sur le plan théologique que philosophique, Olivi est un innovateur. Sur le plan épistémologique qui nous intéresse ici, il rejette totalement la doctrine aristotélicienne qui était en passe de s'imposer à son époque, et s'attaque par le fait même à ceux-là qu'il nomme des *fervents d'Aristote*, ou encore des *sectateurs d'Aristote*. Il s'agit là, pour le citer, « des chrétiens, des théologiens professionnels et des membres d'ordres religieux, qui apprécient tellement les paroles d'Aristote qu'ils les adorent presque¹⁴⁰. » Olivi souscrit plutôt à la tradition augustinienne. Cette prise de distance par rapport à l'Aristotélisme – jusqu'à récuser la terminologie aristotélicienne – et un certain rapport prudent avec l'augustinisme permettra à Olivi d'élaborer une nouvelle philosophie systématique et une théorie cognitive originale. Comme l'explique Robert Pasnau, « le mépris total d'Olivi pour Aristote et ses relations prudentes avec Augustin se combinent pour produire un ensemble

¹³⁸ Voir Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi* (Saggio, Milan : Vita e Pensiero, 1955), 508-15, cité dans François-Xavier Putallaz, « Peter Olivi », dans *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, dirs. Jorge J. E. Gracia et Timothy N. Noone (Oxford : Blackwell Publishing Ltd, 2005), 522. Parlant de l'influence d'Olivi sur les penseurs ultérieurs, tout particulièrement sur Scot et Ockham, au sujet de la passivité ou non de la cognition, Pasnau note : « La position d'Olivi semble avoir influencé les écrivains ultérieurs et, en particulier, avoir motivé les tentatives détaillées de John Duns Scot et de William Ockham de donner une résolution largement aristotélicienne de la question. » Pasnau, *Theories*, 125.

¹³⁹ Voir Bérubé, *La Connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, 100-6.

¹⁴⁰ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.*, q. 6 ; t. I, p.131, cité dans Putallaz, « Peter Olivi », 518.

d'œuvres philosophiques passionnant et original¹⁴¹. » Bettoni nous en dit plus sur l'audace innovatrice d'Olivi¹⁴² et en quoi il est révolutionnaire :

Olivi est le seul penseur du XIII^e siècle qui, sciemment, coupe tous les ponts avec l'idéologie aristotélicienne et trace une doctrine de la connaissance en pleine autonomie, sans jamais céder à la tentation d'y insérer des éléments traditionnels aristotéliens ou augustinien qui soient en opposition avec le nouveau point de vue adopté par lui. Le point de rupture entre Olivi et toute la tradition précédente se trouve tout bonnement dans sa conception révolutionnaire des rapports entre la puissance cognitive et son objet. L'objet... contribue à l'apparition de l'acte cognitif comme de l'acte volitif exclusivement sous forme de cause terminative¹⁴³.

Mais que rejette Olivi précisément au sujet de la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin, partisan notoire de la psychologie aristotélicienne ? Il refuse avec véhémence d'accepter trois choses principalement dans la noétique thomasienn : a) la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible ; b) la conception de la cognition en général comme réception passive d'informations du monde extérieur ; et c) la conception des espèces comme moyen de la connaissance¹⁴⁴. Ces trois éléments sont liés. Il en découle alors que c'est en réaction contre les principes fondamentaux de la théorie de la connaissance d'Aristote qu'Olivi développe sa propre psychologie cognitive. Sa position se fait donc comprendre, dirions-nous, à la lumière de ses arguments anti-thomasiens. Analysons les trois points relevés, en gardant à l'esprit l'unique objectif d'Olivi : éliminer tous les intermédiaires dans le processus cognitif.

Le premier point de controverse que nous abordons est la distinction entre l'intellect agent et l'intellect possible. À titre de rappel, Thomas avait tenu que l'intellect humain a deux

¹⁴¹ Pasnau, *Theories*, 20.

¹⁴² Si nous parlons d'« audace olivienne » c'est parce que son rejet catégorique de la doctrine aristotélicienne, plus évidemment celle des espèces, figurait dans les motifs de condamnation de ses œuvres : « Les autorités franciscaines, dans leurs condamnations des enseignements d'Olivi, ont fait spécifiquement référence au rejet par Olivi des espèces. » Pasnau, *Theories*, 21.

¹⁴³ Bettoni, *Le Dottrine filosofiche*, 471, cité dans Bérubé, *La connaissance*, 100.

¹⁴⁴ Voir Pasnau, *Theories*, 20-21. Ces trois éléments principaux qu'Olivi attaque chez l'Aquinate viennent évidemment du fait que tout lui déplaisait d'Aristote. François-Xavier Putallaz en dresse une liste : « l'empirisme forcené du Philosophe, le rôle central des phantasmes, la passivité exagérée de l'intellect à l'égard de ses objets, la différence qualitative entre connaissance intellectuelle et connaissance sensorielle, le rôle, discutable, de l'intellect agent, la présence de cette fantomatique *species*, l'impossibilité de connaître immédiatement l'individuel, etc. » François-Xavier Putallaz, *La connaissance de soi au XIII^e siècle : de Mathieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg* (Paris : Vrin, 1991), 99.

parties : une partie active qui s'appelle l'intellect agent, dont la responsabilité est d'abstraire l'espèce intelligible des images sensibles ; l'autre partie, qui est passive, se nomme l'intellect possible. C'est elle qui reçoit l'espèce intelligible, laquelle espèce le met en acte de connaître. Pour Olivi, cette idée est intenable. « Dans notre esprit, affirme-t-il, il n'existe pas de multiples pouvoirs intellectifs ou volitionnels¹⁴⁵. » L'intellect est une puissance unique, toujours actif et jamais passif. Il est toujours « intellect-dans-sa-plénitude », lié à l'acte cognitif à la fois matériellement et formellement : « En raison de sa forme, [l'intellect] est la puissance active, et en raison de sa matière, il peut être accidentellement informé par l'acte cognitif¹⁴⁶. » Pour Olivi, l'intellect en tant que puissance unique n'est pas le seul pouvoir cognitif à être toujours actif ; les puissances sensibles le sont également. D'où sa vive réaction contre toute idée de la passivité de la cognition – le deuxième point litigieux que nous avons relevé. Pour bien voir où se situe le reproche d'Olivi à ce deuxième sujet et mesurer sa portée par rapport à la théorie de Thomas d'Aquin, il importe de clarifier quelques points essentiels.

Rappelons qu'Aristote, et après lui les tenants médiévaux de sa psychologie cognitive, avait soutenu que la sensation et l'intellection sont « une sorte d'être affecté¹⁴⁷ ». Thomas d'Aquin reprend cette position à son compte, comme on l'a vu dans le précédent chapitre, et tient que les sens externes et internes reçoivent les espèces sensibles, tandis que l'intellect possible reçoit l'espèce intelligible, qui l'affecte et le réduit de la passivité à l'activité de connaître, de la puissance à l'acte. D'où l'idée de l'espèce sensible comme principe du sentir et l'espèce intelligible comme principe d'intellection. Ainsi comprises, la sensation et

¹⁴⁵ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.*, q.55 ; t. II, p. 286, cité dans Pasnau, *Theories*, 20.

¹⁴⁶ Voir Pierre de Jean Olivi, *II Sent.*, t. II, p. 514, cité dans John Marschall, « The Causation of Knowledge in the Philosophy of Peter John Olivi, O.F.M », *Franciscan Studies* 16, n° 4 (1956) : 316.

¹⁴⁷ Aristote, *De anima* III, c. 4 (429b24). Dans le *sed contra* de la Question 79, Article 2 de la *Somme théologique*, lequel article demande si l'intellect est une puissance passive, Thomas d'Aquin reprend ce passage d'Aristote : « Le Philosophe dit dans *De anima* III que “comprendre est une manière d'être affecté”. » (« Philosophus dicit, in III *De An.*, quod ‘intelligere est pati quoddam’ »).

l'intellection sont des manières d'être affectées ; car les sens et l'intellect reçoivent tous les deux des formes¹⁴⁸. Sentir et intelliger deviennent dès lors une façon d'être affecté.

Toutefois, Thomas met bien l'accent sur le fait que les sens et l'intellect ne sont pas affectés de la même manière¹⁴⁹. Car, s'il est vrai que la cognition est entièrement passive au niveau sensoriel, il est aussi vrai qu'elle est en partie active au niveau intellectuel chez Thomas d'Aquin¹⁵⁰. La cognition n'est donc pas tout à fait passive pour Thomas d'Aquin ; elle a un côté passif (dans les sens) et un côté à la fois passif et actif (dans l'intellect). La réception des formes intelligibles dans l'intellect possible fait que la cognition soit en partie passive dans l'intellect. Mais au-delà de la réception des formes, comme avant cette réception, l'intellect agent reste actif et en charge. Il n'est pas passif de la même manière que les puissances sensibles : car, tandis que l'objet matériel et ses similitudes sensibles agissent en tant qu'agent ou cause efficientes sur les sens externes et internes respectivement, les similitudes immatérielles n'agissent pas sur l'intellect en tant que cause efficiente (agent) à proprement parler. Elle est

¹⁴⁸ Thomas d'Aquin, *InDA* III.7.63-90.

¹⁴⁹ Thomas, en effet, explique que les choses extérieures se rapportent aux différentes puissances de l'âme cognitive de manières divergentes : comme « agents suffisants » pour les sens (qui sont passifs) et l'imagination/*phantasia* (qui coopère), comme « agents insuffisants » pour l'intellect, celui-ci étant l'« agent principal » ; les phantasmes sont les « agents instrumentaux ». Pour citer Thomas entièrement : « ...les choses qui existent à l'extérieur de l'âme ont un triple rapport avec les diverses puissances de l'âme. En effet, elles ont avec les sens extérieurs un rapport d'agents suffisants, avec lesquels les patients ne coopèrent pas, mais qu'ils reçoivent seulement. Le fait que la couleur ne puisse mouvoir la vue que par l'intervention de la lumière ne va pas à l'encontre de ce qui a été dit, car autant la couleur que la lumière sont comptées au nombre des choses qui existent hors de l'âme. Or, les sens extérieurs reçoivent seulement des choses [extérieures] sous un mode passif, sans contribuer en rien à leur formation, bien que, lorsqu'ils sont déjà formés, ils aient leur propre opération, qui consiste dans un jugement sur leurs propres objets. Mais les choses qui sont extérieures à l'âme se comparent à l'imagination comme des agents suffisants. En effet, l'action de la chose sensible ne s'arrête pas dans le sens, mais atteint à partir de lui la *phantasia* ou l'imagination. Toutefois, l'imagination est un patient qui coopère avec l'agent. En effet, l'imagination même forme pour elle-même des similitudes de certaines choses que jamais le sens ne perçoit, mais cependant à partir de ce qui est perçu par le sens, en les composant et en les divisant, comme nous imaginons des montagnes dorées que nous n'avons jamais vues, à partir du fait que nous voyons de l'or et des montagnes. Les choses extérieures se comparent à l'intellect possible comme des agents insuffisants. En effet, l'action des choses sensibles elles-mêmes ne s'arrête pas non plus à l'imagination, mais les phantasmes meuvent par la suite l'intellect possible. Or, ils ne suffisent pas à cela par eux-mêmes, puisqu'ils sont des intelligibles en puissance, et que l'intellect n'est mû que par ce qui est intelligible en acte. Il faut donc qu'intervienne l'action de l'intellect agent, par l'illumination duquel les phantasmes deviennent intelligibles en acte, comme, par l'illumination de la lumière corporelle, les couleurs deviennent visibles en acte. Il est ainsi clair que l'intellect est l'agent principal qui réalise les similitudes des choses dans l'intellect possible, mais que les phantasmes qui sont reçus des choses extérieures sont comme des agents instrumentaux. L'intellect possible se compare aussi aux choses dont il reçoit connaissance comme un patient qui coopère avec un agent. En effet, l'intellect peut bien davantage que l'imagination former la quiddité d'une chose qui ne tombe pas sous le sens. » Thomas d'Aquin, *Quodlibetales* VIII q.2 a.1. (Ci-après *Quod.*).

¹⁵⁰ Voir Thomas d'Aquin, *ST.* Ia, q.85 a.2 ad 3.

plutôt abstraite par l'intellect lui-même. Mis en acte de penser du fait de la présence de ces formes, l'intellect possible sort de la passivité, que Thomas décrit comme la passion (c'est-à-dire sa passion pour l'intelligible), et entre en pleine l'activité¹⁵¹.

Cet éclairage permet de voir clairement où le reproche d'Olivi se situe. Pour le Franciscain, la cognition est active à tous les niveaux, tant au niveau sensitif qu'au niveau intellectif, quelle que soit la puissance cognitive impliquée. Cela est dû, entre autres, au fait que l'objet matériel est incapable d'agir sur les pouvoirs cognitifs et que la connaissance nécessite une attention active de la part des pouvoirs cognitifs sur l'objet à connaître. L'activité ne consiste donc pas dans l'abstraction par l'intellect mais dans l'extension de l'attention du pouvoir cognitif sur l'objet. Bien qu'il n'accepte pas la totalité de la théorie cognitive de saint Augustin, Olivi s'en tient fermement à la doctrine augustinienne de la « sensation active ». La connaissance sensorielle s'explique de la même manière que la connaissance intellectuelle : le sens (et non l'espèce) est le principe actif premier et immédiat de la connaissance sensitive, et n'est jamais une puissance passive ou réceptive. Il en est ainsi parce que le sens, tout comme l'intellect, est capable de sortir de lui-même d'une certaine manière¹⁵² pour atteindre l'objet. Ainsi, même si le rôle que joue une faculté cognitive est minime dans le traitement des données, cette faculté doit toujours porter son attention sur ces données. Cette focalisation de l'attention du pouvoir cognitif sur l'objet à connaître est à la fois la condition nécessaire et suffisante pour la connaissance de l'objet matériel singulier. Aucune impression des espèces n'est nécessaire. La cognition ne peut donc avoir lieu sans cette attention volontairement et exclusivement portée

¹⁵¹ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2 ad 3. Giorgio Pini décrit bien ces deux événements distincts réalisés par l'intellect chez l'Aquinat : « ...il est nécessaire de distinguer deux actions différentes réalisées par l'intellect dans le processus de pensée. Premièrement, il y a l'acte de l'intellect agent d'abstraire une espèce intelligible et de l'imprimer sur l'intellect possible. Dans ce premier événement, l'intellect possible joue le rôle d'un patient. Deuxièmement, il y a l'acte de penser proprement dit. Dans ce deuxième événement, l'intellect possible joue le rôle d'un agent [...]. L'acte de réception par l'intellect possible est une passion. En revanche, l'acte de penser de l'intellect possible est une action. » Giorgio Pini, « Two Models of Thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts », dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, dir. Gyula Klima (New York : Fordham University Press, 2015), 86.

¹⁵² Voir Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* t. II, p. 512, cite dans Marschall, « The Causation of Knowledge », 316.

sur l'objet. Ainsi Olivi écrit : « Même si la puissance cognitive est informée par une habitude et une espèce différente de l'action cognitive, elle ne peut avancer vers une action cognitive que si, auparavant, elle tend effectivement vers l'objet, de sorte que l'attention (*aspectus*) de son intention (*intentionis*) doit être effectivement tournée et dirigée vers l'objet¹⁵³. » En guise d'illustration, Olivi propose un argument expérimental : « Nos sens, lorsqu'ils ne sont pas inconscients mais alertes, ne perçoivent pas non plus leurs objets présents lorsque leur intention réelle est éloignée de leurs objets par une forte concentration [*attentionem*] sur d'autres choses¹⁵⁴. »

Mais alors, si les pouvoirs cognitifs jouent tous les rôles actifs dans le processus cognitif, quel serait le rôle de l'objet matériel ? À une telle préoccupation, Olivi répond que l'objet n'a qu'à être un objet à connaître, rien que cela. Il suffit qu'il soit présent dans le champ de perception. Olivi nie, en effet, que tout objet puisse exercer une influence immédiate sur l'âme humaine – sensitive et intellectuelle. C'est l'esprit qui agit sur l'objet qu'il souhaite connaître. De la sorte, l'objet externe ne joue que ce qu'Olivi appelle le rôle de « cause terminale » ou « cause terminative », dans la mesure où il (l'objet) est le terminus de l'attention du pouvoir cognitif et donc de l'acte cognitif. « L'objet, dit-il, dans la mesure où il ne fait que mettre fin à l'attention du pouvoir cognitif et à son acte de cognition, n'a pas absolument et proprement le caractère d'une cause efficiente¹⁵⁵. » Pour Olivi donc l'acte de cognition ne consiste pas en la réception passive d'informations du monde extérieur. Il est, au contraire, l'expression actuelle et immédiate d'un objet, accompagnée d'« une appréhension et une extension appréhensive (*tentio*) vers l'objet¹⁵⁶ » et d'une certaine assimilation formelle et réelle par le connaissant. Ainsi la doctrine de solidarité des puissances de l'âme, selon laquelle l'acte cognitif est le résultat de

¹⁵³ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.*, q.72 § 23, trad. Robert Pasnau, en annexe de sa thèse de doctorat de 1994 à Cornell University. Légères modifications apportées en 2013, p.9. Toutes les références à ce texte renverront simplement aux questions, paragraphes et pages.

¹⁵⁴ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 73 ; t. III, p.89, cité dans Pasnau, *Theories*, 132.

¹⁵⁵ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q.72. § 24, p.14 et § 83, p.53.

¹⁵⁶ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q.72. § 82, pp.53-54.

plusieurs pouvoirs réunis en un seul, sert de soubassement théorique sur lequel se construit toute la noétique d'Olivi¹⁵⁷.

Venons-en à la troisième position thomassienne incriminée par Olivi, à laquelle tout ce qui vient d'être dit conduit ; à savoir, que l'accès humain au monde extérieur n'est possible qu'au moyen d'espèces qui ressemblent et représentent la réalité. Comme on l'a déjà noté, le plus grand projet d'Olivi consiste à éliminer tous les intermédiaires dans le processus cognitif, tant dans le milieu et dans les sens que dans l'intellectuel ; que ces intermédiaires soient appelés espèces dans les milieux, espèces sensibles, espèces intelligibles ou *verbe* mental. Il convient toutefois de préciser qu'Olivi admet, à la suite d'Augustin, l'existence de ce qu'il appelle des *species memoriales*, c'est-à-dire les espèces dans la mémoire, ou espèces mémorielles ou encore espèces mnémoniques. Celles-ci sont acceptées par Olivi dans la mesure où elles permettent la connaissance d'une chose absente. « Car Augustin, remarque-t-il, soutient que lorsque nous pensons à une chose absente, notre intellect est tourné vers l'espèce qui est en mémoire, comme vers son premier objet à partir duquel une autre espèce ou image est engendrée en elle¹⁵⁸. » Mais lorsque l'objet de perception ou de pensée est présent, aucune espèce n'est nécessaire. L'acceptation olivienne d'une telle représentation mentale d'un objet extérieur permettant de connaître celui-ci est dû au fait que, pour lui, comme on l'a montré précédemment, l'« attention directe portée sur un objet se termine *nécessairement* en quelque chose, car il n'est pas possible de porter l'attention sur rien, ni que l'attention se termine en rien¹⁵⁹. » Dans le cas d'une chose

¹⁵⁷ Voir Marschall, « The Causation of Knowledge », 314. Olivi explique la solidarité des puissances et l'assimilation cognitive par ce qu'il appelle *colligantia* (connexion naturelle) : « Ce “mouvement intérieur” ou *colligatio* “consiste principalement dans l'union formelle de l'esprit au corps quant à sa matière et du corps à l'esprit quant à sa forme... Deuxièmement, la colligation est un “rapprochement” de plusieurs puissances de l'âme dans la même affaire de l'âme spirituelle. » Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* t. III, p.34 ; t. II, pp. 29-35 et t. I, p. 291, cité dans Marschall, 314.

¹⁵⁸ Pierre de Jean Olivi, « The Mental Word », trad. Robert Pasnau, *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3, Mind and Knowledge (Cambridge : Cambridge University Press, 2002), 145. Olivi affirme ailleurs : « Pour la connaissance ou la pensée d'un objet absent, une espèce est nécessaire à la place de l'objet ». Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q.74, t. III, p. 115, cité dans Pasnau, *Theories*, 21-22.

¹⁵⁹ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 74, t. III, p. 115, cite dans Katherine Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345* (Leiden : Brill, 1988), 49.

absente donc, l'attention cognitive portera sur, et se terminera en, l'espèce mnémonique de la chose.

Rappelons que les rôles centraux que les espèces jouent dans la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin est celui d'assurer le lien causal entre l'objet du monde extérieur et les puissances cognitives humaines, de combler l'écart entre le connu et le connaissant et d'être ainsi les moyens d'atteindre l'objet singulier matériel, sans être elles-mêmes un remplaçant pour l'objet. Olivi, en revanche, maintient que les espèces, qu'elles soient physiques ou nonphysiques, sont incapables de produire la connaissance d'une chose extérieure. D'une part, insiste-t-il, si l'espèce est physique, elle ne peut pas être la cause efficiente de la perception ; car, « un acte de vision simple, spirituel et vivant ne peut être produit par une espèce corporelle ayant une localisation et une extension¹⁶⁰. » D'autre part, même si elle est une entité non-physique, ayant une existence simple, spirituelle et intentionnelle, une telle entité qui existe intentionnellement ne peut être obtenue à partir d'un objet physique ni informer celui-ci. Or « il est impossible, affirme-t-il, qu'une de ces espèces n'ait pas une existence réelle ou naturelle, mais seulement intentionnelle, et qu'elle découle néanmoins d'une forme naturelle et corporelle et qu'elle informe réellement un corps naturel, l'air, par exemple, ou un œil¹⁶¹. »

Ainsi, du fait de leur impuissance et de leur inefficacité causale, ni les espèces ni les phantasmes ne peuvent intervenir pour combler l'écart entre l'objet et l'intellect. L'alternative qu'Olivi offre pour combler cet écart demeure sa doctrine de l'attention cognitive de l'âme, qu'il nomme *l'attention virtuelle* ou l'extension virtuelle du pouvoir cognitif à l'objet¹⁶².

Un pouvoir peut être présent à quelque chose de manière essentielle ou virtuelle. C'est dire qu'il peut être présent à quelque chose, soit par le fait que son essence est réellement liée à cette chose, soit par

¹⁶⁰ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 58 ad 14.5; t. II, p. 489, cité dans Pasnau, *Theories*, 68.

¹⁶¹ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 73 ; t. III, pp. 87-88, cité dans Pasnau, *Theories*, 68.

¹⁶² Voir Pasnau, *Theories*, 174. Il n'est pas clair, remarque Pasnau, ce qu'est exactement une *attention virtuelle* d'Olivi, mais que Bernard Jansen la caractérise comme « en fait équivalente à "l'action à distance" » d'Ockham. Voir Bernard Jansen, *Die Erkenntnislehre Olivis* (Berlin, 1921), 118. Nous verrons dans la prochaine section en quoi consiste l'action à distance d'Ockham.

l'attention de son pouvoir qui est efficacement dirigée vers lui de telle manière que s'il l'atteignait réellement. ... C'est de cette seconde manière que la puissance visuelle est présente à une chose éloignée d'elle qui est vue.... Cette présence suffit à l'acte de voir¹⁶³.

L'intellect ne se tourne donc pas vers les phantasmes pour saisir l'objet matériel singulier. Il lui suffit de tourner son attention exclusive vers l'objet ; car il est capable de sortir de lui-même pour être informé par l'objet sans aucune médiation¹⁶⁴.

Olivi croit qu'il y a deux conséquences inévitables d'une cognition médiée par les espèces. La première conséquence est que les espèces sont inévitablement ce qui est vu en premier et immédiatement. Il n'est pas possible que les espèces soient présentes sans qu'elles ne soient appréhendées par le pouvoir cognitif. La seconde, suite logique de la première conséquence, est que, si les espèces sont immédiatement appréhendées, elles deviennent forcément l'objet premier de la connaissance.

Une espèce ne représentera jamais réellement un objet pour le pouvoir cognitif à moins que le pouvoir ne s'occupe de l'espèce de telle manière qu'il tourne et fixe son attention sur l'espèce. Mais ce vers quoi l'attention du pouvoir est tournée a le caractère d'un objet, et ce vers quoi elle est tournée en premier a le caractère d'un premier objet. Ces espèces auront donc le caractère d'un objet plus que le caractère d'une source intermédiaire ou représentative¹⁶⁵.

Comprises comme ce sur quoi l'attention cognitive est portée et donc comme l'objet de la connaissance, les espèces deviennent des voiles qui empêchent l'accès aux choses extérieures plutôt que des dispositifs permettant d'y accéder. De fait, Olivi emploie le verbe « voiler » pour décrire l'implication de la position des espèces¹⁶⁶. En tant que voiles, les espèces non seulement nous rendraient incapables de voir ou de connaître le monde extérieur tel qu'il est réellement ; leurs présences feraient de sorte que nous n'ayons aucune connaissance du monde.

¹⁶³ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 58 ad 4 ; t. II, p. 486- 87, cité dans Pasnau, *Theories*, 170.

¹⁶⁴ Marschall, « The Causation of Knowledge », 317.

¹⁶⁵ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 58 ad 14 ; t. II, p. 469, cité dans Pasnau, *Theories*, 237.

¹⁶⁶ Voir Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 58 ad 14 ; t. II, p. 469 : « Si quelque chose d'autre était posé entre l'attention du pouvoir [intellectuel] et l'objet lui-même, cela voilerait (*velaret*) la chose et empêcherait qu'on s'en occupe en elle-même comme une chose présente, plutôt que d'aider à s'en occuper. » Cité dans Dominik Perler, « Essentialism and Direct Realism », 117.

De ce que cette espèce est posée dans l'esprit comme l'informant et comme la source fondamentale d'un acte cognitif, il s'ensuit que lorsque l'esprit tourne son attention vers l'espèce, il se replie sur lui-même et sur son propre intérieur plutôt que de s'étendre vers l'objet extrinsèque. Par conséquent, il en résultera qu'il sera détourné de la vision de l'objet plutôt que conduit vers la vision de l'objet¹⁶⁷.

Mais Thomas d'Aquin avait-il fait de l'espèce ce qui est appréhendé et l'objet de la connaissance ? Nous réservons la réponse à cette question pour la troisième section du présent chapitre, et les chapitres subséquents. Le projet olivien d'éliminer les intermédiaires s'étend aussi au *verbe* mental ou le concept. Olivi réserve à celui-ci pareil sort qu'aux espèces. L'Aquinate, comme on l'a noté dans le précédent chapitre, avait conçu le concept comme le produit final de l'acte intellectif, distinct de cet acte même qui l'engendre. Et en tant que similitude immatérielle de la chose connue, elle se rapporte à la chose comme sa fin. Contre Thomas et l'ensemble de tenants de ce genre de théorie, Olivi adresse ces paroles :

Certains soutiennent qu'une sorte de concept, ou de parole, est formé par une considération abstractive, investigatrice ou inventive, dans laquelle les objets réels sont intellectuellement connus comme dans un miroir. Car ils appellent cela la première chose comprise et l'objet immédiat ; et c'est une sorte d'intention, de concept et de notion des choses. Cette [sorte de concept intermédiaire] ne doit pas être appelée une parole, ni autre chose que l'acte de considération lui-même ou une espèce dans la mémoire formée par cet acte¹⁶⁸. »

Olivi, ici encore, adhère à la doctrine augustinienne selon laquelle nos pensées sont des paroles en nous et vice versa. Ainsi de même que les espèces, le *verbe* mental, compris comme distincte de l'acte intellectif, est inutile pour la compréhension de l'objet. et constituerait même un obstacle à celle-ci.

Car il n'y a aucune nécessité ni utilité à postuler une telle parole. Car les choses et leurs relations réelles que l'intellect connaît sont présentes à l'intellect soit en elles-mêmes, soit dans les espèces mémorielles. Ainsi, que les choses et leurs relations soient présentes à l'intellect en elles-mêmes ou qu'elles soient elles-mêmes absentes mais présentées à l'intellect à travers des espèces dans la mémoire, il n'est pas nécessaire qu'un autre miroir serve d'objet dans lequel les choses extérieures se présentent à l'intellect lui-même. Au contraire, cela constituerait un obstacle¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q. 74 ; t. III, p. 123, cité dans Pasnau, *Theories*, 245.

¹⁶⁸ Pierre de Jean Olivi, *II Sent.* q.74, pp. 120–21, extrait cité dans l'introduction à « The Mental Word », dans *The Cambridge Translations*, 137.

¹⁶⁹ Pierre de Jean Olivi, « The Mental Word », dans *The Cambridge Translations*, 147.

Le rejet des espèces et des concepts par Olivi est évidemment nourri par sa conception de ces derniers comme quelque chose qui se substitue à l'objet de la connaissance – la chose externe. Ses reproches s'adressent donc à toute conception épistémologique qui en est coupable, ce que on appelle le représentationnalisme, en termes modernes. Certes, une vision épistémologique soutenant que l'espèce ou le concept est l'objet ultime de la connaissance serait représentationnaliste. La stratégie ultime d'Olivi pour éviter tout intermédiaire entre l'intellect et la chose consiste, en dernière analyse, à assimiler ou identifier l'espèce et toute autre représentation intérieure à l'acte cognitif. Cela est manifeste dans cet extrait de l'une de ses lettres :

Mais sur une question... Je récite longuement une certaine position selon laquelle les pouvoirs d'appréhension de l'âme "sont la cause efficiente totale de ses actes, bien que les objets opèrent conjointement avec eux - non pas à la manière d'une cause efficiente, mais à la manière d'un objet. Et il est dit au même endroit que les actes des puissances et les espèces qui sont au cœur de l'intelligence sont tout à fait la même chose¹⁷⁰.

Ainsi dans la noétique d'Olivi, les espèces elles-mêmes deviennent des actes cognitifs. Générer une espèce équivaut à connaître, à générer un acte cognitif. Il n'y a donc aucun phantasme ni espèce, encore moins un concept de la chose ; il n'y a que l'acte cognitif¹⁷¹.

Soulignons, néanmoins, qu'Olivi n'est pas le premier scolastique à avancer l'assimilation de l'espèce et du concept à l'acte cognitif comme alternatif à la doctrine de Thomas d'Aquin. Godefroid de Fontaine l'avait suggérée en soutenant que le terme « espèce » doit être interprété comme l'*intelligere* (acte de penser) lui-même¹⁷². Une génération après Olivi, son confrère Franciscain, Guillaume d'Ockham, dans sa détermination d'éliminer toute médiation intérieure entre nous et le monde, reprendra à sa manière la même idée et maintiendra

¹⁷⁰ Pierre de Jean Olivi, *Epistola ad Romanos*, no. 12 ; *Quod.* f. 64r, cité dans Pasnau, *Theories*, 22.

¹⁷¹ Voir Pierre de Jean Olivi, *II Sent.*, t. III, pp. 120 et 123 ; t. II, pp.457, 470 et 145, cité dans Marschall, « The Causation of Knowledge », 317.

¹⁷² Voir Godefroid de Fontaine, *Qodlibetum* IX, q.19, 275, éd. J. Hoffmans (Louvain, 1928), cité dans Spruit, *Species Intelligibilis*, 212. Selon Spruit, « cette vision anticipe l'identification de l'acte mental et de la représentation cognitive suggérée plus tard par Pierre de Jean Olivi et bien d'autres. » Spruit, 212.

que l'acte seul suffit pour la connaissance des réalités extramentales. Sa connaissance d'Olivi reste néanmoins incertaine¹⁷³. Voyons à présent en quoi consiste ses attaques contre les intermédiaires.

2.2. Thomas d'Aquin face à Guillaume d'Ockham

Selon certains commentateurs, Guillaume d'Ockham est le philosophe et théologien le plus connu de sa génération¹⁷⁴. Surnommé le *Venerabilis Inceptor* (Vénérable commençant), il s'oppose, du moins dans sa maturité intellectuelle, au représentationnalisme et défend farouchement le réalisme épistémologique direct. Il élabore à cet effet une théorie de la connaissance marquée par son attachement à l'ontologie nominaliste, selon laquelle la réalité est constituée uniquement de substances singulières. Les choses singulières extramentales sont les causes naturelles immédiates de la connaissance et *ipso facto* les objets directs et immédiats de l'intelligence¹⁷⁵. Pour mettre au point sa théorie gnoséologique, Ockham reprend à son compte la distinction scotiste entre connaissance intuitive et connaissance abstraactive¹⁷⁶. Comme l'explique David Piché, « la pierre angulaire de cette édifice théorique est la notion de

¹⁷³ Voir Katherine Tachau, *Vision and Certitude*, 130.

¹⁷⁴ Voir Tachau, *Vision and Certitude*, 113.

¹⁷⁵ Pour Ockham, l'intellect connaît en premier le particulier : « Je dis que l'intellect en premier intelli^ge intuitivement le singulier. D'une part, parce que l'intellect intelli^ge intuitivement ce qui existe dans la réalité ; or, rien n'existe, sinon le singulier. » Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, textes introduits, traduits et annotés par David Piché (Paris : Vrin, 2005), 161. Pour une étude de la connaissance du singulier chez Ockham, voir Bérubé, *La connaissance de l'individuel*, 259-277 ; pour une étude plus englobante de la théorie ockhamienne de la connaissance, voir Adams, *William Ockham* et Tachau, *Vision and Certitude*.

¹⁷⁶ Communément attribuée à Jean Duns Scot, la distinction entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraactive fut une découverte importante dans les discussions sur la connaissance humaine après Thomas d'Aquin. Joël Biard note qu'« il faut rappeler que l'originalité de la définition ockhamiste, par rapport à la définition scotiste, était de ne plus caractériser la connaissance intuitive par la présence et la connaissance abstraactive par l'absence de l'objet – du moins pas seulement et pas principalement par ce critère. » Joël Biard, « Intention et présence : la notion de *presentialitas* au XIV^e siècle », dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, dir. Dominik Perler (Leiden : Brill, 2001), 277. Pour Eleonore Stump, « la différence chez Ockham entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraactive est en fait la différence entre percevoir et imaginer ou se souvenir [...] La perception compte comme la connaissance intuitive, tandis qu'imaginer ou se souvenir compte comme la connaissance abstraactive. » Stump, « Mechanisms of Cognition », 188.

“*duplex notitia incomplexa*”, la dualité de connaissances incomplexes que constitue l’intuition et l’abstraction¹⁷⁷. » Par la « connaissance incomplexe », nous comprenons « l’acte intellectif anté-propositionnel par lequel une ou plusieurs chose(s) singulières (s) est (sont) connue(s) ou encore, [...] l’acte intellectif anté-propositionnel qui est directement ou indirectement causé dans l’intellect par une chose singulière¹⁷⁸. »

Ainsi Ockham établit une double connaissance sensorielle et intellectuelle des choses singulières (ou la connaissance incomplexe) : la connaissance intuitive et la connaissance abstractive¹⁷⁹. La connaissance intuitive est celle qui est *naturellement* causée dans l’âme par la chose singulière actuellement présente. Étant donné que la chose qui en est la cause immédiate doit être présente, la connaissance intuitive « est celle par la médiation de laquelle on sait qu’une chose existe, quand elle existe, et qu’elle n’existe pas, quand elle n’existe pas¹⁸⁰. » Selon Ockham, les sens et l’intellect peuvent avoir des connaissances intuitives, puisqu’il n’y a absolument aucune différence d’objet entre ce qu’ils appréhendent¹⁸¹. Quant à la connaissance abstractive, Ockham la définit par opposition à la connaissance intuitive comme la connaissance qui « abstrait de l’existence et de la non-existence, car par elle on ne peut pas savoir avec évidence, d’une chose existante, qu’elle existe, ou d’une chose non-existante, qu’elle n’existe pas¹⁸². » La connaissance abstractive est toujours seconde par rapport à la connaissance intuitive : « Toute connaissance abstractive d’une chose naturellement acquise présuppose une connaissance intuitive de cette même chose¹⁸³. » Ainsi suivant l’ordre naturel, la connaissance abstractive est dépendante de la connaissance intuitive ; la connaissance

¹⁷⁷ Voir l’introduction de David Piché dans Guillaume d’Ockham, *Intuition et abstraction*, 7.

¹⁷⁸ Guillaume d’Ockham, *Intuition et abstraction*, 11 n.2.

¹⁷⁹ Voir Guillaume d’Ockham, *Intuition et abstraction*, 79 : « Je dis donc qu’au regard de l’incomplexé, il peut y avoir une double connaissance, dont l’une peut être appelée abstractive et l’autre intuitive. » voir aussi pp. 133-193. Pour une analyse intéressante de ces deux types de connaissance chez Ockham, voir Adams, *William Ockham*, 506-547.

¹⁸⁰ Guillaume d’Ockham, *Intuition et abstraction*, 133, aussi pp.79-81.

¹⁸¹ Guillaume d’Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *Ord.* I, Prol., q. 1 ; Adams, *William Ockham*, 506.

¹⁸² Guillaume d’Ockham, *Intuition et abstraction*, 81. Pour les trois acceptions différentes de la connaissance abstractive chez Ockham, voir pp.173-193. Voir aussi l’introduction de Piché, 30-47.

¹⁸³ Guillaume d’Ockham, *Intuition et abstraction*, 119.

intuitive, quant à elle, dépend de la chose elle-même qu'elle présuppose et qui en est la cause¹⁸⁴. La connaissance abstractive, dans l'optique ockhamienne, permet de démontrer que « l'intellect est capable de se présenter une chose singulière alors que celle-ci est absente ou n'existe plus¹⁸⁵. » De la sorte, la connaissance abstractive, pour Ockham, rend compte de l'appréhension ultérieure par l'intellect d'une chose singulière qui n'est plus présente pour être la cause immédiate de sa propre connaissance. Chez l'Aquinate et Olivi, comme on l'a vu précédemment, l'espèce dans la mémoire permettait de rendre compte de la connaissance d'une chose absente ; chez Ockham, ce n'est plus l'espèce, mais ce qu'il nomme l'*habitus* (l'habitude), « c'est-à-dire une disposition qui incline l'intellect à se représenter abstraitement une chose autant de fois qu'il le veut¹⁸⁶. » La connaissance abstractive concourt avec l'intellect pour engendrer un *habitus* dans l'intellect. Elle permet donc à Ockham de faire disparaître l'espèce mémorielle (*species memoriales*) de sa gnoséologie.

La double connaissance des réalités extérieures chez Ockham nous éclaire par rapport à ses attaques contre les intermédiaires. En effet, ses critiques acerbes des espèces (dans les milieux, dans les sens et dans l'intellect) affectent uniquement la connaissance intuitive, car cette dernière concerne l'existence ou la non-existence d'un objet singulier. Elles ne concernent pas autant la connaissance abstractive, qui porte sur les actes de mémoire et de l'imagination, lesquels sont précédés par les actes intuitifs. Sur le plan de la connaissance abstractive, Ockham accepte la nécessité des représentations mentales, qu'il préfère appeler, comme déjà mentionné, l'*habitus* plutôt que l'espèce. Le motif est que, pour lui, ces représentations sont les produits de nos actes cognitifs, et donc n'interviennent surtout pas dans le processus de la connaissance de l'objet singulier extérieur. Toutefois, Ockham rejette toute représentation précédant la

¹⁸⁴ Voir Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, 119-121. « La connaissance intuitive, tant de l'intellect que du sens, est cause partielle de la connaissance abstractive » pp.135, 151. L'autre cause partielle c'est l'intellect.

¹⁸⁵ Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13, q.14, cité dans l'introduction de Piché à 8Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, 31.

¹⁸⁶ Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q. 12-13, q.14, cité dans l'introduction de Piché, 32.

connaissance intuitive, qu'elle soit espèces ou phantasme. Il accorde donc une importance capitale à la connaissance intuitive, puisque c'est elle qui permet la connaissance simple et directe de l'existence d'un objet singulier, une condition préalable à d'autres connaissances. De son point de vue, comme Olivi l'avait cru, un tel contact direct et immédiat entre le connaissant et l'objet d'intuition serait gêné ou bloqué par les espèces. C'est pourquoi il entreprend d'éliminer systématiquement celles-ci de sa théorie de la connaissance¹⁸⁷. Quels sont ses arguments ?

L'un des arguments avancés par Ockham contre les espèces repose sur son principe de parcimonie ; un autre invoque l'absence de bons arguments en faveur de l'existence des espèces ; un autre encore nie l'existence intentionnelle des espèces, car si celles-ci existaient, elles seraient forcément perçues et feraient par le fait même l'objet de la connaissance¹⁸⁸. Le principe de parcimonie, encore appelé le principe d'économie, la parcimonie ontologique ou le rasoir d'Ockham, stipule que si un phénomène peut être expliqué par moins d'entités, il n'est pas nécessaire d'en postuler davantage¹⁸⁹. Ockham applique ce principe aux espèces, ainsi qu'aux concepts mentaux conçus en tant que différents de l'acte d'intellection. Pour lui, il n'est pas nécessaire de multiplier ces intermédiaires dans le processus cognitif ; l'acte cognitif seul et son objet (la chose singulière) suffisent¹⁹⁰.

En effet, le *Venerabilis Inceptor* croit que l'objet singulier à l'extérieur est une cause suffisante, c'est-à-dire il est capable de causer immédiatement et directement la connaissance intuitive – sensitive et intellectuelle. « L'objet se représente suffisamment dans la cognition » et

¹⁸⁷ Voir Tachau, *Vision and Certitude*, 129, aussi pp.130-135.

¹⁸⁸ Ainsi que l'a remarqué Pasnau, « les principaux arguments d'Ockham contre la théorie des espèces ne reposent pas sur ses conséquences épistémologiques. Pour lui, c'est le principe de parcimonie, combiné à l'absence de bons arguments en faveur de l'existence des espèces, qui constitue la meilleure arme contre elles. » Pasnau, *Theories*, 247.

¹⁸⁹ Voir Guillaume d'Ockham, *Quaestiones et decisiones in quatuor libros Sententiarum cum centilogio theologico*, livre II.

¹⁹⁰ Voir Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *OTh* V, 268 ; 5.17, cité dans Pasnau, *Theories*, 166.

« peut être présent en tant qu'objet à l'intellect, sans aucune espèce¹⁹¹. » Selon Ockham, si l'on accepte que l'objet soit capable de produire les espèces dans les sens et dans l'intellect, comme le croit l'Aquinate, à plus forte raison faut-il admettre qu'il est capable de produire directement la connaissance dans les sens et dans l'intellect sans la médiation des espèces¹⁹². Comment cela se réalise-il ? Ockham répond : « L'objet sensible externe déplace immédiatement le sens et l'intellect vers un acte intuitif, de sorte que la première chose provoquée dans l'intellect par un objet est un acte intuitif¹⁹³. »

Cette suffisance et efficacité causale immédiate de l'objet extérieur est, d'après Ockham, rendue possible par le principe d'« action à distance ». Comme évoqué dans l'introduction de ce chapitre, Ockham reconnaît que l'une des raisons principales pour lesquelles les anciens et ses prédécesseurs avaient posé des espèces entre nous et le monde extérieur est de pouvoir expliquer le lien de causalité de notre connaissance des objets du monde externe. C'est là, comme on l'avait noté aussi précédemment, l'une des rôles traditionnels et centraux que jouent les intermédiaires dans la cognition. Comme alternative, Olivi avait proposé *l'attention virtuelle* du pouvoir cognitif. Pour Ockham, il ne s'agit simplement pas de l'attention cognitive ; la véritable alternative pour expliquer la causalité de la connaissance intuitive repose sur le principe d'« action à distance ». Ce principe s'appose diamétralement à celui que Thomas avait embrassé, selon lequel les corps qui ne se touchent pas ne s'affectent pas. Selon le principe d'« action à distance », explique Ockham, « quelque chose peut agir à une grande distance, sans que rien n'agisse entre [“in medio”] » ; car il n'est pas nécessaire

¹⁹¹ Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13; *OTh* V, 274.4-5 ; 300.1-2, cite dans Peter King, « Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade Mecum to Medieval Theories of Representation », dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, dir. Henrik Lagerlund (Londres et New York : Routledge, 2016), 98.

¹⁹² « Si un objet lointain peut être la cause immédiate d'une espèce dans les sens et dans l'intellect, [...] il peut de la même manière être la cause immédiate d'un acte de sentir et de connaître intellectuellement sans aucune espèce, et il n'y a pas non plus de raison pour un compte que pour l'autre. » Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *OTh* V, 309, cite dans Pasnau, *Theories*, 165.

¹⁹³ Guillaume d'Ockham, *Rep.* III, q.2 ; *OTh* VI, 64-65, cite dans Pasnau, *Theories*, 165.

qu'« un moteur et ce qu'il déplace soient en contact¹⁹⁴. » De cette manière, Ockham peut rendre compte du lien causal entre l'objet et le connaissant et d'éliminer, notamment, les espèces dans les milieux (*species in medio*). Pour lui comme pour Olivi, il suffit que l'objet soit à une bonne distance du sujet connaissant¹⁹⁵. Or pour l'Aquinate, l'objet à l'extérieur est la cause suffisante pour les sens externes et les sens internes, la cause insuffisante pour l'intellect, celui-ci étant la cause principale¹⁹⁶, alors que les espèces sont les causes (formelles) immédiates, les principes formels, de la connaissance. Le *Venerabilis Inceptor* conclut donc que les arguments en faveur des espèces comme lien de causalité entre le connu et le connaissant ne tiennent pas la route.

En plus de son principe de parcimonie et de son mépris pour les arguments en faveur des espèces, Ockham nie l'existence intentionnelle de celles-ci. Rappelons que, selon Thomas d'Aquin, les espèces existent intentionnellement dans les sens et dans l'intellect, et jouent le rôle de ce *par quoi* on connaît et non *ce qu'*on connaît. L'espèce intelligible, par exemple, est la forme universelle-immatérielle de la chose singulière, dans laquelle existe la même forme mais sous un mode singulier-matériel. Ockham, au contraire, nie cette existence intentionnelle des espèces et, par conséquent, l'attribution d'une double existence à une même forme. Comme l'explique Pasnau, d'après Ockham, si les espèces existaient, elles devraient avoir le même caractère que les choses qu'elles représentent. Et si tel était le cas, elles seraient sans doute plus immédiatement vues que l'objet extérieur¹⁹⁷. Il s'ensuivrait qu'elles ne seraient pas simplement ce par quoi mais ce qu'on perçoit et connaît. Pour citer Ockham : « Lorsque plusieurs choses sont de même caractère (*rationis*), ce qui cause la vision le plus immédiatement est vu plus immédiatement. Donc si une espèce de blancheur est du même caractère que la blancheur, et

¹⁹⁴ Guillaume d'Ockham, *Rep.* III, q.2 ; *OTh* VI,59, cite dans Pasnau, *Theories*, 162.

¹⁹⁵ Voir Guillaume d'Ockham, *Intuition et abstraction*, 157 : « Lorsque la présence de la chose elle-même [...] est posée, sans aucune autre chose préalable (habitude ou espèce), alors l'intellect peut connaître intuitivement cette chose. »

¹⁹⁶ Voir Thomas d'Aquin, *Quod.* VIII q.2 a.1. Voir plus haut, section 2.1, p.54 n.149 pour plus de détails.

¹⁹⁷ Voir Pasnau, *Theories*, 247.

(selon vous [le défenseur des espèces]) provoque plus immédiatement l'acte de voir, alors l'espèce est vue plus immédiatement. C'est manifestement faux¹⁹⁸. »

Il ressort de cet extrait qu'Ockham semble attribuer aux espèces une ressemblance physique ou naturelle aux choses extramentales dont elles sont des ressemblances, et redoute qu'elles ne deviennent des objets intérieurs de l'appréhension ou de la cognition. Cela est encore plus manifeste lorsqu'il compare la manière dont les espèces représentent leur objet à la manière dont une statue d'Hercule, un héros grec, représente celui-ci¹⁹⁹. D'après Ockham, nous ne pouvons jamais, à travers les espèces, parvenir à appréhender quelque chose que nous ne connaissions pas déjà à l'avance. Une espèce ne peut représenter un objet extérieur ou conduire à la connaissance de l'objet représenté que si l'on a auparavant connu l'objet en question indépendamment de l'espèce. Ockham présente l'argument ainsi :

La chose représentée doit être connue à l'avance, sinon le représentant ne conduirait jamais à une connaissance de la chose représentée comme quelque chose de semblable. Par exemple, une statue d'Hercule ne me mènerait jamais à la connaissance d'Hercule à moins de l'avoir vu à l'avance. Je ne peux pas non plus savoir si la statue lui ressemble ou non. Mais selon ceux qui postulent l'espèce, l'espèce est quelque chose d'antérieur à tout acte de connaissance intellectuelle de l'objet. Elle ne peut donc être posée à cause de la représentation de l'objet²⁰⁰.

Ockham réfute donc l'idée de l'espèce comme objet d'appréhension, car les défenseurs des espèces, selon lui, posent celles-ci comme « quelque chose d'antérieur à tout acte de connaissance intellectuelle de l'objet ». Ce qui revient à dire, selon son interprétation, qu'à en croire les défenseurs des espèces, il faut appréhender les espèces dans un premier mouvement,

¹⁹⁸ Guillaume d'Ockham, *Rep.* III, q.2 ; *OTH* VI, 48, cite dans Pasnau, *Theories*, 247.

¹⁹⁹ Selon Pasnau, cet argument qui compare la statue d'Hercules aux espèces est « l'argument épistémologique le plus complexe et le plus impressionnant d'Ockham contre les espèces. » Pasnau, *Theories*, 249. C'est pour dire que c'est l'argument fondamental qu'Ockham propose contre le représentationnalisme qu'il voit dans la théorie des espèces. Claude Panaccio, cependant, minimise l'importance de l'argument et affirme plutôt que, « rien dans toute sa critique des espèces intelligibles ne dépend ni d'un parti pris anti-représentationaliste de la part d'Ockham, ni de sa supposition erronée que les espèces intelligibles étaient des objets intermédiaires de pensée aux yeux de leurs partisans (ce qu'ils n'étaient évidemment pas). » La parcimonie, selon Panaccio, est « la seule préoccupation manifeste » d'Ockham. Claude Panaccio, *Ockham on Concepts* (Ashgate : Aldershot, 2004), 30. Han Thomas Adriaenssen a consacré un article à cet argument d'Ockham en question pour prouver le contraire à Panaccio, qu'il y a un véritable parti pris anti-représentationaliste de la part d'Ockham. Voir Han Thomas Adriaenssen, « The Representation of Hercules: Ockham's Critique of Species », *Documenti e Studi* 26 (2015) : 433–55.

²⁰⁰ Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *OTH* V, 274, cité dans Pasnau, *Theories*, 249-50.

avant d'appréhender l'objet dans un second moment. Bref, l'appréhension de l'objet passe par l'appréhension de l'espèce de l'objet. Or cela est faux, dans son opinion, puisque pour que l'espèce représente son objet, comme la statue d'Hercule représente son modèle (Hercule), il faut qu'il y ait une connaissance préalable de son modèle, l'objet extérieur. Ockham craint donc, à la manière d'Olivi, que si l'on acceptait les espèces comme représentations internes des choses extérieures, elles empêcheraient la connaissance de ces choses telles qu'elles sont.

Pour prouver que les espèces n'existent ni naturellement ni intentionnellement, Ockham avance un argument expérimental. Si les espèces existaient, estime-t-il, on doit être capable de la prouver soit par démonstration soit par expérience²⁰¹. Or ni l'une ni l'autre n'est possible : « Nous ne devrions pas prétendre que quelque chose est nécessairement requis pour obtenir un effet à moins que nous y soyons conduits par [i] un argument concluant procédant de choses appréhendées en soi ou par [ii] une expérience concluante. Mais ni l'un ni l'autre de ces éléments ne conduit à postuler une espèce ; donc, etc.²⁰² » Pour l'essentiel, Ockham avance que nous ne pouvons pas prouver empiriquement la présence d'une espèce qui serait à l'origine de notre connaissance de la chose. Mais nous pouvons prouver la présence de cette chose et l'effet qu'elle produit en nous, à savoir sa connaissance. L'expérience de la chose concrète nous permet donc de confirmer son existence et notre connaissance d'elle. Mais personne ne peut prouver que nous expérimentons la présence en nous d'une espèce. Ainsi Ockham écrit : « L'expérience ne conduit pas à cela [à poser l'espèce], parce que cela implique une appréhension intuitive. Par exemple, si quelqu'un fait l'expérience que quelque chose est blanc, il voit que la blancheur existe dans cette chose. Mais personne ne voit intuitivement une espèce²⁰³. » Mais voir, percevoir ou encore appréhender l'espèce signifierait que l'espèce est l'objet de la perception ou de l'appréhension. Ceci, encore, montre qu'Ockham conçoit la réception d'espèces comme

²⁰¹ Pour cette description, voir Pasnau, *Theories*, 166-167.

²⁰² Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *OTH* V, 268, cite dans Pasnau, 167.

²⁰³ Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *OTH* V, 268, cite dans Pasnau, *Theories*, 167.

un acte conscient²⁰⁴ et, par le fait même, les espèces elles-mêmes comme objet de la connaissance. En effet, il a raison de reprocher une telle gnoséologie représentationaliste qui fait des espèces les objets d'appréhension. Reste à savoir si telle était véritablement la position de Thomas.

Venons-en à la position d'Ockham relativement au concept. Etant donné sa négation de l'existence des espèces, il n'est pas surprenant qu'Ockham nie que l'opération abstractive de l'intellect puisse engendrer quelconque espèce. Cependant, l'abstraction peut produire un concept universel, ou bien une connaissance intuitive ou abstractive²⁰⁵. Au sujet du concept, la position d'Ockham n'est pas aussi simple et directe que ne l'avait été celle d'Olivi. La pensée d'Ockham en cette matière a connu une évolution, allant de l'adoption du concept comme une représentation mentale (ce que les commentateurs modernes appellent généralement le « *fictum* »), en passant par l'abandon de cette première position, à l'identification du concept à l'acte d'intellection²⁰⁶. La motivation d'Ockham pour l'abandon de la doctrine du *fictum* est

²⁰⁴ Commentant le texte d'Ockham que nous venons de citer (n.203), Eleonore Stump note qu'« Ockham apparemment pense que les actes intellectifs sont pour la plupart des actes conscients [... Et] parce qu'il partage ce point de vue, il interprète la théorie des espèces de telle manière que chaque réception d'espèces est un acte conscient. » Stump, « The Mechanisms of Cognition », 179. Venant, ici encore, à la défense d'Ockham, Panaccio maintient qu'« il s'agit, une fois de plus, d'un argument d'économie [ou de parcimonie] » de la part d'Ockham. Panaccio, *Ockham on Concepts*, 30.

²⁰⁵ Voir Spruit, *Species Intelligibilis*, 296-297. Selon Calvin Normore, la notion d'abstraction qu'Ockham emploie pour distinguer l'intuitif de l'abstractif à partir duquel le concept émerge n'est pas donnée à première vue. Normore, néanmoins, en propose une tentative d'explication. Voir Calvin Normore, « Externalism, Singular Thought and Nominalist Ontology », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 137-147, notamment pp.141-143.

²⁰⁶ Les *ficta* (la forme plurielle de *fictum*) sont des objets intérieurs de la connaissance signifiant des choses extérieures. Pour en savoir plus sur cette doctrine et les raisons pour lesquelles Ockham l'a abandonnée, voir l'analyse de Pasnau, *Theories*, 76-85, 277-289 ; Adams, *William Ockham*, 84-107. Pour ce qui est de l'évolution par étapes de la pensée d'Ockham au sujet du concept, voir Philotheus Boehner, « Ockham's Theory of Signification », *Franciscan Studies* 6 (1946) : 143-70 ; Philotheus Boehner, « The Realistic Conceptualism of William Ockham », *Traditio* 4 (1946) : 307-35 ; pour plus de références pertinentes à ce sujet, voir Tachau, *Vision et certitude*, 149. Ainsi que l'a remarqué Tachau, dans ses théories antérieures de la connaissance, Ockham distinguait, comme beaucoup de ses prédécesseurs, à l'instar de Jean Don Scot et Thomas d'Aquin, l'acte intellectuel de ses contenus, lesquels contenus s'appellent « intentions », « concepts », ou « termes ». Voir Tachau, *Visions et Certitudes*, 149. Les spécialistes sont unanimes pour admettre que le changement de position par Ockham était influencé par la critique de son confrère Franciscain Walter Chatton (1285-1344), qui soutenait que les concepts sont identiques à des actes intellectuels qui existent réellement dans l'âme, que les actes de la connaissance eux-mêmes peuvent être considérés comme signifiant des objets externes. Voir Tachau, *Vision and Certitude*, 151 ; Pasnau, *Theories*, 283 ; Adams, *William Ockham*, 102 ; Katherine Tachau et Concetta Luna, « Walter Chatton on Sensible and Intelligible Species », *Rivista di Storia della Filosofia* 40, n° 4 (1984-85) : 711.

plus ou moins la même qui le pousse à rejeter les espèces : les *ficta* constituent des obstacles à la connaissance de la chose singulière extérieure. Cela est évident dans sa critique plus tard de sa première position :

De plus, une telle *fictum* entrave la connaissance d'une chose. Par conséquent, il ne faut pas supposer que les *ficta* expliquent la connaissance. Preuve de la prémisse : la *fictum* n'est ni la connaissance ni la blancheur au-delà de la chose connue, ni les deux ensembles, mais une troisième chose qui est un milieu entre la connaissance et la chose. Par conséquent, si la *fictum* est comprise, la chose indépendante de l'esprit n'est pas comprise...²⁰⁷

Au lieu de postuler les *ficta* (les fictions) comme signes (représentations mentales) renvoyant à des objets extérieurs, Ockham estime que les concepts peuvent être assimilés aux actes cognitifs, lesquels actes peuvent être eux-mêmes des signes. Ockham abandonne la doctrine de la *fictum* pour s'aligner désormais sur ceux qui soutiennent que l'acte intuitif suffit pour la connaissance.

En faveur de ceux qui défendent la théorie de l'acte, il y a cet argument : ce qui est fait avec beaucoup est fait en vain s'il peut être fait avec moins. Mais tout ce qui est conservé en posant quelque chose de distinct d'un acte de connaissance intellectuelle peut être conservé sans rien de distinct, car supposer quelque chose et signifier quelque chose peut convenir à un acte de connaissance intellectuelle comme à un autre signe. Il n'est donc pas nécessaire de poser autre chose que l'acte de connaissance intellectuelle²⁰⁸.

Ockham est motivé par l'idée selon laquelle notre âme peut se représenter le monde sans passer par les représentations mentales, y compris le concept conçu comme tel. Les concepts ne doivent pas être posés comme différents des actes d'intellection, lesquels actes, selon la conception ockhamienne, sont des qualités réelles et peuvent eux-mêmes représenter les choses

Susan Brower-Toland, « How Chatton Changed Ockham's Mind: William Ockham and Walter Chatton on Objects and Acts of Judgment », dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, dir. Gyula Klima (New York : Fordham University Press, 2015), 204-34. Ainsi, « l'idée que le concept soit un acte mental n'est pas propre à Ockham. Elle avait été défendue par d'autres Franciscains avant lui à la fin du treizième et au début du quatorzième siècle, Pierre de Jean Olivi, Guillaume de Ware, Jean Duns Scot et Walter Chatton notamment. » Claude Panaccio, « Note sur le statut des concepts dans les Questions d'Ockham sur la *Physique* d'Aristote », *Laval théologique et philosophique* 76, n° 2(2020) : 309.

²⁰⁷ Guillaume d'Ockham, *Quodlibet* IV, q.35, cité dans Adams, *William Ockham*, 85.

²⁰⁸ Guillaume d'Ockham, *Summa Logicae*, l. 12 ; *Oph* I, 43, cité dans Pasnau, *Theories*, 284.

extramentales²⁰⁹. Ockham distingue deux sortes d'actes intellectuels auxquels il assimile le concept : les intellections générales et les intellections singulières. Il identifie ces dernières à des actes d'appréhension intuitive²¹⁰. Et pour expliquer comment un acte de la connaissance signifie son objet, Ockham recourt à l'idée de la similitude entre le connu et le connaissant. Cependant, il ne s'agit pas de la similitude de l'espèce avec l'objet, comme chez Thomas : c'est l'acte de la connaissance lui-même qui ressemble à des objets externes :

Aucune assimilation préalable à travers une espèce n'est nécessaire avant un acte de connaissance intellectuelle. Il suffit plutôt de l'assimilation qui se produit par l'acte de connaissance intellectuelle, qui est [lui-même] une ressemblance avec la chose connue. Car, selon Augustin, quand une chose est intellectuellement connue telle qu'elle est en soi, alors l'intellection sera exactement comme la chose, et aucune autre ressemblance n'est nécessaire en dehors de l'intellection²¹¹.

Cet argument évidemment renforce son principe de parcimonie : pourquoi postuler plus de ressemblances ou de représentations intérieures des choses alors que l'acte intellectuel lui-même peut bien l'être ? C'est aussi une stratégie pour Ockham de nier que l'espèce, qui selon Thomas, est la similitude de l'objet, puisse causer formellement la connaissance d'un objet. Car la similitude n'est plus l'espèce, mais l'acte cognitif lui-même²¹².

Tout ceci démontre à quel point la théorie d'Ockham est en porte à faux avec celle de Thomas, selon laquelle, étant formé à partir de l'espèce intelligible, le concept constitue le terme de l'activité de l'intellect dans le processus cognitif. Et, puisqu'il est un produit de l'acte intellectif, il est différent de cet acte qui en est la cause efficiente. Causé formellement par l'espèce intelligible, le concept est aussi la forme de la chose conçue, mise dans un être

²⁰⁹ Voir Panaccio, « Note sur le statut des concepts », 308-309. Panaccio note, d'ailleurs, que, tout comme dans ses arguments contre les espèces, Ockham « invoque de façon décisive l'argument du rasoir [ou de parcimonie] en faveur de la théorie des concepts comme actes. » Panaccio, 308.

²¹⁰ Voir Panaccio, « Note sur le statut des concepts », 308. Pour une plus ample étude consacrée aux concepts chez Ockham, voir Panaccio, *Ockham on Concepts*, 2004.

²¹¹ Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13 ; *OTH* V, 295-96, cité dans Pasnau, *Theories*, 121.

²¹² Guillaume d'Ockham, *Intuition et Abstraction*, 169 : « Je dis que (...) l'intellection est une similitude de l'objet, tout comme l'espèce si on la posait, et elle n'est pas plus similitude d'une chose que d'une autre. Et c'est pourquoi la similitude n'est pas la cause précise expliquant pourquoi l'intellection intelli-ge une chose et non une autre chose. »

intentionnel par l'abstraction de l'intellect. Pour Ockham, en revanche, le concept n'est pas la forme, mais un signe naturel et universel, non différent de l'acte d'où il est originaire. Il signifie donc l'objet extérieur et ne le représente pas en qualité d'intermédiaire. Par exemple, mon concept de chat représente – ou signifie – les chats parce qu'il a été originalement ou naturellement causé par des chats, et non par l'espèce ou la forme de chat. C'est cela, dans l'optique d'Ockham, le rapport qu'entretient le concept et la chose extérieure, son signifié²¹³.

La stratégie ockhmanienne pour éliminer l'intervention d'un intermédiaire mental dans l'intellect consiste, en dernière analyse, à identifier le concept à un signe naturel et à assimiler ce signe ou concept à l'acte d'intellection, qui, lui, est la similitude de la chose singulière extramentale, celle-ci étant l'objet moteur et premier de l'intellect. Ainsi les signes linguistiques deviennent le moyen pour justifier comment les actes cognitifs se rapportent aux objets sensibles sans faire appel à la médiation des similitudes provenant des réalités extérieures²¹⁴. Reste à examiner dans quelle mesure les réactions d'Olivi et d'Ockham contre les intermédiaires sont crédibles eu égard à la théorie de l'Aquinate. C'est à quoi nous nous engageons dans la prochaine section.

2.3. Le véritable problème

Ainsi qu'il ressort de leurs critiques respectives, Olivi et Ockham concentrent toute leur énergie à réfuter toute théorie qui postule des espèces ou des quelconques intermédiaires entre

²¹³ Calvin Normore explique les deux idées derrière le rapport du concept ou de l'acte cognitif avec la chose chez Ockham : relation de similitude et relation de causalité. Il écrit : « L'une des idées d'Ockham est qu'un acte de pensée - un concept, comme il l'appelle parfois - est ce qu'il est parce qu'il est *similaire* dans un sens très particulier à ce dont il est un concept. L'autre idée d'Ockham est qu'un concept est ce dont il est parce qu'il est *causé par* ce dont il est le concept. À première vue, la première de ces idées peut sembler "internaliste" et la seconde "externaliste", comme le suggèrent une grande partie des discussions à leur sujet. » Calvin Normore, « Externalism, Singular Thought, and Nominalist Ontology », 141.

²¹⁴ Voir Spruit, *Species Intelligibilis*, 297. Selon Spruit, « l'une des réalisations majeures d'Ockham est l'accent mis sur les aspects linguistiques, et plus spécifiquement sémantiques, dans l'acquisition des connaissances et le traitement de l'information sensorielle. » Spruit, 298.

nous et le monde. Ils nient évidemment la nécessité de tout principe formel de la connaissance et concentrent leur attaque sur la fonction représentative des espèces et du concept. Mais Olivi et Ockham auraient-ils fait une mauvaise lecture de la position de Thomas à ce sujet, en la mettant dans le même panier que toutes les autres théories cognitives postulant des espèces comme intermédiaires ? La réponse nous semble être affirmative. C'est l'hypothèse que nous tenterons de soutenir toute au long de la présente section : le foisonnement ou la prolifération de théories des espèces à l'époque aurait contribué à une mauvaise interprétation de la théorie de l'Aquinate par Olivi et Ockham. Il nous semble qu'aucun de ces deux penseurs, dans leurs arguments, ne décrit des espèces telles que Thomas les avait comprises. Le véritable enjeu, nous semble-t-il, ne réside pas dans le fait de postuler des espèces, mais dans la manière de comprendre leur nature et leur rôle dans le processus cognitif. Les arguments que nous avançons contre la manière dont Olivi et Ockham comprennent les espèces chez Thomas sont tout aussi valides contre leur critique du *verbe* mental. Car alors qu'ils rejettent complètement les espèces en niant leur existence, ils ne nient pas l'existence du concept en tant que tel, mais l'assimilent plutôt à l'acte d'intellection.

Les spécialistes contemporains, du moins la grande majorité, sont unanimes pour dire qu'il eut à l'époque des multiples versions de la théorie des espèces²¹⁵. Les philosophes, à l'instar d'Olivi et Ockham, qui rejetaient cette théorie la critiquaient dans son ensemble, en se souciant moins des nuances apportées par chaque tenant de la théorie. La preuve en est qu'ils mentionnaient rarement les noms de leurs adversaires. Comme le remarque Leen Spruit à juste titre, au sujet de l'espèce intelligible, « en général, les critiques des espèces intelligibles ne se focalisent pas sur un auteur ou une position spécifique ; leur cible est une « *communis opinio* »

²¹⁵ Voir, entre autres, Tachau, *Vision et Certitudes*, 1988 ; Spruit, *Species Intelligibilis*, 1994 ; Pasnau, *Theories*, 1997 ; Stump, « The Mechanisms of Cognition », 1999.

éclectique et répandue, incarnant - en particulier après la mort de Thomas - des hypothèses naturalistes assez évidentes²¹⁶. »

A titre d'exemple, les quelques objections adressées à des telles théories par Olivi et Ockham, que nous avons mises au jour, les accusent d'être représentationnistes au motif qu'elles font de l'espèce l'objet de la conscience. Or ce qu'on remarque c'est que toutes les théories cognitives soutenant un processus cognitif médié par les espèces ne disent pas exactement la même chose. En effet, s'il est vrai que certaines conçoivent le rôle des espèces d'une façon qui incite à les prendre pour l'objet de la connaissance, il n'en est pas moins vrai que d'autres, à l'instar de celle de l'Aquinate, ont bien pris soin de faire la part des choses. Thomas d'Aquin insiste à maintes reprises sur le fait que l'espèce, à tous les niveaux dans le processus cognitif, n'est pas ce qui retient la conscience cognitive, c'est-à-dire ce qui est compris (*id quod intelligitur*), mais ce par quoi une chose corporelle est comprise (*quo intelligitur*)²¹⁷. La présence causale de l'espèce tourne l'attention cognitive vers l'objet extérieur dont elle (l'espèce) est la similitude. Spruit identifie ce point clé du débat, spécifiquement concernant l'espèce intelligible, lorsqu'il suggère que les penseurs de la fin du XIII^e siècle, à l'instar d'Olivi, s'opposent plutôt à une vision déformée de la théorie des espèces intelligibles de l'Aquinate. La cible de leurs attaques est une doctrine de l'espèce intelligible selon laquelle celle-ci est imprimée par les sens (les phantasmes illuminés), ce qui n'est pas le cas des espèces intelligibles de l'Aquinate²¹⁸. Il est évident qu'Olivi et d'autres critiques contemporains des espèces intelligibles confond la position de l'Aquinate avec celles de ses

²¹⁶ Voir Spruit, 177.

²¹⁷ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2.

²¹⁸ Voir Spruit, *Species Intelligibilis*, 175-79 ; 253-55. Les espèces intelligibles chez Thomas sont d'abord abstraites des images sensibles avant d'être déposées dans l'intellect possible. Elles ne sont pas directement imprimées par les sens dans l'intellect. Les sens n'en sont pas capables, dans l'opinion de l'Aquinate. Nous l'avons vu dans le premier chapitre, parlant de l'abstraction, Thomas prend le temps pour expliquer que ce n'est pas comme si la même forme que représente le phantasme est numériquement transportée dans l'intellect, comme une chose est portée d'un endroit à un autre. Or c'est cette impression que donnent l'idée d'une espèce intelligible imprimée dans l'intellect par les sens. Nous voulons simplement souligner le fait que la doctrine visée par Olivi, et autres contemporains, ne représentait pas exactement celle de l'Aquinate.

adeptes qui partageaient ses points de vue et celles d'autres théoriciens des espèces de l'époque :

Leurs attaques contre les espèces intelligibles concernent une construction éclectique fusionnant des conceptions thomasiennes, des éléments d'optique perspectiviste, des tendances naturalistes de l'aristotélisme de la fin du XIII^e siècle et la théorie de la perception d'Augustin. Le rôle fonctionnel spécifique attribué par Thomas aux espèces intelligibles en tant que représentation mentale n'est plus conservé dans cette doctrine éclectique [...] ²¹⁹.

Cette erreur d'interprétation de la part des détracteurs de la doctrine de Thomas, estime Spruit, est très probablement attribuable à un manque de « perspective historique suffisante – nécessaire pour comprendre les stratifications terminologiques et doctrinales impliquées ²²⁰. »

Il est important de noter que Thomas d'Aquin ne détient pas la paternité de la théorie des espèces. Il l'a héritée, tout en prenant ses distances par rapport à certains aspects de cette théorie, notamment les aspects qu'Olivi et Ockham critiquent. Se référant spécifiquement à la critique d'Ockham, Katherine Tachau écrit : « On a souvent soutenu ou supposé que la critique d'Ockham à l'égard des espèces médiatrices était dirigée contre la position de Thomas d'Aquin. Pourtant, ce dernier a hérité plutôt qu'il n'est à l'origine de l'explication de la connaissance en question, et l'accent mis sur ses opinions a caché à la fois la source et l'hégémonie de la théorie contestée par Ockham ²²¹. » Les premiers théoriciens des espèces au XIII^e siècle étaient appelés les « perspectivistes » (praticiens de la *perspectiva*, c'est-à-dire la science de l'optique) par leurs lecteurs de la fin du Moyen-Âge. Parmi les perspectivistes se trouvent les Franciscains Roger Bacon (1220-1292) et Jean Pecham (1225-1292), mais aussi Witelo (1220-après 1278), lesquels furent précédés et influencés par Robert Grosseteste (1168-1253), Alexandre de Hales (1185-1245) et Robert Kilwardby (1215-1279) ²²². Les perspectivistes sont soucieux spécifiquement d'expliquer la vision, et se servent de l'outil conceptuel d'espèces pour le faire.

²¹⁹ Spruit, 227.

²²⁰ Spruit, 253.

²²¹ Voir Tachau, *Vision and Certitude*, 3. Concernant Olivi à ce sujet, voir pp. 39-54.

²²² Voir Tachau, 3 n.2, et p. 4 n.4.

À en croire Tachau, Roger Bacon « est le principal responsable de l'élaboration de la doctrine de la multiplication des espèces qui était au cœur de ce qui est devenu l'explication standard de la perception et de la cognition basée sur la perception²²³. » Thomas d'Aquin souscrit à la multiplication des espèces par les objets matériels, mais n'adhère pas à la vision des perspectivistes. Les perspectivistes sont donc impliqués dans les critiques des espèces par les auteurs du XIII^e siècle, mais également par ceux du XIV^e siècle, à l'instar d'Ockham²²⁴. Strictement lié au rejet de la théorie des perspectivistes par Ockham est sa réfutation des espèces sensibles et intelligibles, au motif que de telles entités ou fonctions intermédiaires entre l'intellect humain et les choses individuelles prendraient la place des celles-ci, rendant ainsi les objets réels inaccessibles. S'il attribue à Thomas d'Aquin la thèse que les espèces intelligibles sont *impressae*²²⁵, c'est qu'il ne fait pas de distinction nette entre la tradition perspectiviste et la théorie de l'Aquinate²²⁶.

Outre la vision perspectiviste qu'il attribue par erreur à Thomas, il se peut également qu'Ockham n'ait connu la position de l'Aquinate qu'indirectement, par les disciples de celui-ci²²⁷, ce qui aurait impacté sa compréhension et, par conséquent, sa réception extrêmement critique de la théorie thomasiennne. Certains commentateurs avancent que la doctrine des espèces intelligibles visée par sa critique serait en partie tributaire de Gilles de Rome, dont la théorie des espèces a été transmise aux penseurs du début du XIV^e siècle, y compris Ockham. Gilles de Rome avait effectivement fait de l'espèce intelligible la cause efficiente et l'objet de la connaissance, une caractérisation qui expose la théorie des espèces aux critiques adressées aux intermédiaires représentatifs et causaux²²⁸. Or chez Thomas, l'espèce intelligible est la

²²³ Tachau, 4. Pour en savoir plus, voir pp. 3-26.

²²⁴ Voir Tachau, 3.

²²⁵ Voir Guillaume d'Ockham, *Rep.*II, q.13 ; *OTH* V, 253-54 ; Spruit, 293.

²²⁶ Voir Spruit, 293.

²²⁷ Voir Spruit, 293.

²²⁸ Voir Michael Rombeiro, « Intelligible Species in Some Late Thirteenth-Century Theories of Cognition » (Thèse de Doctorat, The Catholic University of America, 2005), 7. Selon l'auteur, Gilles avait formulé une théorie des

cause formelle, et non la cause efficiente, de la cognition ; ce par quoi la cognition a lieu, et non l'objet de la connaissance. Eleonore Stump note qu'« Ockham travaille avec une version de la théorie d'espèce très différente de celle de l'Aquinate. Dans cette version, rejetée par Ockham, l'intellect est largement passif, l'universel est caché dans le phantasme et imprimé dans l'intellect, et l'objet de la connaissance est une représentation de la réalité plutôt qu'un objet extra-mental. Thomas d'Aquin l'aurait rejeté aussi²²⁹. »

Ainsi, pour que les reproches d'Olivi et d'Ockham soient véritablement crédibles contre la théorie de Thomas, il faudrait qu'ils puissent prouver à suffisance que Thomas soutient la position qu'ils critiquent. Pasnau, dont l'intérêt dans *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* se concentre sur Olivi et Ockham en raison de leurs réactions radicales et innovantes contre les intermédiaires dans le processus cognitif, estime pourtant que l'importance de leurs apports dépend de l'exactitude de leur lecture de Thomas d'Aquin.

Un choix s'offre à nous. Nous pouvons, d'une part, essayer d'interpréter Thomas d'Aquin de telle manière que son espèce (ou quelque chose d'équivalent) soit une partie non controversée de toute théorie de la cognition. À cette lecture, le rejet des espèces par Olivi et Ockham s'avère bien moins intéressant qu'on pourrait le supposer. La prétendue nouveauté de leurs propositions s'effondre, car leurs vues s'avèrent fondées sur une lecture erronée de la doctrine des espèces²³⁰.

Néanmoins, parce qu'il veut montrer en quoi leurs réactions représentent des nouveautés radicales et impressionnantes par rapport à la doctrine de Thomas d'Aquin, Pasnau, comme le remarque Rombeiro à juste titre, choisit d'interpréter l'Aquinate à la manière de ces deux auteurs médiévaux²³¹. Même en accordant le bénéfice du doute à Olivi et à Ockham, Pasnau est pleinement conscient que l'efficacité de leurs critiques représentationalistes dépend de la version de la théorie des espèces ciblée : leurs reproches sont efficaces contre celles qui

espèces intelligibles essentiellement réactionnaire: « Sous l'influence de la polémique d'Olivi, d'Henri de Gand et de Godefroid, Giles, en tentant de défendre l'espèce intelligible contre ses détracteurs, la caractérise uniquement comme une cause efficiente. C'est cette caractérisation des espèces intelligibles qui est transmise aux penseurs du début du XIV^e siècle. » Rombeiro, 7.

²²⁹ Stump, « Mechanisms of Cognition: Ockham on mediating Species », 191.

²³⁰ Pasnau, *Theories*, 196.

²³¹ Rombeiro, « Intelligible Species », 11.

font des intermédiaires l'objet de la perception et de la connaissance ; inefficaces contre celles qui ne le font pas, dont celle de l'Aquinate. Se référant en particulier aux arguments d'Olivi contre la théorie de Thomas, le philosophe américain écrit à juste titre :

L'argument d'Olivi est plus efficace contre une théorie qui traite les espèces comme des objets de connaissance (une théorie comme celle de Crathorn ou d'Henri de Gand). Lorsque les espèces sont conçues comme représentant le monde à un public intérieur [*inner audience*], Olivi est alors bien placé pour affirmer que cela rend notre perception du monde extérieur indirecte. Mais remarquez qu'il aura du mal à faire en sorte que cette accusation soit retenue contre Thomas d'Aquin. Bien qu'il accepte une grande partie du tableau critiqué par Olivi, Thomas d'Aquin nie que nous voyons ou connaissons des espèces ; les espèces ne sont pas vues du tout (dans les cas ordinaires), donc rien n'est vu plus immédiatement que le monde extérieur²³².

Par conséquent, conclut-il, « pour qu'Olivi l'emporte à ce stade, il lui faudrait revenir à la première étape de son argumentation et montrer pourquoi Thomas d'Aquin s'engage à traiter les espèces comme des objets de connaissance²³³. » Ces remarques sont toute aussi valables pour les reproches d'Ockham à l'égard de Thomas.

Remarques conclusives

Les objections d'Olivi et d'Ockham contre les théories cognitives postulant des intermédiaires, dont celle de Thomas d'Aquin, sont dues principalement au fait que, selon eux, les intermédiaires (espèces et concept) en question ne peuvent être posés sans qu'ils ne deviennent les objets de la connaissance. C'est donc contre ce qu'ils voient comme une menace pour le réalisme direct qu'ils s'insurgent. Cependant, alors qu'on peut crédibiliser leurs reproches contre une telle gnoséologie, ces reproches ne nous semblent pas tenir contre la théorie cognitive de Thomas d'Aquin, qui clairement ne conçoit pas le rôle des intermédiaires de la même manière que ses deux détracteurs. Dans la perspective thomasienne, l'espèce et le

²³² Pasnau, *Theories*, 243.

²³³ Pasnau, *Theories*, 244.

concept n'ont le statut d'objet ni du sens ni de l'intelligence dans les cas ordinaires. D'ailleurs, les représentations sensorielles (espèces sensibles et phantasmes) et les représentations intellectuelles (espèces intelligibles et concepts) ne se produisent pas de la même façon chez Thomas d'Aquin. Leur production implique, nous l'avons vu dans le premier chapitre, un changement de direction de causalité. Ainsi malgré la tentative d'Olivi et d'Ockham d'éliminer les espèces et le *verbe* mental conçu distinctivement de l'acte intellectif, le réalisme épistémologique de l'Aquinate nous semble demeurer in affecté en son fond. Toutefois, le débat n'est pas clos : les auteurs de notre époque s'y intéressent. À la différence des auteurs médiévaux étudiés, qui critiquaient toutes les théories des espèces dans son ensemble, les auteurs contemporains abordent cette problématique de façon plus spécifique. Nous consacrons donc le chapitre suivant à la discussion du problème par les penseurs contemporains.

Chapitre III

Réalisme direct ou représentationnalisme ? Analyse des points litigieux parmi les commentateurs contemporains

Les XX^e et XXI^e siècles ont connu une montée remarquable d'intérêt pour la philosophie médiévale. La psychologie cognitive de Thomas d'Aquin domine la discussion. Du moins jusqu'au milieu des années 90s, les spécialistes voyaient unanimement dans la théorie cognitive de l'Aquinate un réalisme épistémologique direct²³⁴. Ainsi parle-t-on de la vision classique, vision traditionnelle ou encore position officielle du penseur médiéval. Depuis lors, certains commentateurs ont commencé à réagir contre cette position commune, en attribuant plutôt une position représentationnaliste à Thomas d'Aquin²³⁵. Relevons tout de même que dans la première

²³⁴ Voir, par exemple, Edmond Domet de Vorges, « L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin », *Revue néo-scholastique* 3, n° 9 (1896) : 24-44. Henri-Dominique Simonin, « L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection », *Angelicum* 7, n° 2 (1930) : 218-48 ; John F. Peifer, *The mystery of knowledge* (Albany, NY : Magi Books, 1964) ; publié auparavant sous le titre *The Concept in Thomism* (NY : Bookman Associates Inc., 1952) ; Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1956) ; *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 1989) ; Lawrence Dewan, « St. Thomas, Ideas and Immediate knowledge », *Dialogue* 18, n° 3 (1979) : 392-404 ; Edouard-Henri Wéber, *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin* (Paris : Vrin, 1970) ; « Verbum », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, Les notions philosophiques, vol.2, dir. Sylvain Auroux, 2709-2711 (Paris : PUF, 1990) ; Anthony Kenny, *Aquinas* (New York : Past Masters, 1980) ; « Aquinas: Intentionality », dans *Philosophy through Its Past*, dir. Ted Honderich (New York : Penguin Books, 1984) ; *Aquinas on Mind* (Londres et New York : Routledge, 1993) ; Jean-Luc Solère, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie* 24 (1989) : 13-36 ; John Haldane, « Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge », dans *Reality, Representation and Projection*, dirs. John Haldane et Crispin Wright (Oxford : Oxford University Press, 1993), 15-37 ; « Brentano's Problem », *Grazer Philosophische Studien* 35, n° 1 (1989a) : 1-32 ; Eleonore Stump, « Aquinas on the Foundations of Knowledge », *Canadian Journal of Philosophy* 21, n° 1(1991) : 125-58 ; Norman Kretzmann « Philosophy of Mind », dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, dirs. Norman Kretzmann et Eleonore Stump (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), 128-59 ; Joseph Owens, « Aristotle and Aquinas on Cognition », *Canadian Journal of Philosophy* 21, n° 1(1991) : 103-23 ; *Cogniton : An Epistemological Inquiry* (Houston, Texas : Centre for Thomistic Studies, 1992) ; « Aristotle and Aquinas », dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, dirs. Norman Kretzmann et Eleonore Stump (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), 38-59 ; Scott MacDonald, « Theory of Knowledge », dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, dir. Norman Kretzmann et Eleonore Stump (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), 160-195 ; Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age* (Paris : Seuil, 1996). Pour ne citer que ceux-là.

²³⁵ Voir Martin Tweedale, « Mental Representation in Later Medieval Scholasticism », dans *Historical Foundations on Cognitive Science*, dir. J-C Smith (Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1990), 35-51 ; « Representation in Scholastic Epistemology », dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, dir. Henrik Lagerlund (Londres et New York : Routledge, 2016), 63-79 ; Robert Pasnau, *Theories of Cognition in Later Middle Ages* (Cambridge : Cambridge University Press, 1997), en particulier pp.195-219 ; Claude Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », dans *Ancient and Medieval Theories of*

moitié du XX^e siècle, Pierre Rousselot semble avoir implicitement argumenté en faveur du représentationnalisme de l'Aquinat, bien qu'il ne qualifie jamais celui-ci de représentationnaliste²³⁶. Parmi les spécialistes favorisant explicitement une interprétation représentationnaliste de Thomas d'Aquin, Claude Panaccio – qui en est, dirait-on, la figure notoire – et Robert Pasnau – dont l'interprétation paraît un peu plus modérée – se démarquent par les contreréactions que leurs affirmations ont suscitées chez certains défenseurs du réalisme direct de l'Aquinat. Il s'agit précisément de Max Herreira²³⁷, de Cyrille Michon²³⁸ et, plus récemment, d'Elena Baltuta²³⁹. Ces derniers leur adressent des répliques explicites en réaffirmant la validité de la position dite traditionnelle. Nombreux, en effet, sont d'autres spécialistes soutenant le réalisme direct de la noétique thomasienne durant toute cette période, sans s'engager de façon directe dans le débat²⁴⁰.

Le présent chapitre est consacré uniquement à ces échanges entre les interprètes représentationnalistes, incarnés par Panaccio et Pasnau d'une part, et les défenseurs du réalisme

Intentionality, dir. Dominik Perler (Leiden : Brill, 2001), 185-201 ; « From Mental Word to Mental Language », *Philosophical Topics/Medieval Philosophy* 20, 2 (1992) : 125-147 ; « Mental Representation », dans *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, vol.1, 2^e éd., dirs. Robert Pasnau et Christina Van Dyke (Cambridge : Cambridge University Press, 2014), 346-56 ; Paul Hoffman, « Direct Realism, Intentionality and the Objective Beings of Ideas », *Pacific Philosophical Quarterly* 83, n° 2 (2002) : 163-79 ; Peter King, « Rethinking Representation in the Middle Ages : A Vade-Mecum to Medieval Theories of Representation », dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, dir. Henrik Lagerlund (Londres et New York : Routledge, 2016), 81-101.

²³⁶ Voir Pierre Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas* (Paris : Beauchesne, 1924).

²³⁷ Voir Max Herreira, « Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005) : 4-17.

²³⁸ Voir Cyrille Michon, « Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses ? », dans *Langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, dir. Joël Biard (Louvain/Paris : Peeters, 2009), 45-60.

²³⁹ Voir Elena Baltuta, « Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species », *Philosophia* 41 (2013) : 589-602.

²⁴⁰ On peut citer Eleonore Stump, « Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition », *Revue internationale de philosophie* 52, n° 2 (1998) : 287-307 ; « The Mechanisms of Cognition : Ockham on Mediating Species », dans *The Cambridge Companion to Ockham*, dir. Paul Vincent Spade (Cambridge : Cambridge University Press, 1999), 168-203 ; *Aquinas* (Londres et New York : Routledge, 2003) ; Dominik Perler, « Things in the Mind : Fourteenth-Century Controversies over Intelligible Species », *Vivarium* 34 (1996) : 231-53 ; « Essentialism and direct realism : some late medieval perspectives », *Topoi* 19, n° 2 (2000) : 111-22 ; John O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2003) ; Gyula Klima, « Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4 (2004) : 4-11 ; « Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicenna, and the Representationism of Aquinas. Comments on Max Herrera and Richard Taylor », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005) : 33-37. Pour n'en citer que quelques-uns.

direct chez l'Aquinate, représentés par Baltuta et Herreira d'autre part²⁴¹. Mais sur quoi porte la *disputatio* ? Eh bien, le débat se focalise précisément et plus exclusivement sur la connaissance intellectuelle, et moins sur la connaissance sensible, des réalités matérielles chez l'Aquinate. D'où l'attention exclusive portée par ces commentateurs sur l'espèce intelligible et le concept, les deux intermédiaires intellectuels postulés par l'Aquinate. Au cœur de la controverse se trouve la même vieille question du rôle et du rapport de l'espèce intelligible et du concept avec la chose extramentale dans la noétique thomasiennne. Ces intermédiaires mentaux ne sont-ils pas, chez Thomas d'Aquin, les objets de la connaissance, ou au mieux, des représentations mentales, au sens forts du terme, des natures des choses ? Autrement dit, comment comprendre leur relation avec les choses matérielles chez Thomas d'Aquin ?

L'objectif du présent chapitre est de mettre en lumière et en perspectives les deux interprétations opposées de ces intermédiaires dans la théorie de l'Aquinate, afin de mieux comprendre la complexité de la question. Ainsi dans la première section, nous analyserons l'interprétation de l'espèce intelligible et du concept selon les lecteurs représentationalistes ; dans la deuxième, nous présenterons les répliques des défenseurs de l'interprétation réaliste-directe – celles d'Elena Baltuta et de Max Herreira, puisque ceux-ci élucident et réaffirment plus ou moins les mêmes lignes argumentatives proposées par d'autres partisans du réalisme direct, et que leurs contributions sont des réponses directes aux interprètes représentationalistes qui seront examinés. Nous consacrerons la troisième et dernière section à un sujet d'une importance capitale, à savoir l'identité ou non des espèces intelligibles et des concepts avec les quiddités des choses extérieures, laquelle identité constitue le pilier du réalisme direct chez l'Aquinate et l'une des cibles principales visées dans l'interprétation représentationaliste du

²⁴¹ Nous nous limitons aux réponses de Baltuta et de Herreira à Panaccio et à Pasnau. Pour la réplique de Michon à Panaccio, voir l'article de Michon cité en n.238.

penseur médiéval. Il s'agit donc de repérer et de mettre en lumière les arguments forts des uns et des autres, ainsi que d'effectuer une tentative de synthèse de la discussion.

3.1. De l'espèce intelligible et du concept : interprétation représentationnaliste

Soulignons, d'entrée de jeu, que, si les deux auteurs, Claude Panaccio et Robert Pasnau, font une lecture représentationnaliste de l'espèce intelligible et du concept thomasiens, ce n'est pas parce qu'ils ignorent la présence de la tendance réaliste-directe dans la doctrine de l'Aquinate. Cependant, alors que Pasnau ne se prononce pas explicitement sur laquelle tendance l'emporte sur l'autre, Panaccio affirme sans ambages que « l'aspect représentationnaliste de la théorie doit prévaloir en dernière analyse », et que « le représentationnalisme de l'Aquinate s'avère [...] incompatible avec le réalisme direct²⁴². » Commençons par l'interprétation représentationnaliste faite par Panaccio. Le philosophe canadien fonde sa lecture sur la définition qu'il propose du concept de « représentationnalisme » et de « représentation mentale » :

Par *représentationnalisme*, j'entendrai, dans ce contexte, toute théorie de la cognition qui attribue un rôle crucial et indispensable à une certaine forme de représentation mentale. Par *représentation mentale*, j'entendrai tout *token* symbolique existant dans un esprit individuel et doté à l'intérieur de cet esprit d'un contenu sémantique. Une représentation mentale, dans ce vocabulaire, est un signe mental faisant référence à quelque chose d'*autre*, d'extramental, dans la plupart des cas. Ce que je voudrais donc dire, c'est que la théorie de l'Aquinate attribue effectivement un rôle crucial et indispensable à ces entités mentales intermédiaires dans le processus même de compréhension²⁴³.

Les entités mentales intermédiaires dont il est question dans l'extrait sont l'espèce intelligible et le concept. Comme il en ressort clairement, la raison pour laquelle la lecture représentationnaliste doit l'emporter sur une interprétation réaliste de Thomas est que celui-ci attribue aux deux intermédiaires susmentionnés une fonction indispensable et représentative

²⁴² Claude Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 186 et 200.

²⁴³ Panaccio, 185.

dans le processus cognitif. La chose est claire pour l'auteur : Thomas recourt de façon coutumière au concept de « similarité mentale » (*similitudo*) et de « représenter » (*repraesentare*) pour expliciter cette fonction²⁴⁴. Ainsi au sujet du rapport de l'espèce ou la forme intelligible avec la chose extérieure, Panaccio ne voit qu'« une relation de similitude », relation dont Thomas estime qu'elle est nécessaire pour que la cognition se produise. « La cognition, écrit Panaccio, a lieu non pas parce que la chose connue est dans l'esprit selon sa nature propre, mais en vertu d'une relation de similitude entre l'espèce mentale et la chose extérieure. Cela ressemble indéniablement à une sorte de représentationnalisme fort²⁴⁵. » Quant au concept, que l'Aquinat décrit également comme une similitude de la chose, le philosophe canadien comprend cette similitude comme étant, chez Thomas, « une similitude de quelque chose *dans le sens d'être une image* – une *imago* – de cette chose²⁴⁶. » Panaccio appuie cette conclusion sur un passage de la *Summa Contra Gentiles*, l'un des passages où Thomas explique ce qu'il entend par *similitudo* en parlant du concept. Thomas écrivait à ce sujet : « Cette ressemblance, là où elle existe comme ressemblance d'une autre chose, ou bien a raison d'*exemplaire*, si elle joue le rôle de principe, ou bien a raison d'image (*imago*), si le rôle de principe est joué par ce dont elle est la ressemblance²⁴⁷. » Outre cette interprétation du concept comme « image de la chose » dans l'âme intellectuelle, le philosophe canadien relève trois autres éléments au sujet du concept pour corroborer sa qualification de Thomas comme représentationnaliste : a) que dans le *De Veritate* q.4 a.2, Thomas décrit le concept comme étant « *intermédiaire* entre l'intellect et la chose intelligée » ; b) que dans le *De Potentia Dei* a.9 q.5, l'Aquinat « élève [le concept] au rang d'objet premier de l'intellection » ; enfin, que dans la

²⁴⁴ L'auteur cite, à titre d'exemple, Thomas d'Aquin, *SCG* II, 77 : « ...toute connaissance implique la similitude du connu dans le connaissant » ; et *QDV* q.2 a.5 : « Une chose est connue à la façon dont elle est *représentée* dans le connaissant, et non à la façon dont elle existe dans le connaissant. » L'italique est de Panaccio. Voir pp.187-188.

²⁴⁵ Panaccio, 189.

²⁴⁶ Panaccio, 191.

²⁴⁷ Thomas d'Aquin, *SCG* IV, 11 ; Panaccio, 191.

Summa Theologiae I, q.34 a.3, Thomas dit en termes exprès que le concept « “représente” tout ce qui est intelligé en vertu de lui²⁴⁸. »

De toute évidence, Panaccio ne fait que reprendre et réaffirmer la position qu’il a toujours tenue s’agissant des espèces intelligibles et des concepts dans la théorie de Thomas d’Aquin. Par exemple, dans son ouvrage *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*, il avait attribué à l’Aquinat une doctrine du concept en tant qu’*image*, en s’appuyant sur un passage de son commentaire du *Perihermeneias*. Chez Thomas comme chez Aristote, écrivait-il, « les concepts ne sont pas vus comme des signes mais comme des images ou des copies ressemblantes²⁴⁹. » Il réitère la même position en répondant à la critique de Cyrille Michon, qui lui rappelait justement que chez Thomas, « le concept est abstrait à partir des images (phantasmes)²⁵⁰ » : « Michon, écrit Panaccio, [veut] réserver le mot français “image” à la traduction de *phantasma*, alors que je l’employais – malencontreusement, peut-être – pour rendre *similitudo* : le concept, pour Thomas comme pour Aristote, est bien un portrait mental de la chose, une similitude dans l’esprit²⁵¹. » Ailleurs, Panaccio tient non seulement à interpréter l’espèce intelligible et le concept comme des images (pour rendre *similitudo*), mais encore à caractériser le *verbum* comme le *id quod* de l’intellection, en s’appuyant sur des passages tirés du *Compendium theologiae* I chapitre 37, du *Commentaire sur l’Evangile selon saint Jean*, I, 1 et du *De Veritate* q.4 a.2 de Thomas d’Aquin²⁵². Il est convaincu que, « si Thomas d’Aquin avait habilement évité

²⁴⁸ Panaccio, 191-192.

²⁴⁹ Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*, Analytiques 3 (Paris : Vrin, 1992), 74.

²⁵⁰ Michon, « Occam redivivus », 581.

²⁵¹ Panaccio, « Guillaume d’Occam et la sémantique des concepts », 602.

²⁵² Voir Panaccio, « From Mental Word to Mental Language », 128,129. Panaccio explique dans la note 23 : « De plus, la caractérisation du *verbe* comme l’*id quod* de l’intellection se retrouve encore dans le *Compendium theologiae* I chap. 37, très proche chronologiquement du *Super evangelium S. Joannis lectura*, I, 1 [...] Thomas, après tout, aurait très bien pu penser que le *verbum* était à la fois le *id quo* primaire et le *id in quo* de l’intellection, tout comme il avait cru opportun de dire, douze ou quinze ans plus tôt, dans le *De veritate*, qu’il était à la fois un *id quod* et un *id quo* (voir quest.4, art.2). » Nous verrons plus loin dans la réponse de Max Herreira que cette double caractérisation explique à la fois l’identité et la similitude de l’espèce intelligible et du concept à la quiddité sans implications représentationalistes.

le problème du “voile des idées” dans sa théorie des espèces intelligibles en les considérant comme le “quo” de la cognition plutôt que le “quod”, il ne semblait pas avoir autant de succès dans sa théorie des concepts, qu’il posait parfois comme les objets premiers de la pensée²⁵³. »

Il découle de ce qui précède que c’est uniquement sur la relation de similitude (nous en dirons plus dans la troisième section du présent chapitre), la compréhension de la similitude au sens d’*image*, le fait d’être *intermédiaire* entre l’intellect et la chose, le statut d’objet premier de l’intellection et le rôle représentatif de l’espèce et du concept que se base Panaccio pour qualifier la psychologie cognitive thomasienne de « double représentationnalisme » ; puisque, dit-il, elle admet deux représentations mentales intermédiaires dans la cognition intellectuelle, à savoir l’espèce intelligible et le concept²⁵⁴. On dirait qu’à la suite d’Olivi et d’Ockham, Panaccio attribue, lui aussi, à ces deux intermédiaires une fonction représentative et d’objets de la connaissance chez Thomas d’Aquin. Robert Pasnau approuve cette dernière manière de voir les intermédiaires (c’est-à-dire comme objets de la cognition) chez l’Aquinat, du moins en ce qui concerne les espèces.

En effet, à la différence de Panaccio, Robert Pasnau, au sixième chapitre de son ouvrage *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*²⁵⁵, concentre sa lecture représentationnaliste de l’Aquinat autour du statut *primum cognitum* des espèces – sensibles et intelligibles. Il semble néanmoins exclure le concept thomasien à cette lecture, car, dit-il ailleurs, il est moins clair que Thomas souscrit à une théorie selon laquelle le *verbe* intervient dans notre compréhension du monde extérieur²⁵⁶. Il se contente de relever que « Thomas d’Aquin parle parfois du *verbe* comme le *primum intellectum* [voir *De Pot* q.9 a.5], ce qui pourrait évidemment suggérer à certains lecteurs que le *verbe* de l’Aquinat sert effectivement d’intermédiaire dans notre

²⁵³ Claude Panaccio, « Mental representation », 351.

²⁵⁴ Voir Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 192.

²⁵⁵ Voir Pasnau, *Theories*, 195-219.

²⁵⁶ Voir Robert Pasnau, « Petrus Iohannis Olivi : *Tractatus de Verbo* », *Franciscan Studies* 53 (1993) : 126.

compréhension de la réalité²⁵⁷. » L'entièreté de son interprétation représentationaliste, nous semble-t-il, porte donc uniquement sur les espèces. Tout en reconnaissant la position du réalisme direct dite « officielle » de l'Aquinate, il propose pourtant un choix interprétatif qui entre en conflit avec celle-ci et qui va dans le même sens que la position qu'Olivi et Ockham avaient attribuée à Thomas, à savoir que les espèces sont des intermédiaires cognitifs, donc les objets d'appréhension. Aux dires de Pasnau, Olivi et Ockham, n'auraient pas mal lu/compris Thomas, contrairement à ce qu'en pensent certains²⁵⁸, (voir la troisième section du précédent chapitre). Le philosophe américain attribue à Thomas ce qu'il appelle la « doctrine acte-objet de la perception » (*act-object account of perception*). Selon cette doctrine, « l'acte de percevoir un objet extérieur s'effectue à travers l'appréhension d'un objet mental²⁵⁹. » Pour le dire autrement, la perception ou l'appréhension de la chose externe se fait en vertu de la perception ou l'appréhension plus immédiate de ses représentations perceptuelles et mentales. Ainsi comprises, la représentation mentale de la chose, en l'occurrence l'espèce intelligible, joue, dans l'optique thomasienne, non seulement le rôle causal intermédiaire, mais encore le rôle d'objet intermédiaire de l'attention cognitive, puisqu'elles sont, dans un certain sens, appréhendées soit concomitamment avec la chose soit avant l'appréhension de la chose elle-même.

Pasnau centre dès lors ses arguments autour de cette doctrine. Il avance trois lignes argumentatives : a) Thomas a affirmé une doctrine acte-objet dans certains passages de ses premiers écrits ; b) Thomas n'a pas nié cette doctrine dans ses œuvres de maturité ; et c) la «

²⁵⁷ Pasnau, 126.

²⁵⁸ « D'après mes lectures, dit Pasnau, Olivi et Ockham n'ont pas mal compris la doctrine des espèces ; ils ont plutôt vu qu'elle repose sur des suppositions très discutables sur l'esprit et la perception. [...] Thomas d'Aquin [...] adhère à une théorie dans laquelle les espèces fonctionnent comme le genre même d'intermédiaire cognitif qu'Olivi et Ockham élimineraient. » Pasnau, *Theories*, 196. En effet, poursuit Pasnau, si l'interprétation que les interprètes réalistes font des espèces chez Thomas est correcte, « alors le rejet de telles espèces par Ockham et Olivi devient intenable. » Pasnau, *Theories*, 196-197.

²⁵⁹ Pasnau, *Theories*, 197.

position officielle » de Thomas au sujet des espèces peut aller de pair avec la doctrine acte-objet tout en rejetant toute forme de représentationnalisme. Citons Pasnau :

Je défendrai cette conclusion selon trois axes différents. Tout d’abord, je considérerai un certain nombre de passages dans lesquels Thomas d’Aquin semble embrasser sans réserve la doctrine acte-objet. Il est cependant intéressant de noter que presque tous ces passages proviennent des premiers écrits de l’Aquinat, soit du commentaire des *Sentences*, soit du *De veritate*. Ainsi, ma deuxième ligne d’argumentation consiste à montrer que même dans les œuvres de maturité de l’Aquinat, comme sa *Summa theologiae*, il ne rejette jamais la doctrine acte-objet, même dans les passages qui pourraient être considérés comme ayant précisément ce but. Troisièmement, je proposerai une interprétation du point de vue “officiel” de Thomas d’Aquin qui montre comment il peut accepter la doctrine acte-objet tout en insistant résolument sur le fait que le représentationnalisme est faux²⁶⁰.

Ce sont donc les deux premiers axes de son argumentation qui accusent l’Aquinat de représentationnalisme à proprement parler. Comme on l’a déjà indiqué, Pasnau commence par identifier et commenter longuement un certain nombre de passages où Thomas semble suggérer que l’espèce est *le primum visum* et le *primum intellectum*²⁶¹. Pour lui, Thomas fait ici deux erreurs qui consistent premièrement à réifier les espèces en les traitant comme des sortes de choses qui sont en elles-mêmes connaissables, et deuxièmement, en encourageant la supposition que les espèces sont littéralement des similitudes du monde extérieur, qui peuvent être perçues et comprises²⁶². Pour renforcer son argument, Pasnau évoque un passage du *De Veritate*²⁶³ et soutient que Thomas semble expliquer la cognition des réalités externes en termes de rapport d’appréhension entre le connaissant et les espèces représentant ces réalités. Ainsi, à ses yeux, Thomas suggère que l’appréhension des objets externes se fait en vertu de l’appréhension de leurs espèces²⁶⁴. Avec ces arguments et d’autres du même genre, Pasnau conclut que Thomas adhère à la doctrine acte-objet et que celui-ci s’engage à traiter les espèces comme les objets auxquels nous tournons notre attention cognitive. La preuve, dit-il, en est que

²⁶⁰ Pasnau, 201.

²⁶¹ Il s’agit du *I Sent.* d.35, q.1, a.2.

²⁶² Pasnau, *Theories*, 202.

²⁶³ Thomas d’Aquin, *QDV* q.1 a.11.

²⁶⁴ Pasnau, *Theories*, 203.

Thomas n'a jamais rejeté cette thèse dans ses écrits ultérieurs. C'est le deuxième axe de son argumentation.

D'après Pasnau, si dans ses œuvres ultérieures, notamment dans la *Summa theologiae* (précisément Ia q.85 a.2), Thomas rejetait explicitement le représentationnalisme, il s'agissait de l'idéalisme représentationnel – qui est la marque d'une forme de représentationnalisme extrêmement radicale – et jamais la doctrine acte-objet, encore moins le réalisme représentationnel, qui est une marque de représentationnalisme plus plausible et plus « acceptable » (*more amicable*)²⁶⁵. Ainsi Pasnau distingue-t-il deux versions de représentationnalisme : 1) l'*idéalisme représentationnel* selon lequel ce sont *uniquement* les espèces que nous appréhendons et jamais les choses réelles. De fait, si cette thèse était vraie, alors la connaissance ne concernerait pas le monde extérieur mais nous-mêmes ; 2) le *réalisme représentationnel* qui soutient que ce sont les espèces (ou les représentations) que nous appréhendons *directement* et *immédiatement* et que nous n'appréhendons les objets extérieurs qu'*indirectement*²⁶⁶. Le réalisme représentationnel serait alors un *réalisme indirect*. Ce serait un réalisme, puisque la réalité extérieure est appréhendée ; mais ce serait un réalisme représentationnel/indirect, étant donné que la représentation mentale de cette réalité est également appréhendée. Ainsi malgré le fait que la connaissance concerne bien le monde extérieur, les espèces et les objets externes sont compris dans le même acte d'appréhension : les espèces sont directement comprises, alors que les objets extérieurs sont indirectement appréhendés. Pour un défenseur du réalisme représentationnel donc, la cognition du monde extérieur demeure intacte, malgré l'appréhension des espèces.

Aux yeux de Pasnau, il est vrai que Thomas attribue bien un certain rôle causal aux espèces, en affirmant qu'elles sont ce en vertu de quoi le sens et l'intellect perçoit et connaît.

²⁶⁵ Pasnau, 209.

²⁶⁶ Pasnau, 210.

Toutefois, il n'est pas exclu que « ce rôle causal puisse être provoqué par le fait que les espèces elles-mêmes sont, dans un certain sens, appréhendées²⁶⁷ » et constituent par le fait même les objets de la cognition. En outre, Pasnau, pour renforcer cet argument, évoque un passage de la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis (QDSC)* où Thomas semble suggérer que l'espèce intelligible « est préconnue [*praeintelligo*] par l'intellect avant ses deux opérations²⁶⁸ » – c'est-à-dire avant l'appréhension des quiddités et avant la composition et la division. Pour lui, même si ce que Thomas entend par précognition (*praeintelligitur*) dans le contexte n'est pas clair, « on n'est certainement pas non plus en droit de conclure à partir d'une telle prémisse que les espèces ne sont en aucun cas connues²⁶⁹. » Le mieux qu'on puisse dire en dernière analyse est que « les espèces jouent un certain rôle causal dans le processus cognitif » et que « les affirmations centrales de la doctrine acte-objet et du représentationalisme restent incontestées²⁷⁰ » dans la gnoséologie thomasiennne.

Mais les arguments en apparence fort convaincants de Panaccio et de Pasnau ont-ils fait taire de manière définitive l'interprétation réaliste des espèces intelligibles et du concept chez Thomas ? Il n'en est rien, ainsi que nous allons le voir dans la prochaine section en examinant les réponses d'Elena Baltuta et de Max Herreira à Panaccio et à Pasnau.

3.2. De l'espèce intelligible et du concept : réactions des interprètes réalistes directs

Ainsi que nous l'avons indiqué dans l'introduction de ce chapitre, Elena Baltuta et Max Heirreira, bien que n'étant pas les seuls défenseurs d'une lecture réaliste-directe de la théorie

²⁶⁷ Pasnau, 211.

²⁶⁸ Thomas d'Aquin, *QDSC* a.9 ad 6 ; voir Pasnau, *Theories*, 211.

²⁶⁹ Pasnau, *Theories*, 212.

²⁷⁰ Pasnau, 212.

cognitive de Thomas d'Aquin, ont adressé des répliques directes à Panaccio et à Pasnau en analysant leurs interprétations de l'espèce intelligible et du concept chez l'Aquinate. Puisque l'enjeu principal est la question du rapport de ces intermédiaires avec la chose, Baltuta et Herreira (ce dernier notamment) se sont focalisés beaucoup plus sur la justification de la thèse d'identité entre les représentations mentales et les choses extérieures. Dans cette section, nous nous concentrons uniquement sur la réponse de Baltuta à Panaccio et à Pasnau. Herreira entrera en scène lorsque nous analyserons plus amplement, dans la prochaine section, les questions autour de l'identité et de la similitude.

Dans son article « Aquinas on Intellectual Cognition : The Case of Intelligible Species »²⁷¹, Elena Baltuta s'adresse explicitement à Claude Panaccio et à Robert Pasnau concernant leur accusation représentationnaliste contre Thomas d'Aquin. À ses yeux, seule une interprétation réaliste convient à la gnoséologie thomassienne. Sa réaction contre Panaccio se focalise sur la défense de l'identité formelle entre l'espèce intelligible et l'essence de la chose extérieure, visée plus que tout par le philosophe canadien. Encore une fois, nous réservons cet aspect de la discussion pour la section subséquente de ce chapitre consacrée entièrement à ce sujet. Quant à Pasnau, qui ne rejette pas l'identité formelle en tant que telle mais l'utilise à son avantage, Baltuta attaque son interprétation de l'espèce intelligible comme étant, ainsi qu'on vient de le voir, « dans un certain sens », le *quod*, au lieu du *quo*, de la connaissance chez Thomas d'Aquin. En d'autres termes, Baltuta s'attaque à son attribution de la doctrine acte-objet à Thomas d'Aquin ; une doctrine selon laquelle nous percevons un objet extérieur à travers l'appréhension d'un objet mental²⁷², en l'occurrence l'espèce intelligible. Au centre du problème se trouvent deux expressions latines, *apprehensio* (appréhension) et *praeintelligitur*

²⁷¹ Voir n.239.

²⁷² Voir Pasnau, *Theories*, 197. John Paul O'Callaghan rejette explicitement l'interprétation de Pasnau et son attribution à Thomas d'Aquin la doctrine en question. Voir John Paul O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2003), 232-235.

(précognition), dont la façon de comprendre son usage chez l'Aquinate peut totalement changer la compréhension du rôle de l'espèce intelligible dans le processus cognitif. Selon Baltuta, on peut en avoir une compréhension cognitive, qui ferait de l'espèce intelligible l'objet (le *quod*) de la connaissance, donc un intermédiaire cognitif ; ou bien en avoir une compréhension causale, selon laquelle l'espèce intelligible n'est qu'un moyen (le *quo*) de la connaissance, donc un intermédiaire causal²⁷³. Baltuta estime que Pasnau semble avoir une compréhension cognitive des expressions susmentionnées (les verbes : *apprehendo* et *praeintelligo*). Or cette compréhension contredit, d'après elle, non seulement le *id quo* statut de l'espèce intelligible, mais encore le statut de la *double existence* de la forme dans la noétique thomasienne. Une compréhension causale de l'espèce/forme intelligible convient plutôt à la pensée de Thomas d'Aquin.

Selon l'interprétation de Pasnau, remarque Baltuta, l'appréhension (*apprehensio*) a deux implications cognitives chez l'Aquinate. Une telle lecture a deux conséquences : Ou bien l'appréhension a deux actes, ou bien elle a deux objets²⁷⁴. Pasnau exclue la première conséquence (c'est-à-dire que l'appréhension puisse avoir deux actes) sur la base de ce que déclare Thomas d'Aquin dans son Livre II du *Sentences*, où il écrit : « Dans le cas du pouvoir cognitif, il y a une seule conversion à l'espèce de la chose et à la chose elle-même. On ne dit donc pas que quelqu'un déduise...²⁷⁵ » Ici, clairement, Pasnau se sert à son avantage de la thèse de l'identité formelle de l'espèce intelligible et de la quiddité de la chose. De cette manière, affirme Baltuta, « Pasnau modère ses vues et avance une théorie de la cognition caractérisée par un seul acte non inférentiel de conversion vers deux objets formellement identiques, l'espèce intelligible et la quiddité de l'objet extérieur²⁷⁶. » Mais Baltuta considère que cette façon de comprendre l'*apprehensio* « repose sur deux compréhensions fallacieuses : [i] les

²⁷³ Baltuta, « Aquinas on Intellectual Cognition », 596.

²⁷⁴ Baltuta, 596.

²⁷⁵ Thomas d'Aquin, *II Sent.* d.4 q.1 a.1 ad 4 ; voir Baltuta, 596.

²⁷⁶ Baltuta, 596-597.

implications cognitives de l'*apprehensio* et [ii] la semi-réification de l'espèce, à savoir leur compréhension comme objet immédiat de la cognition²⁷⁷. » Pour contrer cette interprétation, Baltuta réitère la vision classique des lecteurs réalistes de l'Aquinate : l'espèce intelligible, sauf dans le cas d'introspection, est le *quo* de la cognition dans les cas simples d'actes cognitifs. Baltuta explique que « le latin *apprehensio* n'a généralement aucune connotation cognitive, il serait plutôt inhabituel pour Thomas d'Aquin de l'utiliser dans *QDV* q.11 a.1, comme le suggère Pasnau. Une meilleure traduction et compréhension de l'*apprehensio* serait, à mon avis, *saisir*, un verbe qui a des connotations causales²⁷⁸. »

Baltuta ramène les véritables défauts de l'argumentation de Pasnau à son ignorance de la double existence de la forme et dans une compréhension déficiente de l'identité formelle de l'espèce intelligible et de la nature de la chose. Selon Baltuta, Thomas d'Aquin ne parle que d'un seul acte de conversion vers l'espèce et l'objet car l'espèce et l'objet ont le même contenu formel qui existe de deux manières différentes : une manière matérielle et naturelle dans l'objet extra-mental, et une manière immatérielle et intentionnelle dans l'espèce²⁷⁹. À son sens donc l'argumentation de Pasnau ne s'aligne pas sur la doctrine thomasienne de l'espèce.

Concernant la deuxième ligne argumentative de Pasnau, selon laquelle Thomas n'a rejeté que l'idéalisme représentationnel, mais n'a jamais rejeté la doctrine acte-objet ni le réalisme représentationnel, Baltuta s'accorde avec le philosophe américain sur la première thèse, c'est-à-dire le rejet explicite de l'idéalisme représentationnel par Thomas d'Aquin. Elle n'accepte pas toutefois l'idée selon laquelle, le fait que Thomas n'a jamais explicitement nié la doctrine dite « acte-objet » et le réalisme représentationnel, constituerait la preuve qu'il les soutient. Le fait même qu'il n'a pas non plus défendu explicitement ladite doctrine est plutôt la preuve qu'il ne l'avait pas soutenue en premier lieu. Car s'il avait avancé un point de vue

²⁷⁷ Baltuta, 597.

²⁷⁸ Baltuta, 597.

²⁷⁹ Baltuta, 597.

comme celui-là, il l'aurait réitéré dans ses œuvres de maturité comme une option valide à l'égard de l'espèce intelligible. Bien au contraire, le texte (*ST. Ia*, q.85 a.2) – dans lequel il rejette ouvertement l'idéalisme représentationnel et sur lequel Pasnau fonde principalement son argument – pose clairement que les espèces intelligibles jouent un rôle causal et non un rôle cognitif dans la cognition, en tant que le *quo* et non le *quod* de la connaissance²⁸⁰. D'après Baltuta, la validité de l'attribution à Thomas la doctrine acte-objet reste ouverte au débat, jusqu'à ce que quelqu'un trouve des passages dans les œuvres ultérieures de Thomas d'Aquin où celui-ci la défend explicitement. Ainsi, conclut-elle à ce sujet, la réponse la plus solide à la question relative au rôle des espèces intelligibles dans le processus cognitif reste entre les mains des réalistes directs et, par conséquent, les espèces intelligibles jouent un rôle causal dans le processus de la connaissance humaine²⁸¹.

Eu égard à la précognition (*praeintelligitur*) de l'espèce intelligible, que Pasnau, en plus de l'*apprehensio*, avance en défense de sa lecture représentationaliste, Baltuta admet (comme d'ailleurs Pasnau lui-même) qu'il n'est pas clair ce que Thomas d'Aquin entend dans le contexte par « *praeintelligitur* ». Il serait donc plus prudent de ne pas supposer que la précognition est une forme de cognition, car il y a peu de preuves textuelles pour le justifier. La précognition de l'espèce intelligible peut possiblement être comprise comme une sorte de préparation (*preparatio*), au niveau de l'intellect agent, à l'acte de cognition proprement dit au niveau de l'intellect possible ; une préparation au sens de l'« actualisation du caractère intelligible des espèces intelligibles nécessaire à leur bonne réception par l'intellect possible²⁸². » Au lieu d'une lecture ou compréhension cognitive du *praeintelligitur*, Baltuta fait plutôt appel à la thèse d'identité formelle et de la double existence de la forme. Celle-ci, selon elle, permet de comprendre le *praeintelligitur* et l'*apprehensio* comme n'ayant qu'une signification causale,

²⁸⁰ Baltuta, 598-599.

²⁸¹ Baltuta, 602

²⁸² Baltuta, 601.

et non une signification cognitive, dans la doctrine de Thomas d'Aquin. D'ailleurs, en acceptant que le contenu des espèces intelligibles soit identique à l'essence de l'objet extra-mental et maintenir en même temps que les espèces intelligibles sont les objets de la connaissance chez l'Aquinate, Pasnau avance une interprétation à mi-chemin entre le réalisme direct et le représentationnalisme²⁸³.

Max Herreira, quant lui, consacre toute sa réponse à l'interprétation représentationaliste et sa défense du réalisme directe de la théorie de l'Aquinate à la question de l'identité des formes, cars c'est vers elle que convergent plus ou moins tous les points du débat ; et c'est elle l'édifice sur lequel le réalisme direct de Thomas d'Aquin est construit. Il vaut donc la peine de consacrer à cette question une partie tout entière.

3.3. De l'identité et/ou de la similitude : interprétation représentationaliste vs interprétation réaliste-directe

Le troisième et dernier point litigieux à élucider concerne le rapport de l'espèce intelligible et du concept avec la quiddité de l'objet. Est-ce véritablement une relation d'identité ou une relation de similitude ? Ou alors est-ce à la fois une relation d'identité et une relation de similitude ? Les opinions des lecteurs représentationalistes sur cette question sont divergentes. Pour Panaccio, par exemple, c'est bien uniquement d'une relation de similitude qu'il s'agit. Pasnau, quant à lui, pense plutôt que c'est un rapport d'identité, même s'il estime que cette identité en elle-même est insuffisante pour classer Thomas parmi les réalistes directs.

²⁸³ Baltuta, 602. Pour corroborer l'argument de Baltuta, il convient de relever l'affirmation de Pasnau selon laquelle « Thomas d'Aquin peut être considéré comme tenant une théorie demi-naïve (*seminaive*) des espèces [ou demi-sophistiquée (*semisophistiquated*), si vous préférez voir le verre à moitié plein]. Bien qu'il rejette explicitement le représentationalisme et nie que les espèces soient (habituellement) les objets de la cognition, il considère en même temps les espèces comme médiatrices de la cognition, non seulement sur le plan causal mais aussi sur le plan psychologique. » Pasnau, *Theories*, 197. Pour sa distinction de la théorie des espèces en deux types demi-naïve (*seminaive*) et demi-sophistiquée (*semisophistiquated*), voir pp.195-196 du même ouvrage.

Cependant, comme on l'a noté précédemment, le philosophe américain se sert de ce rapport pour argumenter plutôt en faveur d'une lecture représentationaliste de l'Aquinate. A l'opposé, les lecteurs réalistes sont unanimes pour soutenir qu'il s'agit bien d'une relation d'identité ; Max Herreira (nous le verrons plus loin) va même plus loin pour soutenir qu'il s'agit bien des deux relations – identité et similitude –, sans que cela fasse de Thomas un représentationaliste. Analysons les arguments des uns et des autres, spécifiquement ceux avancés par Panaccio en faveur d'une lecture représentationaliste et ceux avancés en contreréactions à Panaccio par Baltuta et Herreira en faveur d'une interprétation réaliste directe.

La thèse de Panaccio au sujet de l'identité de la forme intelligible et de la forme naturelle est bien explicite : les espèces intelligibles et les concepts sont *littéralement* des similitudes des quiddités, d'essences ou des natures des choses, et ne sont en aucun sens identiques à celles-ci. Par conséquent, en tant que similitudes, les espèces intelligibles et les concepts sont plutôt à comprendre *littéralement*, chez Thomas d'Aquin, comme des représentations mentales des quiddités des choses. Cette thèse s'appuie sur trois arguments principaux qui s'appliquent tant à l'espèce intelligible qu'au concept. On peut les résumer en les reformulant de la manière suivante. Premièrement, selon Thomas d'Aquin, les quiddités des choses sont les objets propres de l'intelligence²⁸⁴ ; or les espèces intelligibles, d'après Thomas, ne sont pas les objets (le *id quod*) mais les moyens (le *id quo*) d'intellection²⁸⁵ ; donc les espèces intelligibles ne sont pas identiques à des quiddités des choses. Deuxièmement, les espèces intelligibles se multiplient et sont différentes dans chaque intellect connaissant ; or, selon Thomas, les natures des choses ne se multiplient pas et demeurent intentionnellement les mêmes dans chaque intellect²⁸⁶ ; donc les espèces intelligibles et les quiddités ne sont pas du tout identiques ; il n'y a qu'un rapport de similitude entre les quiddités et ses représentation mentales que sont les espèces intelligibles et

²⁸⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.17 a.3 ; voir Panaccio, « Aquinas on Intellectual Cognition », 193.

²⁸⁵ Thomas d'Aquin, *InDA III*. 2 ; voir Panaccio, 193.

²⁸⁶ Thomas d'Aquin, *Compendium Theologiae* 85 ; voir Panaccio, 193.

les concepts. Troisièmement, enfin, l'espèce intelligible existe en tant qu'un accident dans le sujet connaissant²⁸⁷; or, selon Thomas, l'essence de la chose existe en tant qu'un universel dans le sujet ; donc l'espèce intelligible n'est pas identique à la nature de la chose²⁸⁸.

Par rapport au *verbe* mental, Panaccio avance des arguments similaires. Premièrement, Thomas d'Aquin dit que le concept est un produit de l'acte intellectuel²⁸⁹; or la nature de la chose n'est pas un produit de l'intellect ; le pedigree causal de l'espèce intelligible et du concept n'étant pas le même, le *verbe* n'est donc pas identique à la nature des choses. Deuxièmement, de même que l'espèce intelligible, les concepts sont multipliables selon la pluralité des esprits qui les produisent ; or les concepts d'une même chose peuvent différer dans les esprits qui les engendrent ; ils ne peuvent pas être, au sens fort, identiques à la même nature, du fait de la transitivité de l'identité ; donc le concept et l'essence de la chose ne sont pas identiques. D'ailleurs, Thomas parfois parle des concepts comme étant des « conceptions des quiddités des choses²⁹⁰ » ; ce qui suggère fortement que pour Thomas les concepts concernent les quiddités mais ne sont pas identiques à elles. De même, Thomas décrit le concept comme étant une *image* (*imago*) qui ne communique pas dans la nature avec ce dont il est un concept²⁹¹; or deux choses qui ne se communiquent pas dans la nature peuvent être similaires mais pas identiques ; donc le concept et la quiddité ne sont pas identiques. Troisièmement, enfin, pour l'Aquinate, penser à un concept n'est pas la même chose que penser à ce dont ce concept est un concept²⁹². Autrement dit, penser à un concept n'est pas la même chose que penser à la quiddité ou à la nature dont le concept est une représentation mentale. Donc le concept n'est pas identique au sens fort du terme à la nature de la chose²⁹³.

²⁸⁷ Thomas d'Aquin, *SCG* I, 46 ; Panaccio, 193.

²⁸⁸ Voir Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 193.

²⁸⁹ Thomas d'Aquin, *QDV* q.4 a. 2 ; voir Panaccio, 194.

²⁹⁰ Thomas d'Aquin, *QDV* q.4 a.2 ; voir Panaccio, 195.

²⁹¹ Thomas d'Aquin, *SCG* IV, 11 ; voir Panaccio, 195.

²⁹² Thomas, d'Aquin, *SCG* IV, 11 ; voir Panaccio, 195.

²⁹³ Voir Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 194-196.

Par suite de son rejet de l'identité formelle de l'espèce intelligible et du concept avec la nature de la chose, Panaccio entreprend à démontrer comment les espèces intelligibles et les concepts entretiennent uniquement une relation de similitude avec les natures des choses. Pour l'Aquinate, affirme-t-il, dire que les quiddités des choses sont intentionnellement présentes à l'esprit ne veut rien dire d'autre que ses similitudes (les espèces intelligibles et les concepts) y sont présentes²⁹⁴. Et puisque Thomas écrit que « ce qui est intelligé n'est pas dans l'intellect par lui-même, mais par sa similitude »²⁹⁵, et que les quiddités (et non l'espèce intelligible ou le *verbe*) étant « ce qui est intelligé », il s'ensuit que les quiddités ne sont pas dans l'intellect par elles-mêmes, mais y sont représentées par quelque relation de similarité ou autre²⁹⁶. Pour Panaccio, les textes de l'Aquinate considérés montrent que l'identité intentionnelle ou formelle est expliquée, dans les formulations thomasiennes les plus considérées, en termes de similitude, et non l'inverse²⁹⁷ – c'est-à-dire non la similitude en termes d'identité. Le philosophe canadien ne nie pas seulement l'identification thomasienne de l'espèce intelligible et du concept à la quiddité ; il rejette aussi catégoriquement l'identification intentionnelle ou unité formelle du concept et de la chose extérieure. Il écrit à ce propos : « Thomas, du même souffle, doit aussi reconnaître, comme tout le monde, que le concept n'est pas vraiment identique à la chose connue [...]. Sous peine de contradiction, il faut renoncer à dire que l'identité intentionnelle est une identité au sens fort ; et l'assimilation intentionnelle, dès lors, n'explique plus rien²⁹⁸. » Panaccio, évidemment, ne retient que les sens ordinaires, littéraux, des termes « similitude, ressemblance, similarité » (*similitudo*), « représenter » (*repraesentare*) et « image » (*imago*). Il le confirme lui-même : le fait que ces mots s'interconnectent et expliquent les uns les autres «

²⁹⁴ Panaccio, 196. L'auteur se réfère ici aux *QDV* q.1 a.3.

²⁹⁵ Thomas d'Aquin, *ST.* Ia, q.76 a.2 ad 4 ; voir Panaccio, 196-197.

²⁹⁶ Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 197.

²⁹⁷ Panaccio, 200 ; voir aussi « Mental Representation », 353-354.

²⁹⁸ Panaccio, « Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts », 603 ; voir aussi « Aquinas on Intellectual Representation », 192-200 ; Pour soutenir sa lecture, Panaccio s'appuie sur quelques textes de l'Aquinate : *InMet* VI, 4 ; *IV Sent.* d.49 q.2 a.1 ad 7 ; *QDV* q.7 a.5.

suggère que Thomas d'Aquin ne pense pas utiliser aucun d'entre eux dans un sens extraordinaire²⁹⁹. » La similitude cognitive chez Thomas dès lors s'explique par la représentation et non par l'identité des formes. Elle n'est autre chose qu'une « *similitudo* représentationnelle³⁰⁰. » De même que la similitude, Panaccio semble interpréter l'identité chez Thomas au sens littéral. D'où pour lui, les espèces intelligibles et les concepts ne s'identifient pas à des natures des choses mais les représentent seulement.

Elena Baltuta et Max Herreira rebondissent sur cette lecture. Pour eux, l'interprétation classique de Thomas d'Aquin selon laquelle les espèces intelligibles et les concepts sont identiques à des essences universelles des choses demeure la correcte approche dans l'herméneutique de l'épistémologie de Thomas d'Aquin. La thèse de Baltuta, commençons par lui, est que l'argument de Panaccio est peu persuasif et convaincant pour deux raisons principales : « d'abord, il ne tient pas compte de la double existence et du double aspect d'une forme, et deuxièmement, il utilise un sens très étroit de l'identité, à savoir l'identité numérique³⁰¹. » Selon l'auteur, lorsque Thomas d'Aquin décrit l'espèce intelligible comme étant « d'une certaine manière la quiddité et la nature de la chose elle-même selon l'existence intelligible, et non selon l'existence naturelle, comme c'est le cas dans les choses³⁰² », le dominicain veut simplement souligner qu'une forme peut avoir deux types ou modes différents d'exister : une existence naturelle et matérielle dans le composé forme-matière, et une existence immatérielle et intentionnelle dans l'esprit du sujet connaissant. Grâce à la double existence des formes, l'espèce intelligible et la quiddité peuvent être dites identiques du fait de leur contenu

²⁹⁹ Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 199.

³⁰⁰ Panaccio, 198-199. Ailleurs, commentant des extraits tirés de *ST. Ia*, q. 6 a. 1 ; *ST. Ia*, q. 76 a. 2 ad 4 ; et *QDV* q.2 a.5 de Thomas d'Aquin, l'auteur tire la même conclusion : « Ce qui compte en fin de compte pour la cognition chez Thomas d'Aquin, ce n'est pas une sorte d'identité, mais une similitude représentationnelle. » Claude Panaccio, « Late Medieval Nominalism and Non-Veridical Concepts », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 105.

³⁰¹ Baltuta, « Aquinas on Intellectual Cognition », 602.

³⁰² Thomas d'Aquin, *Quod. VIII*, q.2 a.2. Ceci est aussi l'un des passages cités par Panaccio en appui de sa lecture.

formel ; car les deux se réfèrent à une seule et même chose³⁰³. Ainsi comprise, la thèse de la double existence bat en brèche la première thèse de Panaccio, selon laquelle, du fait que l'espèce intelligible est le *quo* alors que la quiddité est le *quod*, les deux ne sont pas identiques. Outre la double existence des formes, Thomas d'Aquin souligne aussi le double aspect de la forme : en tant qu'une qualité mentale, donc un accident, la forme est particulière, mais en tant que principe de la connaissance de l'universel, la forme est universelle par son contenu³⁰⁴. Baltuta s'appuie sur cette thèse pour contrer la troisième thèse de Panaccio : « Bien que l'espèce intelligible ait un mode d'existence accidentel dans l'esprit du connaisseur, écrit Baltuta, elle a également un mode d'existence universel du fait de son contenu universel représentationnel qui rend possible la connaissance de la nature universelle de la chose extra-mentale³⁰⁵. »

Quant à l'objection concernant la multiplication des espèces intelligibles dans des différents sujets connaissant, Baltuta relève qu'elle serait valide seulement dans le cas où l'identité est strictement numérique. Or cela n'est pas le cas chez Thomas, pour qui il s'agit bien d'identité des formes. Baltuta estime que cela peut être illustrer en considérant deux espèces intelligibles, disons l'espèce intelligible₍₁₎ et l'espèce intelligible₍₂₎, dans deux individus différents. Bien que les deux espèces intelligibles « ne soient pas identiques parce qu'elles sont des accidents dans deux esprits distincts, elles sont identiques parce qu'elles partagent toutes deux le même contenu représentationnel – [contenu universel]³⁰⁶. » Il s'agit ici encore du double aspect de la forme. La forme est différente dans le sujet₍₁₎ et dans le sujet₍₁₎ en sa qualité d'un accident mental, mais elle cause dans le sujet₍₁₎ et dans le sujet₍₂₎ la connaissance de la même essence universelle par son contenu universel. Bref, « entre les deux espèces intelligibles,

³⁰³ Baltuta, « Aquinas on Intellectual Cognition », 593.

³⁰⁴ Voir Thomas d'Aquin, *SCG* I, 46 ; *II Sent.* d.17 q.2 a.2 ; Baltuta, « Aquinas on Intellectual Cognition », 591, 593-594 ; Perler « Essentialism and direct realism », 114 et 115 ; Spruit, *Species Intelligibilis*, 169.

³⁰⁵ Baltuta, « Aquinas on Intellectual Cognition », 595.

³⁰⁶ Baltuta, 595 ; voir Thomas d'Aquin, *II Sent.* d.17 q.2 a.1 ad 3.

il n'y a qu'une identité formelle et aucune identité numérique comme le suggère l'argument de Panaccio³⁰⁷. »

La réplique de Max Herreira à Panaccio va dans le même sens que celle de Baltuta. Ainsi que nous l'avons relevé plus haut, Herreira admet, en plus d'une relation d'identité, l'existence d'une relation de similitude entre l'espèce intelligible et le concept avec l'essence de la chose, sans que cette dernière relation implique une lecture représentationaliste des intermédiaires mentaux en question tel que Panaccio le fait. « Je soutiendrai, écrit-il, que la relation entre celui qui connaît et ce qui est connu est une relation d'identité dans un sens, et pourtant, cette relation doit être une relation de similitude dans un autre sens. Par conséquent, l'espèce intelligible et le concept peuvent être compris simultanément comme identiques à la nature de la chose et comme similitudes de la nature³⁰⁸. » Pour comprendre cette double relation identité-similitude, il faut distinguer, on ne le soulignera jamais assez, deux choses chez Thomas d'Aquin : la nature et ses différents modes d'exister. Selon l'analyse de Herreira, Thomas aurait s'inspiré de la doctrine avicennienne de l'*indifférence des natures* ou *des essences* et d'*intention commune*. Selon la doctrine de l'indifférence des essences, une nature peut être considérée ou comprise selon l'une des trois modalités suivantes : dans la chose matérielle (*in re*), en soi (*in se*) et dans l'esprit (*in mente*). Cependant, quel que soit son mode d'être, les natures ont une chose en commun : l'intention, ce que Thomas appelle aussi la *ratio*, c'est-à-dire l'aspect intelligible d'une chose telle que saisi par l'esprit³⁰⁹. Thomas, en plus, aurait fait sienne la notion averroïste du *transfert intentionnel* : il s'agit de transfert d'intention (ou de la *ratio*) ou de la nature d'un ordre ontologique à un autre³¹⁰ ; par exemple, de l'ordre matériel à l'ordre

³⁰⁷ Baltuta, 595.

³⁰⁸ Herreira, « Understanding Similitudes in Aquinas », 5.

³⁰⁹ Herreira, 8-9, 10. L'auteur se réfère au livre d'Avicenne, *Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divinia*, Critical ed., Simone Van Riet (Louvain : E. Peeters, 1980), V, I. pp.237-38 ; voir Herreira, 7.

³¹⁰ Voir Herreira, 10. L'auteur se réfère au livre d'Averroès, *Long Commentary on Aristotle's De Anima*, trad. Richard Taylor (Forthcoming, 2006), 91-92.

immatériel. Ainsi la même forme peut passer de la matérialité dans les choses et dans les sens à l'immatérialité dans l'intellect.

Ces trois éléments – indifférence des natures, intention commune et transfert intentionnel – permettent à Thomas d'Aquin d'affirmer qu'il existe à la fois une relation d'identité et une relation de similitude entre celui qui connaît et ce qu'il connaît, et de cette manière maintenir le réalisme épistémologique direct. Ils lui permettent de maintenir : 1) que la nature qui est dans la chose extérieure sous un mode matériel est la même nature qui existe sous un mode immatériel dans l'intellect ; 2) que cette nature ou *ratio* est transférable, au moyen des espèces, à partir des individuels ayant ces mêmes natures à l'esprit, en passant par l'imagination ou la *phantasia* ; et 3) qu'étant donné que les mêmes natures ont différents modes d'exister *in re* et *in mente*, elles sont par ce fait des similitudes. Pour citer Herreira : « L'espèce intelligible et le concept sont formellement identiques à la nature dans le composé forme-matière, parce qu'ils ont la même *ratio*, et pourtant ils sont aussi des similitudes, car la *ratio* existe immatériellement dans l'intellect et matériellement dans le composé forme-matière³¹¹. » Par cette distinction entre la nature et ses modes d'être, Thomas peut non seulement défendre le réalisme direct, mais encore « sauvegarder l'objectivité de la cognition aux niveaux sensible et intellectuel³¹². » Grâce à des notions avicenniennes et averroïstes ci-dessus explicitées, on peut comprendre Thomas d'Aquin lorsqu'il dit, dans ce passage « polémique », ainsi qu'ailleurs, que « [...] l'espèce intelligible est une ressemblance de l'essence d'une chose et, d'une certaine manière, elle est la quiddité et la nature même de la chose selon l'être intelligible, et non selon l'être naturel en tant qu'il se trouve dans les choses³¹³. » Ce passage que Panaccio avait incriminé, explique, pour Baltuta comme pour Herreira, non seulement une relation d'identité, mais également une relation de similitude entre les intermédiaires intellectuels et les

³¹¹ Herreira, 15.

³¹² Herreira, 16.

³¹³ Thomas d'Aquin, *Quod*. VIII, q.2 a.2.

quiddités des choses extérieures, et par le fait même consolide le réalisme direct de la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin.

Remarques conclusives

Il est intéressant de constater que les accusations représentationalistes implicitement dirigées contre la théorie cognitive de Thomas d'Aquin par certains scolastiques – Olivi et Ockham notamment – sont devenues explicites chez certains spécialistes de la philosophie médiévale de nos jours. Le chapitre qui s'achève s'est donné pour but d'examiner de plus près ces critiques contemporaines et les contre-critiques qu'elles ont suscitées de la part des défenseurs contemporains du réalisme direct de l'Aquinate. Au centre de la polémique se trouve le rôle de l'espèce intelligible et du concept dans l'épistémologie de Thomas d'Aquin et comment ce rôle est accompli. Car la fonction que Thomas attribue à ces intermédiaires mentaux est un facteur déterminant pour savoir si le dominicain peut être considéré comme un véritable partisan du réalisme direct ou un représentationaliste en épistémologie ; et la manière de comprendre ce rôle par ses commentateurs contemporains détermine si l'on est lecteur représentationaliste ou un interprète réaliste direct de sa gnoséologie. Nous avons essayé de faire ressortir les articulations fortes de chaque interprétation. Pour équilibrer les choses, nous avons préféré simplement confronter deux critiques représentationalistes aux deux défenseurs du réalisme direct de la théorie de l'Aquinate. Le but était simplement de les mettre en perspectives, pas de les départager.

Que devenons-nous retenir essentiellement de cette étude du débat contemporain ? C'est que les arguments de lecteurs représentationalistes étudiés peuvent être résumés en deux thèses : 1) la thèse de l'identité formelle de l'espèce intelligible et du concept avec l'essence de la réalité extérieure est fautive, l'espèce intelligible et le concept sont littéralement des similitudes représentationnelles des réalités extérieures – c'est la position de Claude Panaccio ;

2) l'identité formelle peut être valide, mais l'espèce intelligible, du fait d'être appréhendée par l'intellect, est, dans un certain sens, l'objet de la connaissance – c'est la position de Robert Pasnau. Par conséquent, la théorie cognitive de Thomas d'Aquin est représentationaliste. Quant aux interprètes réalistes directs analysés, leurs arguments peuvent se résumer de la manière suivante : 1) l'identité des formes est valide, car la forme a une double existence et un double aspect, la relation d'identité voire la relation de similitude permet donc la connaissance directe et immédiate de la réalité matérielle chez Thomas d'Aquin ; 2) l'espèce intelligible et le concept ne sont en aucun cas appréhendés, et donc ne constituent pas l'objet de la connaissance dans l'épistémologie de l'Aquinate. Par conséquent, la noétique thomasienne relève du réalisme direct. Mais alors, face à ce conflit d'interprétation, doit-on dire que Thomas d'Aquin tient un propos contradictoire ? Soutiendrait-il à la fois le réalisme direct et le représentationalisme ? (En d'autres termes, dirait-on que pour l'Aquinate le réalisme direct et le représentationalisme font bon ménage ?) Le prochain chapitre cherchera à élucider cette question.

Chapitre IV

Pour une lecture réaliste-directe de la gnoséologie de Thomas d'Aquin

La question ressortant du précédent chapitre et qui nous a conduit à ce dernier chapitre de la présente étude est de savoir si Thomas soutient à la fois deux thèses épistémologiques diamétralement opposées et contradictoires, à savoir le représentationnalisme et le réalisme direct. Nous avons vu que certains termes, « image », « similitude » et « représentation » par exemple, employés par l'Aquinate dans ses déclarations sur les représentations intellectuelles³¹⁴, et certaines de ses déclarations sur l'objet de la connaissance, lui ont valu l'étiquette de « représentationnaliste » de la part de certains commentateurs ; d'autres, en revanche, le prennent pour un véritable réaliste direct. Le présent chapitre, structuré en trois sections, s'attache à résorber cette apparente contradiction. Ainsi la première section examinera le problème posé par les termes en question appliqués aux représentations mentales. La deuxième section s'attardera sur le problème de l'objet de la connaissance : cet objet est-il la représentation mentale ou la réalité extramentale ? La troisième section consistera en un bref examen des conséquences d'une interprétation représentationnaliste de la gnoséologie de Thomas d'Aquin et de la stratégie qui a permis à l'Aquinate de l'éviter.

Soulignons tout de même que tout au long de notre analyse, la recherche de la motivation ou l'intention profonde de Thomas d'Aquin à travers ses écrits sur la connaissance humaine nous servira de toile de fond. Telle est l'approche qui nous paraît s'imposer pour qui veut véritablement discerner la position épistémologique de l'Aquinate, même lorsque celui-ci

³¹⁴ Nous utilisons représentations intellectuelles, représentations mentales, intermédiaires intellectuels ou intermédiaires mentaux, ou tout simplement représentations ou intermédiaires au pluriel pour désigner l'espèce intelligible et le concept ensembles. Soulignons, cependant, avec Gyula Klima, que « l'expression *repraesentatio mentalis* [représentation mentale] est rarement, voire jamais, utilisée par les philosophes médiévaux : "représentation mentale" est plutôt un terme de l'art de la philosophie moderne de l'esprit. » Gyula Klima, « Mental Representations and Concepts in Medieval Philosophy », dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, dir. Gyula Klima (New York : Fordham University Press, 2015), 323. Nous nous permettons de l'utiliser de façon neutre dans le cadre de la présente discussion.

l'exprime en termes inhabituels ou peu familiers. Soulignons également que c'est uniquement la connaissance intellectuelle des réalités matérielles qui est en jeu. Les représentations mentales dont il est question ici, et auxquelles s'appliquent les termes problématiques susmentionnés, sont donc les espèces intelligibles et les concepts ou *verbe* mental.

4.1. Image, similitude et représentation

L'un des points d'appui pour une interprétation représentationaliste de la noétique de Thomas d'Aquin est le fait que celui-ci fait bien usage des termes « représenter/représentation » (*repraesentare/repraesentatio*), « image » (*imago*) et « similitude/ressemblance » (*similitudo*) dans sa description de l'espèce intelligible et du concept, et de leur rôle dans la cognition³¹⁵. Mais la question se pose de savoir en quel sens Thomas d'Aquin emploie ces expressions. Comment comprendre « représentation », « image » et « similitude » dans le cadre de l'épistémologie de l'Aquinate, sans connotations ou implications représentationalistes ? Une réponse simple et directe à cette question serait que ces termes sont à considérer comme des termes techniques employés par Thomas d'Aquin pour expliquer le réalisme direct de la cognition humaine, plutôt que des termes exprimant son adhésion au représentationalisme épistémologique.

Commençons par le concept d'« image » employé par Thomas dans quelques rares passages au sujet du concept. Ainsi qu'on a pu le constater dans le chapitre précédent, ce terme fait moins polémique pour les interprètes représentationalistes que les deux autres – « similitude » et « représentation ». Panaccio, nous l'avons vu, y fait référence juste en passant pour renforcer son argument en faveur du statut du *verbe* mental comme similitude

³¹⁵ Voir, par exemple, parmi tant d'autres, Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.76 a.2 ad 4 ; *SCG* IV, 11 ; *SCG* II, 77 ; *IV Sent.* d.49 q.2 a.1 ad 7 ; *QDV* q.2 a.3 ; *QDV* q.2 a.5.

représentationnelle de la chose. Le passage incriminé et souvent cité, où Thomas, plus qu'ailleurs, applique le terme « image » au concept, est le suivant : « Le verbe intérieurement conçu [le concept] est, répétons-le, une certaine idée ou ressemblance de la chose connue. Or, cette ressemblance, là où elle existe comme ressemblance d'une autre chose, ou bien a raison d'*exemplaire*, si elle joue le rôle de principe, ou bien a raison d'*image*, si le rôle de principe est joué par ce dont elle est la ressemblance³¹⁶. » En commentant ce texte, Panaccio conclut, avec raison, que l'*image* est à comprendre au sens de concept et que le concept est ici décrit par Thomas comme étant la similitude de la chose au sens d'une *image* de cette chose-là³¹⁷. L'on voit que ce n'est pas le statut d'image attribué au concept en tant que tel par Thomas qui constitue le problème principal pour lui, mais plutôt la description du concept comme une similitude « représentative » de la chose, description que le concept d'*image* vient renforcer. Mais le fait même que Thomas explique l'*image* en termes de similitude ne révèle-t-il pas sa motivation à éviter le représentationalisme ? La prise en compte du contexte d'usage d'*imago* ici est capitale. Ainsi que l'expliquent Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, Thomas d'Aquin parle rarement d'image dans un contexte épistémologique. Et lorsqu'il utilise occasionnellement le terme *imago*, il s'empresse d'ajouter qu'il doit être compris dans le sens de *similitudo*³¹⁸. Ainsi dans un contexte épistémologique, le concept comme *image* chez Thomas n'est pas à comprendre au sens ordinaire comme un portrait à travers lequel on voit l'originale. Le concept est dit « image » du fait de sa similitude avec l'essence de la chose extérieure³¹⁹. Le problème se déplace donc sur le plan de la *similitudo*. Examinons-le.

³¹⁶ Thomas d'Aquin, *SCG* IV, 11.

³¹⁷ Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 191.

³¹⁸ Voir Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, « Notes sur l'usage du terme *imago* chez Thomas d'Aquin », *Micrologus* 5 (1997) : 69-88 ; Perler, « Essentialism and Direct Realism », 121 n.22. Dans la *ST. Ia*, q.93 a.9, Thomas examine « la différence entre image et ressemblance ». Toutefois, le contexte de cette distinction, comme on vient de le souligner, n'est pas un contexte épistémologique, mais un contexte éminemment théologique de l'explication de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu. Voir toute la question 93 : « L'image de Dieu chez l'Homme ».

³¹⁹ Comme l'a remarqué Anthony Kenny, « Thomas d'Aquin rejette expressément l'idée selon laquelle un concept n'est qu'une image mentale dépourvue de caractéristiques non essentielles. » Anthony Kenny, *Aquinas on Mind*, 102.

Qu'est-ce que Thomas entend lorsqu'il affirme, entre autres, que « toute connaissance implique la similitude du connu dans le connaissant³²⁰ » ? ou encore qu'« il est requis que la ressemblance [ou la similitude] de la réalité connue se trouve dans le sujet connaissant à la manière d'une forme³²¹. » ? À première vue, en effet, ces assertions donnent à penser que les similitudes en question (l'espèce intelligible et le concept) sont des images des choses, à partir desquelles nous lisons les caractéristiques de leurs originaux. Cette impression *prima facie* semble même se justifier lorsqu'on lit Thomas distinguer ailleurs deux manières de considérer la similitude, à savoir la similitude par convenance de nature [*convenientiam in natura*] et la similitude par la représentation, en indiquant que cette dernière s'applique à la cognition : « La ressemblance de deux choses entre elles peut être considérée de deux façons : [i] d'abord au sens d'une convenance de nature, et une telle ressemblance n'est pas requise entre le connaissant et le connu [...] [ii] Ensuite quant à la représentation, et cette ressemblance est requise entre le connaissant et le connu³²². »

Thomas, certes, n'a pas expliqué dans le même passage cette deuxième manière de considérer la similitude qui, selon lui, est celle qui est nécessaire pour la cognition. De fait, dans un autre texte chronologiquement plus proche de celui qu'on vient de citer, Thomas semble renforcer son choix de la similitude par la représentation comme celle requise pour la cognition : « Tout ce qu'il faut entre le connaissant et le connu, c'est une ressemblance en termes de représentation, et non une ressemblance en termes d'accord de nature. Car il est évident que la forme d'une pierre dans l'âme est d'une nature bien supérieure à la forme d'une pierre dans la matière. Mais cette forme, dans la mesure où elle représente la pierre, est dans cette mesure le principe qui conduit à sa connaissance³²³. » Il faut, cependant, se garder de

³²⁰ Thomas d'Aquin, *SCG* II, 77.

³²¹ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.88 a.1 ad 2 ; voir aussi *ST*. Ia, q.76 a.2 ad 4 : « [L'] objet n'est pas lui-même dans l'intelligence mais seulement sa ressemblance. »

³²² Thomas d'Aquin, *QDV* q.2 a.3.

³²³ Thomas d'Aquin, *IV Sent.* d.49 q.2 a.1 ad 7.

conclure de façon prématurée qu'il s'agit d'une représentation où la similitude en question serait, on ne le soulignera jamais assez, une image dans laquelle on voit l'original. En effet, le fait d'ajouter que la similitude en question *représente* dans la mesure où elle est « le principe qui conduit à [l]a connaissance » de l'objet, suggère déjà qu'elle est plus qu'une image : elle est une cause (principe) de la connaissance. Le type de cause dont il s'agit apparaîtra plus clairement au cours de notre analyse. Nous reviendrons plus loin sur la représentation ; concentrons-nous à présent sur la similitude, même si les deux termes s'interconnectent et s'interpellent par l'idée qui les sous-tend.

Thomas d'Aquin explique un peu plus clairement, dans un texte postérieur à ceux déjà évoqués, ce qu'il faut comprendre lorsqu'il parle de ressemblance/similitude dans la cognition : « Toute ressemblance se prend de la communauté de forme, et pour ce motif il y a diverses sortes de ressemblance, selon diverses façons de communier dans la forme³²⁴. » Puis, à partir de cette précision, il distingue trois types de similitudes :

[i] Certaines choses sont dites semblables parce qu'elles communient dans une forme qui est la même, et selon la définition et selon le mode de réalisation, et celles-là on ne les dit pas semblables seulement, mais égales en similitude, tels deux corps également blancs : c'est la similitude parfaite. [ii] Mais on peut dire semblables, d'une autre manière, des choses dont la forme est la même selon la définition mais non selon le mode de réalisation, plus ou moins intense : ainsi un corps moins blanc est dit semblable à un corps plus blanc, et c'est là une similitude imparfaite. [iii] Enfin, on peut dire semblables des choses dont la forme est commune, sans pourtant rentrer dans la même définition, comme cela est clair pour les agents non univoques³²⁵.

Dans tous ces genres de similitude, le dénominateur commun c'est l'accord ou le partage d'une même forme ou la communion dans la forme. En effet, lorsque Thomas parle de l'accord ou de la communion dans la forme, c'est, comme l'explique Dominik Perler, pour dire que la représentation ou la forme intelligible dans l'intellect et la forme naturelle dans la réalité

³²⁴ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.4 a.3.

³²⁵ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.4 a.3. Cyrille Michon note à juste titre « qu'aucun des trois cas distingués ici par Thomas ne s'applique à la représentation ou du moins à la connaissance. Mais une telle distinction des types de ressemblance permet néanmoins de penser que Thomas maintient que la ressemblance se fonde, dans tous les cas, sur une identité. » Michon, « Les représentations », 51.

matérielle « affichent le même motif (*the same pattern*) ou la même structure »³²⁶. Ainsi comprise, la similitude ne renvoie pas à une ressemblance ou représentation picturale, encore moins à une image mentale ; elle est simplement à comprendre comme un terme technique servant à décrire la manière dont les formes des réalités matérielles se présentent dans nos facultés cognitives. La connaissance, le monde de la pensée, est fondamentalement immatériel. La réalité matérielle connue vient à exister dans la faculté cognitive immatérielle du connaissant d'une manière immatérielle. Selon l'Aquinate, l'immatérialité, tant du côté du connu que du côté du connaissant, est la base de la cognition³²⁷. Si les choses matérielles ne peuvent pas entrer telles qu'elles sont, physiquement, dans notre esprit pour être perçues, connues ou pensées, alors il faut expliquer de quelle manière elles sont présentes dans notre intelligence. Et c'est justement, estimons-nous, ce que le terme de *similitudo* permet à Thomas d'Aquin de faire. Pour lui, l'objet réel de toute connaissance humaine ce sont les formes des objets extramentaux : les sens reçoivent les formes accidentelles des choses selon la modalité qui leur est propre ; l'intellect reçoit les formes intelligibles selon son propre mode. Ces « formes intentionnelles³²⁸ » sont dites similitudes puisqu'il s'agit des mêmes formes que dans les

³²⁶ Voir Perler, « Essentialism and Direct Realism », 115.

³²⁷ Voir Thomas d'Aquin, *QDV* q.2 a.2 sol. : « [...] parce que les formes et les perfections des réalités sont déterminées par la matière, de là vient qu'une réalité est connaissable dans la mesure où elle est séparée de la matière. Il est donc nécessaire que ce en quoi une telle perfection de la réalité est reçue soit, lui aussi, immatériel ; car, s'il était matériel, la perfection serait reçue en lui avec un être déterminé ; et ainsi, elle ne serait pas en lui en tant qu'elle est connaissable, c'est-à-dire à la façon dont la perfection qui existe en l'une est de nature à être dans l'autre. Voilà pourquoi les anciens philosophes se sont trompés, eux qui ont affirmé que le semblable était connu par le semblable, voulant signifier par là que l'âme, qui connaît toutes choses, était matériellement constituée de toutes choses, en sorte qu'elle connût la terre par la terre, l'eau par l'eau, et ainsi de suite. En effet, ils estimèrent que la perfection de la réalité connue devait exister dans le connaissant à la façon dont elle a un être déterminé dans la nature propre. Or ce n'est pas ainsi que la forme de la réalité connue est reçue dans le connaissant ; aussi le Commentateur dit-il au troisième livre sur l'*Âme* que le mode de réception par lequel les formes sont reçues dans l'intellect possible et dans la matière prime n'est pas le même, car il est nécessaire qu'une chose soit reçue immatériellement dans l'intelligence qui connaît. Et ainsi, nous voyons que la nature de la connaissance dans les réalités se trouve conforme à l'ordre de l'immatérialité en elles : en effet, les plantes et les autres choses qui leur sont inférieures ne peuvent rien recevoir immatériellement, et c'est pourquoi elles sont privées de toute connaissance, comme cela est clair au deuxième livre sur l'*Âme* [...]. »

³²⁸ Le terme « forme intentionnelle » permet « de préciser que la "*species*" est la forme comme connue, existant intentionnellement pour l'esprit, c'est-à-dire acquérant un mode d'être nouveau. » Solère, « La notion d'intentionnalité », 35.

réalités extramentales, mais qui sont maintenant présentes intentionnellement dans les conditions du connaissant : immatériellement :

(...) toute connaissance se fait par quelque forme, qui est principe de la connaissance dans l'être connaissant. Mais une forme de ce genre peut être considérée de deux façons. D'une première, suivant l'être qu'elle a dans le connaissant. D'une seconde, suivant le rapport qu'elle a avec la chose dont elle est la similitude [...] la manière de connaître une chose dépend des conditions de l'être connaissant, dans lequel la forme est reçue selon son mode [...] C'est pourquoi rien n'empêche que des choses matérielles soient connues par les formes qui existent immatériellement dans l'esprit³²⁹.

Ce n'est pas pour rien que Thomas emploie de préférence les termes latins « *species* » et « *similitudo* » pour décrire la forme prise dans les conditions du connaissant (forme intelligible), par rapport à la forme prise dans les conditions du connu (forme naturelle). Pour lui comme pour les autres scolastiques, la « *species* » renvoyait à la forme d'un objet particulier, et ils l'employaient pour marquer ou préciser qu'il s'agit de la forme (naturelle) de l'objet, mais en tant que cette forme est « vue », autrement dit connue, par l'esprit³³⁰. De même, pour les médiévaux en général, « le terme technique “*similitudo*” ne signifiait pas simplement “ressemblance” ou “similitude” au sens moderne. Il était plutôt utilisé pour désigner le processus d'assimilation : en recevant une *similitudo*, celui qui perçoit s'assimile à la chose perçue³³¹. » Nous l'avons vu, les critiques médiévaux les plus radicaux de la noétique de Thomas d'Aquin, notamment Olivi et Ockham, ont également employé « *similitudo* » dans ce sens technique d'« assimilation » dans leurs théories respectives. Ockham, par exemple, conçoit les concepts comme des similitudes (*similitudines*) des choses et, de concert avec Olivi, assimile

³²⁹ Thomas d'Aquin, *QDV* q.10 a.4.

³³⁰ Voir Solère, « La notion d'intentionnalité », 35.

³³¹ Perler, « Things in the Mind », 232 n.4 ; voir aussi Solère, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin, 35-36 : « L'essentiel est de garder en tête que la “*species*” spécifie l'esprit parce qu'elle est la similitude de l'objet, non [la similitude] au sens de copie, mais [la similitude au sens] d'assimilation. » Dans le même ordre d'idée, Eleonore Stump préfère angliciser le latin « *similitudo* » en employant « similitude » dans son ouvrage, au lieu de « *likeness* » habituellement utilisé pour traduire le mot latin en anglais. Elle dit à cet effet : « Le latin que j'ai rendu par “similitude” est “*similitudo*” et est habituellement traduit par “ressemblance” [*likeness*]. Cette traduction, cependant, amène souvent les gens à supposer qu'une *similitudo* est une représentation picturale ou qu'elle est censée ressembler à quoi que ce soit dont elle est *similitudo*. Ce sont des impressions très trompeuses. Il vaut mieux, à mon avis, procéder ici aussi avec prudence et simplement angliciser le latin, en le présentant comme un terme technique. » Stump, *Aquinas*, 526 n.4.

tout intermédiaire à l'acte cognitif, acte que tous deux ont fini par décrire comme la similitude ou la ressemblance de la chose connue (voir notre deuxième chapitre)³³². L'on comprend pourquoi l'usage du terme en soi par l'Aquinate ne posait pas de problème pour eux, et par conséquent, ne constituait pas l'objet de leur critique représentationnaliste de sa gnoséologie. Le problème principal pour eux était plutôt qu'il n'était pas nécessaire de postuler des intermédiaires, différents de l'acte perceptuel et intellectuel, entre le sujet connaissant et l'objet connu.

Pour les médiévaux, d'ailleurs, et pour Thomas d'Aquin en particulier, c'est la similitude formelle du contenu de l'information qui constitue l'identité ou l'unité formelle du concept et de l'objet, et ainsi garantit le lien logique nécessaire entre eux³³³. Chez Ockham, à titre d'exemple, le concept en tant que signe et similitude, devenu un avec l'acte intellectif, ressemble à l'objet du fait d'être causé directement par cet objet³³⁴. Cependant, cette manière de concevoir le lien entre le contenu de la pensée et son objet, à savoir par une similitude formelle entre les deux, sera écartée dans la gnoséologie moderne : le concept et l'objet cessent d'être caractérisés comme formellement identiques, « de sorte qu'ils deviennent simplement des entités liées de manière contingente sans un contenu d'information logiquement nécessairement identique³³⁵. » La voie est ainsi ouverte vers les embarras épistémologiques de la philosophie moderne, notamment le scepticisme³³⁶.

³³² Ainsi que l'a remarqué Han Thomas Adriaenssen, « lorsque les penseurs médiévaux affirment que les événements mentaux sont les similitudes des objets qu'ils représentent, nous devons faire attention à ne pas interpréter automatiquement notre propre concept de similitude dans leurs affirmations. En effet, je soupçonne qu'Olivi n'était pas le seul philosophe à employer une notion technique de similitude dans des contextes cognitifs. » Han Thomas Adriaenssen, « Peter John Olivi on Perceptual Representation », *Vivarium* 49, n° 4(2011) : 352.

³³³ Voir Gyula Klima, « Tradition and Innovation » 16.

³³⁴ Voir Guillaume d'Ockham, *Rep.* II, q.12-13.

³³⁵ Gyula Klima, « Tradition and Innovation », 16.

³³⁶ Voir Klima, 16. C'est également ce que pense Jean-Luc Solère. Car, dit-il, « c'est [...] seulement dans la problématique inaugurée par Descartes que l'objet premier de ma conscience est une affection de mon esprit, un accident de la substance âme, à charge ensuite de s'interroger sur la validité du lien qui unit cette idée à la chose. » Solère, « La notion d'Intentionnalité », 33. Nous reviendrons sur ce sujet dans la troisième section de ce chapitre.

Ainsi, si Thomas parle des représentations mentales comme étant des similitudes immatérielles des choses – dans le contexte général qui était le sien et surtout dans le cadre de sa propre manière de théoriser la cognition –, c’est dans la mesure où celles-ci et les choses en question sont la même forme. Nous l’avons vu, pour l’Aquinat, la même forme, encore appelée « nature », peut être instanciée en deux endroits différents : à l’intérieur et à l’extérieur de l’intelligence. C’est sa fameuse thèse d’identité des formes, ayant deux composantes : i) une double existence et ii) un double aspect. A propos de la double existence de la forme ou de la nature, Thomas écrit : « Cette nature à laquelle advient l’intention d’universalité – par exemple : la nature humaine – a deux façons d’être : l’une, certes, est matérielle, et quant à celle-là elle existe dans une matière naturelle ; mais l’autre est immatérielle, et quant à celle-là elle existe dans l’intelligence³³⁷. » La même forme ne peut donc exister qu’instancier de deux manières : dans la matière (*in re*) – où elle est individuée par celle-ci – et dans l’intelligence (*in mente*) où, étant dépouillée de toute caractéristique individuante, elle acquiert une caractéristique universelle et s’appelle techniquement « similitude » ou « ressemblance » de la forme individuée dans la matière³³⁸.

Mais comment est-il possible que la même forme ou nature à l’extérieure se trouve dans l’intelligence ? Pour Thomas d’Aquin, cela est possible parce qu’« une nature est *unique pour plusieurs* sujets seulement pour autant qu’on l’appréhende en dehors des principes par lesquels cette nature unique se trouve divisée en ces plusieurs sujets³³⁹ » ; c’est-à-dire pour autant que la forme est dans l’intelligence et non dans la matière. Il s’agit pourtant d’une et même forme et non de deux entités numériquement différentes, dont celle (i.e. la similitude) qui est à l’intérieur de l’intelligence serait une copie de celle qui est à l’extérieur. Dans la matière, la

³³⁷ Thomas d’Aquin, *InDA* II.12.378.

³³⁸ Voir Thomas d’Aquin, *InDA* II.12.378 : « Pour autant, donc, qu’une nature existe dans une matière naturelle, il ne peut lui advenir d’intention d’universalité, puisqu’elle est individuée par la matière. L’intention d’universalité lui advient donc pour autant qu’elle est abstraite de la matière individuelle [...] Il reste donc que la nature humaine n’existe pas en dehors de ses principes individuels, sauf seulement dans l’intelligence. »

³³⁹ Thomas d’Aquin, *InDA* II.12.380.

forme ou nature est particulière et seulement universelle et intelligible en puissance ; elle devient universelle et intelligible en acte seulement et seulement lorsqu'elle est abstraite de la matière par l'intellect agent et déposée dans l'intellect possible³⁴⁰. Or dans l'intellect, en plus de son universalité, la forme se caractérise aussi par la particularité de l'intellect qu'elle actualise. D'où la thèse du double aspect (universel et singulier) de la forme. Pour l'expliquer, Thomas reprend Avicenne :

L'espèce intelligée peut être envisagée de deux manières : soit selon l'être qu'elle a dans l'intellect, et ainsi elle possède un être singulier ; soit selon qu'elle est une ressemblance de telle chose intelligée, en tant qu'elle en exprime la connaissance ; de ce point de vue, elle possède une universalité, car elle n'est pas une ressemblance de cette chose selon que cette chose existe, mais selon la nature que [cette chose] possède en commun avec les autres choses de son espèce³⁴¹.

La forme est la similitude (représentation mentale) de la chose du point de vue de son contenu universel, et non du point de vue de son aspect singulier, qui est contingent et diffère d'un intellect individuel à un autre. La similitude de la forme avec la chose du point de vue du contenu universel renvoie à la similitude des informations encodées dans les représentations avec la quiddité de la chose. Lorsqu'une espèce intelligible, par exemple, encode des informations sur la forme substantielle des hommes en général, il n'est pas nécessaire que l'espèce intelligible présente une quelconque ressemblance physique ou naturelle (*conveniantiam in naturam*) avec la forme substantielle des hommes. Il en est de même pour l'intention intelligée (*intentio intellecta*) ou le concept des hommes en général³⁴². Car pour

³⁴⁰ Voir Thomas d'Aquin, *QDV* q.2 a.2 sol. : « Le sens, lui, reçoit certes des espèces sans matière, mais néanmoins avec les déterminations matérielles. L'intelligence reçoit des espèces dépouillées même des déterminations matérielles. Semblablement, il y a aussi un ordre dans les choses connaissables. En effet, les réalités matérielles, comme dit le Commentateur, ne sont intelligibles que parce que nous les rendons intelligibles, car elles sont intelligibles en puissance seulement, mais sont rendues intelligibles en acte par la lumière de l'intellect agent, tout comme les couleurs sont rendues visibles en acte par la lumière du soleil. »

³⁴¹ Thomas d'Aquin, *II Sent.* d.12 q.2 a.1 ad 3.

³⁴² Voir Gyula Klima, « Tradition and Innovation », 14-15. Klima souligne d'ailleurs la caractéristique distinctive d'un acte cognitif : son universalité. Et c'est cette caractéristique qui explique la manière dont l'espèce intelligible « représente » chez l'Aquinat : non pas dans son être mais dans son contenu formel universel : « Le trait cognitif distinctif d'un acte cognitif intellectif est son universalité. Certes, comme Thomas d'Aquin le souligne souvent contre les averroïstes contemporains, un tel acte, espèce intelligible, est universel *non pas dans son être*, car c'est un acte singulier inhérent à un être individuel, mais *dans son mode de représentation*, en tant qu'il représente plusieurs individus par rapport à ce qui leur est commun à tous [– la forme]. » (p.12).

identifier un concept, il faut décrire son contenu ; et la description du contenu du concept est exactement la même que la description de l'objet dont le concept est concept³⁴³. Ainsi, toute chose étant égale par ailleurs, le contenu de mon concept d'homme doit décrire exactement la nature ou l'essence de l'homme. Cela n'est possible que dans la mesure où mon concept d'homme est réellement identique à la forme ou nature de l'homme.

La *similitudo* dans la théorie thomasienne de l'intellection ne doit donc pas être comprise en dehors de la thèse d'identité formelle des représentations mentales avec les essences des choses, de la double existence et du double aspect de la forme. Interpréter Thomas sur la base de ses déclarations sur la *similitudo*, tout en faisant fi du sens technique de ce terme, conduit erronément à lui attribuer une position représentationaliste³⁴⁴. Au contraire, les affirmations de l'Aquinate en employant la similitude, « plaident clairement en faveur d'une version modifiée du réalisme direct. Car ce qui est immédiatement présent à l'intellect lorsqu'il saisit une espèce *qua* similitude, c'est la forme d'une chose, la même forme qui est aussi présente dans la chose matérielle³⁴⁵. » Il ne s'agit pas d'une version naïve de réalisme direct, qui prétend que l'intellect saisit immédiatement les formes en envoyant des mystérieux rayons cognitifs sur l'objet extramental³⁴⁶. Il s'agit d'une version sophistiquée, selon laquelle les formes sont les objets immédiats de l'intellect, cependant ces formes ne deviennent cognitivement présentes que si l'intellect utilise des moyens cognitifs (représentations

³⁴³ Voir Anthony Kenny, « Aquinas : Intentionality », dans *Philosophy through Its Past*, dir. Ted Honderich (New York : Penguin Books, 1984), 72 ; *Aquinas on Mind* (Londres et New York : Routledge, 1993), 106.

³⁴⁴ Voir, par exemple, notre discussion de la critique représentationaliste de Panaccio. Celui-ci affirme sans ambages qu'il comprend les termes en question – *imago*, *similitudo* et *repraesentio* – dans un sens ordinaire. C'est sur la base de cette compréhension non-technique, de ces termes qu'il lui attribue une position représentationaliste. Cela n'est pas étonnant, puisqu'il nie l'identité formelle de l'espèce intelligible et du concept avec la quiddité de la chose. D'où, pour lui, la conception thomasienne de la connaissance n'est rien d'autre qu'une « similitude représentationnelle ». Or pour l'Aquinate, connaître c'est essentiellement une question d'assimilation, d'identité des formes : « la connaissance se fait par assimilation du sujet connaissant à la réalité connue. » Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.76 a.2 ad 4 ; voir aussi : « Toute connaissance a lieu par assimilation. » *QDV* q.8 a.8 resp.

³⁴⁵ Perler, « Essentialism and Direct Realism », 115.

³⁴⁶ La cognition par la mystérieuse « attention virtuelle » chez Olivi, notamment, en serait un exemple typique.

mentales) produits sur la base des données sensorielles³⁴⁷. C'est en vertu de leur identité, décrite par Thomas en termes de similitude, avec les formes des choses matérielles que les intermédiaires mentaux sont efficaces comme moyen cognitif de ces choses.

L'identité de la forme intelligible avec la forme naturelle demeure dès lors une thèse valide pouvant rendre plus compréhensible le réalisme direct de l'Aquinat³⁴⁸. C'est l'identité de la forme qui explique l'intentionnalité même de l'espèce intelligible et du concept, c'est-à-dire la capacité de ceux-ci à renvoyer l'attention cognitive à la réalité extramentale dont ils sont les similitudes. Ainsi que l'explique Dominik Perler : « Ce dont nous avons besoin en plus d'une relation causale entre la personne connaissant et la chose connue, c'est "l'assimilation" d'une forme. C'est l'identité des formes (ou dans la terminologie moderne : l'identité de la structure) à l'intérieur et à l'extérieur de l'esprit qui donne à un état mental un certain contenu³⁴⁹. »

Venons-en à la notion de représentation. La notion d'identité formelle des représentations mentales avec la forme de la réalité est aussi indissociable de la conception thomasienne de la représentation : l'identité des formes à l'extérieur et à l'intérieur de l'intelligence explique la représentation³⁵⁰. La représentation thomasienne est la similitude de la réalité extramentale comprise en termes d'identité des formes. Elle n'est pas une entité différente de la réalité connue. Ainsi de même que le terme de « similitude », il faut se garder de l'interpréter sur la base de sa signification dans l'épistémologie moderne, à savoir « se tenir

³⁴⁷ Voir Perler, « Essentialism and Direct Realism », 113. Perler rappelle, à juste titre, que le réalisme direct de l'Aquinat repose sur deux thèses métaphysiques : l'hylémorphisme et la thèse d'identité des formes.

³⁴⁸ Ainsi que l'affirme John Peifer, « si la forme dans le connaissant n'est pas réellement identique à la forme dans la chose, si c'est simplement une similitude, une ressemblance de la chose, alors nous ne connaissons pas la chose mais quelque chose qui lui ressemble. [Dans ce cas] les deux choses ne sont en aucun cas identiques, elles se ressemblent simplement à certains égards. » Peifer, *The mystery of knowledge*, 72.

³⁴⁹ Perler, « Essentialism and Direct realism », 120.

³⁵⁰ Klima l'explique : « C'est précisément cette notion [d'identité formelle] qui est à l'œuvre dans la conception thomasienne lorsqu'elle prétend qu'une représentation est la forme de l'objet représenté dans la chose représentante, car la représentation inhérente à la chose représentante ne peut être que formellement, et non numériquement, identique à la forme de la chose représentée. » Klima, « Tradition and Innovation », 10 ; voir pp.8-14 pour son explication détaillée de la conception thomasienne de la représentation mentale.

à la place de ». Henrik Lagerlund note que le terme « *repraesentare* » (représenter) était rarement employé dans le latin classique. Le terme a été principalement introduit au XII^e siècle dans la traduction du terme grec *parhistemi* – qui signifie quelque chose comme « mettre avant », « placer devant » – et, principalement, dans la traduction des œuvres d’Avicenne, notamment sa *Métaphysique* et son Commentaire sur le *De anima* d’Aristote³⁵¹. Cependant, tandis qu’Avicenne applique la représentation à l’imagination et non aux concepts, la notion sera utilisée par certains penseurs du XIII^e siècle, à l’instar de l’Aquinat, pour désigner les espèces intelligibles et les concepts dans l’esprit ou l’âme intellectuelle. Cet usage des représentations dans l’âme est introduit à peu près au même moment que le concept d’intention (*intentio*) dans la psychologie cognitive médiévale³⁵². Les philosophes médiévaux concevaient les deux notions (représentation et intention) de la même façon : la représentation et l’intentionnalité impliquent toutes deux une référence immédiate à la réalité connue. Thomas peut donc utiliser de manière épistémologiquement inoffensive le terme de représentation dans le contexte qui était le sien, sans vouloir dire ni impliquer une entité mentale différente de la chose extramentale. Et cela est possible parce que les représentations en question (espèce intelligible et concept) sont conçues comme étant identiques à la nature de la réalité représentée, n’ayant d’autre contenu que l’essence spécifique caractéristique de celle-ci.

Dans la philosophie contemporaine de l’esprit, au contraire, la notion de représentation joue un rôle éminemment et purement sémantique : les représentations mentales, précisément les concepts ou les idées, sont compris comme des signes des objets pensés³⁵³. La relation entre

³⁵¹ Voir Henrik Lagerlund, « The Terminological and Conceptual Origins of Representation in the soul in Late Ancient and Medieval Philosophy », dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, dir. Henrik Lagerlund (Londres et New York : Routledge, 2016), 18-20. « Je dirais même, affirme Lagerlund, que le concept n’existe pas avant la traduction. La principale raison de cette affirmation est que les traducteurs ont utilisé le mot latin de représentation pour traduire toute une gamme de mots et de concepts différents en arabe. » (p. 29).

³⁵² Lagerlund, 13.

³⁵³ Voir Lagerlund, 25. Lagerlund fait remonter l’origine et la paternité de cette application abstraite du concept à la représentation à Guillaume d’Ockham, même si celui-ci a lui-même rarement employé le terme « représentation » : « C’est donc principalement aux XIV^e et XV^e siècles que nous trouvons la terminologie de la représentation appliquée aux concepts dans un sens plus abstrait et surtout dans une tradition nominaliste de

le contenu de la représentation et les caractéristiques de l'objet connu devient, par conséquent, purement symbolique : elle consiste simplement à lier le contenu de l'être mental (un concept, par exemple) à l'être extramental correspondant, sans que ce premier (le concept) ressemble à ce dernier de quelque manière que soit. La réalité extramentale n'est plus exclusivement le centre de notre attention³⁵⁴. Il en découle que le sens général des concepts médiévaux semble être impossible à intégrer dans la compréhension contemporaine de la représentation³⁵⁵. Certains interprètes représentationalistes de l'Aquinate semblent fonder leur interprétation sur une telle compréhension contemporaine de la représentation³⁵⁶. Or Thomas d'Aquin se distancie de cette façon de concevoir la représentation mentale et son rôle dans la cognition. Ainsi qu'en témoigne le texte suivant, et bien d'autres, la réalité matérielle, et non sa représentation dans l'intellect, est bien l'objet de la pensée :

Qu'il y ait une ou plusieurs intelligences, l'objet de la pensée est un. Cet objet n'est pas lui-même dans l'intelligence mais seulement sa ressemblance. "Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la représentation de la pierre." Et cependant l'objet de la pensée, c'est la pierre et non pas la 'représentation' de la pierre, à moins que l'intelligence ne fasse réflexion sur elle-même. Autrement il n'y aurait pas de sciences des réalités, mais seulement de nos représentations³⁵⁷. »

La représentation et la similitude chez l'Aquinate se comprennent dès lors de la même manière³⁵⁸ et renvoient à la même chose : la forme dans l'intelligence. Celle-ci, identique à la

penseurs, qui développent une théorie de la pensée impliquant une hypothèse du langage de la pensée. Ockham est l'initiateur de cette tradition et celle-ci est perpétuée par des penseurs comme Buridan, Pierre d'Ailly et plus tard aussi Jean Mair. » (p. 27).

³⁵⁴ Voir Jorge Gracia, « Suárez » dans *Concepciones de la Metafísica*. (Suárez) Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía 17 (Madrid : Trotta, 1998), 119, cité dans Sandro D'Onofrio, « Aquinas as Representationalist : The Ontology of the *Species Intelligibilis* » (Thèse de Doctorat, State University of New York at Buffalo, 2008), 130.

³⁵⁵ Voir D'Onofrio, « Aquinas as Representationalist », 128.

³⁵⁶ Pasnau, par exemple, dit avoir emprunté la terminologie à Dancy, *Perceptual Knowledge*, 6-9 : « La terminologie que j'emploie [...] – représentationalisme, réalisme direct et doctrine acte-objet – correspond à l'usage contemporain de la philosophie de la perception. » Pasnau, *Theories*, 197 n.4. Or dans son introduction, il avait proposé une interprétation plus large de la représentation : « Permettez-moi donc de déclarer explicitement qu'en faisant référence aux espèces en tant que représentations, je n'entends pas une telle interprétation spécifique. Le terme [représentation] doit être interprété comme signifiant simplement que les espèces transmettent des informations sur le monde à nos facultés cognitives. Quant à la manière dont l'information est codée et comment elle est reçue, j'entends en terminologie rester neutre. » Pasnau, 18.

³⁵⁷ Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.76 a.2 ad 4.

³⁵⁸ Panaccio l'avait remarqué à juste titre que chez Thomas, les termes *similitudo* et *repraesentatio* s'interconnectent : « . . . repraesentare aliquid est similitudinem eius continere. » Thomas d'Aquin, *QDV* q.7 a.5 ad 2. Voir Panaccio, « Aquinas on Intellectual Representation », 196-199.

forme dans la chose, a pour rôle de diriger l'intelligence, non pas vers elle-même (excepté dans le cas où l'intelligence réfléchit sur sa propre réflexion), mais vers son objet primaire de réflexion : la réalité extramentale. Ainsi, bien que la réalité extramentale (être naturel) diffère de sa représentation (être intentionnel) par son mode d'exister (existence naturelle), les deux sont ontologiquement et épistémologiquement identiques de par leur contenu : l'essence ou la nature³⁵⁹. Compte tenu de la compréhension technique de la similitude et de la représentation chez Thomas d'Aquin, la « similitude par la représentation » pointée par certains interprètes représentationalistes ne constituerait en rien une menace pour le réalisme direct de l'Aquinate. La similitude en termes de représentation dans les textes de Thomas s'explique par la notion de l'identité des formes, de l'assimilation de l'intelligence dans l'unique forme de la réalité connue, de sorte que l'intelligible et l'intelligence, la réalité parfaitement connue et le sujet

³⁵⁹ Dans sa thèse selon laquelle Thomas d'Aquin est un représentationaliste réaliste (*realist representationist*), Sandro D'Onofrio affirme : « Selon Thomas d'Aquin, l'esprit est immatériel et capable d'avoir des représentations (ressemblances) de l'essence de la chose extramentale. Les traits [*features*] ou essences intentionnelles diffèrent ontologiquement des choses extramentales par leur mode d'être. Néanmoins, elles sont épistémologiquement les mêmes que les essences qui existent matériellement dans les choses extramentales. Une *species intelligibilis* et une chose extramentale sont deux instanciations de même nature. Etant donné que la *species* ne peut pas être pleinement instanciée en tant que chose extramentale, c'est-à-dire avec sa matière sensible, la *species* en est une représentation. » D'Onofrio, « Aquinas as Representationalist », 134. À en croire D'Onofrio, les représentations, chez l'Aquinate, sont ontologiquement différentes, mais épistémologiquement les mêmes que les choses extramentales. Et c'est dans la mesure où elles sont épistémologiquement, et non ontologiquement, identiques à des choses qu'elles conduisent à la connaissance de celles-ci. D'Onofrio, nous semble-t-il, ignore le fondement de la thèse d'identité des formes chez l'Aquinate, à savoir les doctrines de *transfert intentionnel* et d'*indifférence de nature* (*ratio*) – (voir la troisième section de notre troisième chapitre). Il nous semble comprendre l'identité des représentations avec les choses au sens d'identité numérique, une identité qui est, comme il le note avec raison, ontologiquement impossible. Mais ce n'est pas de cela qu'il est question chez l'Aquinate, comme on l'a abondamment souligné dans le troisième chapitre. Thomas lui-même la rejette (voir *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 3). Les représentations mentales sont ontologiquement identiques aux choses dont ils sont des similitudes grâce à l'indifférence de nature, celle-ci étant capable d'exister de manière ontologiquement indifférente dans la chose (mode naturel) et dans l'esprit d'un être intentionnel (mode intentionnel). En effet, si les représentations différaient ontologiquement des choses qu'elles représentent, alors il y aurait une inadéquation, un décalage, entre les représentations et les choses connues. L'Aquinate évite soigneusement ce problème, qui caractérise le représentationalisme moderne et postmoderne. Comme le souligne Gyula Klima : « Il semble que l'avantage épistémologique du représentationalisme prémoderne de l'Aquinate et d'Averroès réside dans l'analyse du processus cognitif en termes de transfert intentionnel qui préserve la même *ratio* [nature] ontologiquement indifférente, cela ne permet tout simplement pas la possibilité d'une inadéquation fondamentale et globale entre les représentations mentales et leurs objets physiques ultimes, que les représentationalistes modernes "épistémologiquement coupables", ainsi que les réalistes directs nominalistes, approuvent communément. » Klima, « Intentional Transfer in Averroès », 36-37.

parfaitement connaissant, deviennent, en quelque sorte, une et même chose³⁶⁰. Dans ce cadre herméneutique, la notion de similitude et de représentation chez l'Aquinate n'implique pas un engagement en faveur du représentationnalisme épistémologique. Nous estimons donc, de concert avec Jacques Maritain, que « [...] les notions de vicaire [ou de représentation] ou de similitude ou d'image doivent être purifiées [chez Thomas] de tout ce qui en ferait des choses tombant d'abord sous le regard de l'esprit, comme un portrait sous le regard des yeux du corps³⁶¹. » Ceci nous amène à examiner l'autre volet du problème, à savoir que Thomas décrit les représentations mentales comme étant les objets de la connaissance.

4.2. Représentations mentales : entités substantielles ?

Dans quelques rares passages de ses écrits, Thomas semble attribuer aux intermédiaires le statut d'objets de la connaissance. En effet, s'il est vrai que les affirmations de Thomas à ce sujet apparaissent simplement suggestives dans certains passages, dans d'autres passages, en revanche, ses affirmations sont beaucoup plus claires. Au sujet du concept, par exemple, un passage comme le suivant est fort frappant :

Il est de la raison [*ratio*] du connaitre intellectif qu'il y ait un sujet connaissant et un objet d'intellection. Ce qui, à titre essentiel, est l'objet de l'intellection, ce n'est pas la réalité dont il y a

³⁶⁰ Lorsque Thomas dit qu'en recevant la forme du connu, le connaissant s'assimile dans le connu et devient un avec lui, cela ne signifie pas que les deux deviennent littéralement ontologiquement la même chose. Nous ne devenons pas des chèvres en connaissant un chèvre, par exemple. La forme (espèce intelligible ou *verbe* mental) acquise par l'intellect est un accident, une nouvelle qualité, que l'intellect acquiert, et qui le perfectionne. Cette forme qui détermine l'intellect n'est autre que celle qui constitue la chose hors de l'esprit. Elle ne fait donc pas partie de notre être, de l'essence de notre intellect. Ainsi connaître c'est simplement acquérir une qualité, c'est posséder en soi la forme (l'espèce intelligible et le *verbe* mental ou le concept) de l'être connu. C'est l'aspect singulier du double aspect de la forme, que nous avons expliqué plus haut. Selon Thomas d'Aquin, c'est seulement en Dieu que connaître fait essentiellement partie de son être : « En nous, être et connaître ne sont pas identiques ; par suite, ce qui n'a en nous qu'un être de connaissance ne fait point partie de notre nature. Mais l'être de Dieu est sa pensée même. Aussi le Verbe de Dieu n'est pas un accident ou un effet de Dieu, il appartient à sa nature ; il est donc une réalité subsistante, puisque tout ce qui est en Dieu est subsistant. » Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.34 a.2 ad 1.

³⁶¹ Jacques Maritain, *Distinguer pour unir, ou, Les degrés du savoir*, 8^e éd. (Paris : Desclée de Brouwer, 1963), 240. Voir, dans le même ordre d'idée, Edward-Henri Wéber, « Verbum », 2709 : « Thomas use parfois du terme traditionnel de "ressemblance", *similitudo*, mais il exclut l'idée de représentation intermédiaire. »

connaissance. [...] Ce n'est pas non plus, à titre essentiel, la similitude [ou forme intelligible] qui, relative à cette même réalité, informe l'intellect pour son opération intellectuelle. [...] Est, à titre premier et essentiel, l'objet de l'intellection ce que l'intellect conçoit en lui-même concernant la réalité intellectuellement connue, que ce soit une définition ou une énonciation³⁶².

Thomas paraît dire ici nettement que la conception (*conceptio*) de l'intellect et non la réalité ni l'espèce intelligible est l'objet « premier et essentiel » de l'intellection. A l'égard de l'espèce intelligible, les affirmations de l'Aquinate sont, pour la plupart du temps, plus suggestives que directes. A titre d'exemple, dans le texte suivant, qui revient le plus souvent en appui pour une interprétation représentationaliste de l'espèce intelligible, Thomas décrit celle-ci comme la première chose comprise par l'intellect (*primum intellectum*) :

Il faut savoir, néanmoins, qu'une chose est dite intellectuellement connue de deux manières, tout comme une chose vue. Car il y a une *première chose vue* [*primum visum*] qui est *une espèce de la chose visible* existant dans la pupille, qui est aussi l'achèvement de celui qui voit et la source de la vision et la lumière intermédiaire de la chose visible. Et il y a une *deuxième chose vue*, qui est *la chose elle-même* en dehors de l'âme. De même, la *première chose intellectuellement connue* [*primum intellectum*] est *la ressemblance de la chose*, dans l'intellect, et la *seconde chose intellectuellement connue* est *la chose elle-même*, qui est intellectuellement connue à travers cette ressemblance³⁶³.

Face à des textes aussi clairs, comment pourrait-on ne pas être d'accord avec ceux qui voient en Thomas un représentationaliste ? Remarquons, néanmoins, qu'il ne s'agit que de quelques passages dans l'œuvre immense de l'Aquinate. En effet, il nous semble moins probable que Thomas puisse postuler ou soutenir à la fois dans un même contexte de multiples objets de la connaissance, à savoir le concept, l'espèce intelligible et la réalité extramentale. Une considération attentive de la terminologie, mais aussi du contexte philosophico-théologique, doit être priorisée ici pour pouvoir effectuer une exégèse correcte des passages où il paraît faire de l'espèce intelligible ou du concept l'objet premier de l'intellect.

³⁶² Thomas d'Aquin, *De Pot* q.9 a.5 ; *ST*. Ia, q.34 a.1 ; *SCG* I, 53-54.

³⁶³ Thomas d'Aquin, *I Sent.*, d.35 q.1 a.2. C'est nous qui mettons certains fragments en italiques pour qu'ils soient mis en exergue.

Deux approches hypothétiques³⁶⁴ pourraient élucider pourquoi il ne faut pas conclure hâtivement à partir de ces quelques passages isolés que Thomas est épistémologiquement représentationaliste. La première hypothèse concerne le participe *intellectum* (intelligé, compris) que l'Aquinate utilise en référence à des représentations intellectuelles. De même que le verbe *apprehendo*³⁶⁵, *intellectum* peut être compris de deux manières chez Thomas d'Aquin : au sens fort et au sens plus faible. À en croire Louis Geiger, lorsque Thomas l'utilise en référence à des intermédiaires mentaux, ceux-ci ne sont pas l'*intellectum* (compris) au sens fort, c'est-à-dire dans un sens où ils sont compris *qua* chose, *qua* objet de compréhension, mais plutôt en tant qu'ils sont des moyens pour comprendre quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. Cependant, ils peuvent devenir l'*intellectum* au sens fort, *qua* objet de compréhension, seulement lorsque l'intelligence réfléchit sur elle-même, sur sa propre pensée³⁶⁶. Thomas explique à plusieurs reprises que l'espèce intelligible, par exemple, ne peut devenir un objet de la connaissance ou ce qui est compris que dans un acte d'autoréflexion de l'intelligence. Même là, elle demeure l'objet secondaire de la connaissance, car l'objet primaire et ultime de toute connaissance demeure la chose extérieure, d'où provient toute connaissance humaine. Laissons la parole à Thomas d'Aquin lui-même : « On doit donc dire que l'espèce intelligible est pour l'intelligence ce par quoi elle connaît [...]. Mais parce que l'intelligence réfléchit sur elle-même, elle saisit par la même réflexion et son acte de connaître, et l'espèce par laquelle elle

³⁶⁴ Voir Rombeiro, « Intelligible Species », 47-61.

³⁶⁵ Ainsi qu'on l'a vu dans le précédent chapitre, le verbe latin *apprehendo* (appréhender) constituait pour Pasnau l'un des motifs pour une interprétation représentationaliste de l'Aquinate. Cependant, Dominik Perler souligne qu'il faut distinguer deux sens du terme : le sens très fort et le sens plus faible. Dans sa connotation cognitive très forte, *apprehendo* signifie « saisir quelque chose comme un objet ». Mais dans sa connotation plus faible, *apprehendo* renvoie à « saisir pour connaître quelque chose ». Voir Perler, « Essentialism and Direct Realism », 118. Ainsi comprise, ce qui est appréhendé au sens plus faible du terme ne peut servir qu'à rendre la chose appréhendée au sens plus fort accessible au pouvoir cognitif, sans s'interposer en tant qu'un objet entre celui qui connaît et ce qui est connu. C'est dans le sens plus faible du terme qu'il faut comprendre Thomas lorsqu'il dit que l'espèce est appréhendée. Il en est de même pour l'*intellectum* compris au sens plus faible.

³⁶⁶ Voir Louis Bertrand Geiger, « Les idées divines dans l'œuvre de s. Thomas », dans *St. Thomas Aquinas, 1274-1974: Commemorative Studies*, vol. 1 (Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 196 : « Il semble certain, néanmoins que par les expressions: *primum visum* et *primum intellectum*, s. Thomas désigne les espèces sensibles et intelligibles formellement comme principes d'actuation et de spécification, non comme objets connus, même si, pour l'intelligence, l'espèce peut devenir un *intellectum*, au sens d'objet connu, pour l'acte de réflexion. »

connaît. Et ainsi l'espèce intelligible est ce qui est connu en second lieu. Mais ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est la ressemblance³⁶⁷. »

Mais alors comment comprendre que Thomas emploie *intellectum* en référence à des représentations mentales ? La réponse à cette question, comme le montre bien Carlos Bazán, se trouve dans sa critique de la doctrine averroïste de l'unicité de l'intellect. En effet, Averroès avait postulé un *intellectum speculativum* qui, selon lui, « est l'objet connu, la forme ou *intentio* qui actualise l'intellect matériel et qui constitue le contenu de l'acte de connaissance³⁶⁸. » En abordant ce problème d'unicité de l'intellect, Thomas identifie l'*intellectum speculativum* averroïste à sa propre notion de *species intelligibilis* et, ce faisant, adopte le terme *intellectum* pour désigner cette forme (*species intelligibilis*) qui actualise l'intellect possible³⁶⁹. Mais en adoptant cette terminologie, Thomas n'entend pas faire de la *species intelligibilis* la chose comprise (*quod*), comme Averroès l'avait fait avec son *intellectum speculativum*, mais plutôt un moyen, ce par quoi (*quo*) la chose est comprise³⁷⁰. Ainsi que l'explique Bazán :

Saint Thomas fondait sa critique d'Averroès sur la doctrine de la *species intelligibilis*, qui, en remplaçant la notion d'*intellectum speculativum*, lui permettait d'expliquer l'unité de l'objet sans faire appel à l'unicité de l'intellect. Cependant, il a introduit dans le processus de connaissance une réalité intermédiaire qui, en tant qu'*obectum quo*, doit toujours être considérée dans une double perspective : dans sa réalité psychologique comme accident d'un sujet particulier, et dans sa réalité intentionnelle comme représentation universalisée de l'objet³⁷¹.

Il s'ensuit que l'objectif de l'Aquinate en se référant à l'espèce intelligible comme à un *intellectum* afin de l'identifier avec l'intention dans l'intellect qu'Averroès appelle l'*intellectum speculativum* est tout à fait aux antipodes de celui d'Averroès : il veut résolument nier que l'intention ou forme dans l'intellect soit l'objet connu. « Ainsi l'espèce intelligible n'est un

³⁶⁷ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2.

³⁶⁸ Bernardo Carlos Bazán, « *Intellectum speculativum*: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object », *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981) : 432.

³⁶⁹ Voir Bazán, 432.

³⁷⁰ Thomas est bien clair là-dessus, et il consacre un article à élucider la question de savoir si l'espèce intelligible abstraite du phantasme est ce que nous connaissons (*id quod intelligitur*) ou ce par quoi nous connaissons (*id quo intelligitur*). Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2.

³⁷¹ Bazán, « *Intellectum speculativum* », 446.

intellectum qu'en tant que principe de compréhension, non comme quelque chose qui se comprend dans le processus intellectif »³⁷².

On pourrait alors dire que l'*intellectum* appliqué aux espèces intelligibles sert pour Thomas d'Aquin à deux fins : i) dans son rôle de principe d'intellection, l'espèce intelligible est *intellectum* au sens plus faible ; ii) en tant qu'objet secondaire d'intellection (dans une autoréflexion), l'espèce intelligible est un *intellectum* au sens plus fort. Pour le dire avec Geiger : « Saint Thomas désigne donc, par le participe *intellectum* ou *visum* à la fois ce qui fait connaître et ce qui est connu³⁷³. » Il en va de même pour le concept lorsque Thomas dit que celui-ci est *intellectum*³⁷⁴. Un grand nombre de textes de l'Aquinate, depuis le début de sa carrière intellectuelle jusqu'à la fin, approuvent et militent en faveur cette manière de concevoir le rôle de l'espèce intelligible et du concept³⁷⁵. D'où la deuxième approche hypothétique concernant le problème en présence, qui propose de regarder les choses du point de vue de l'évolution de la pensée de Thomas d'Aquin.

En effet, c'est un sujet qui fait quasiment l'unanimité parmi les spécialistes, y compris les interprètes représentationalistes, que la plupart des textes, sinon tous, dans lesquels Thomas semble affirmer de façon plus claire que l'espèce intelligible ou le concept est l'objet de la connaissance, relèvent des œuvres du début de sa carrière intellectuelle. La question se pose alors de savoir : Thomas d'Aquin aurait-il soutenu dans ses premières œuvres que les

³⁷² Rombeiro, « Intelligible Species », 49.

³⁷³ Geiger, « Les idées divines », 196 n.57. Cyrille Michon partage ce point de vue sur le sens équivoque de l'*intellectum* et la manière dont il faut le comprendre chez l'Aquinate. Il écrit à cet effet : « En maintenant la distinction des deux sens de « intellectum », il me paraît alors possible de rendre compte d'un texte embarrassant qui semble bien aller dans le sens du réalisme indirect. Thomas dit que c'est *par le moyen* de la *connaissance du verbe* que l'intellect parvient à la connaissance de la chose, de sorte que le verbe est à la fois *id quod intelligitur*, et *id quo intelligitur*. » Michon, « Les représentations », 56.

³⁷⁴ Voir Thomas d'Aquin *QDV* q.4 a.2 ad 3 : « La conception de l'intelligence est intermédiaire entre l'intelligence et la réalité pensée, car c'est par son intermédiaire que l'opération de l'intelligence atteint la réalité. Voilà pourquoi la conception de l'intelligence est non seulement ce qui est pensé, mais aussi ce par quoi la réalité est pensée ; de sorte que "ce qui est pensé" peut désigner à la fois la réalité même et la conception de l'intelligence. » Voir aussi *De Pot* q.9 a.5.

³⁷⁵ Voir, entre bien d'autres, *ST*. Ia, q.85 a.2, au sujet de l'espèce intelligible ; *QDV* q.4 a.2 ad 3 et *SCG* I, 11 au sujet du concept.

intermédiaires mentaux sont les choses comprises en tant qu'objet de la connaissance dans le processus cognitif et, plus tard, changé de position dans sa maturité intellectuelle pour dire qu'ils ne sont que des moyens et non strictement ce qui est compris (*intellectum*) ? Plus précisément, Thomas aurait-il soutenu une position représentationaliste au début de sa carrière et plus tard changé pour s'adhérer au réalisme direct ?

Lawrence Dewan, par exemple, estime que la pensée de Thomas au sujet de la connaissance intellectuelle a évolué en trois phases : dans la première phase, Thomas confond l'espèce intelligible avec le concept, en décrivant les deux comme quelque chose de compris dans l'acte d'intellection ; puis, dans la deuxième phase, Thomas distingue clairement les deux, mais accorde une place plus importante au concept dans l'acte d'intellection ; et enfin, dans la troisième phase, Thomas renverse l'ordre d'importance et donne le rôle le plus important à l'espèce intelligible dans l'acte de compréhension, tout en gardant la fonction importante du concept dans cet acte³⁷⁶. Dans toutes les étapes de cette évolution, Dewan nous fait remarquer qu'une chose reste constante : le concept demeure une représentation qui fait connaître la chose en étant lui-même connu³⁷⁷. Pour le dire autrement, tandis que la position de Thomas aurait changé au regard de l'espèce intelligible (n'étant plus un « ce qui est compris » – *intellectum*), elle reste inchangée en ce qui concerne le concept comme un « ce qui est compris » dans le processus de connaître la réalité extramentale³⁷⁸.

³⁷⁶ Voir Lawrence Dewan, « St. Thomas and Pre-Conceptual Intellection », *Etudes Maritainiennes/Maritain Studies* 11 (1995) : 223 ; voir Rombeiro, « Intelligible Species », 50. Michon semble approuver ces phases de l'évolution de la pensée de l'Aquinate lorsque, parlant de la déclaration de Thomas sur l'espèce comme étant le premier *visum* ou le premier *intellectum*, et la chose comme étant le second *visum* ou le second *intellectum*, il écrit : « Le texte des *Sentences* où apparaît cette opposition appartient toutefois à une période où Thomas ne distinguait pas *species* et *verbum*, sauf à faire du second l'acte même d'intelliger. Une fois la distinction établie, il ne dit plus que la *species* est l'*intellectum*. » Michon, « Les représentations », 54.

³⁷⁷ Voir Lawrence Dewan, « St. Thomas, Ideas, and Immediate Knowledge », *Dialogue* 18 (1979) : 392-404.

³⁷⁸ Dewan distingue l'espèce intelligible du concept thomasiens sur la base de « ce qui est connu » et « ce qui n'est pas connu » dans le processus de la connaissance : Eu égard à l'espèce intelligible, il écrit : « La forme de la chose en nous, appelée *species intelligibilis*, est ainsi à l'origine de l'acte de connaître. Elle n'est pas, dans son rôle propre, une "chose connue". En ce sens, il ne s'agit pas d'une sorte de "moyen" de connaissance : elle n'est pas "quelque chose de connu par lequel quelque chose d'autre est connu" ». En revanche, au sujet du concept, Dewan affirme : « Sur la base de notre connaissance des choses, nous sommes capables de nous forger des *idées* ou des

Toutefois, l'idée que veut communiquer Dewan c'est que, bien que le concept demeure un *intellectum* tout au long de sa carrière, la connaissance de la réalité matérielle chez Thomas demeure directe et immédiate, par opposition, par exemple, au représentationnalisme de John Locke, selon lequel le concept ou l'idée est l'objet immédiat de la connaissance – c'est-à-dire quelque chose de connu (*quod cognositur*) qui, en étant connu *qua* chose, à son tour, fait connaître la chose extérieure (*medium quod*)³⁷⁹. L'enjeu est de comprendre ce que Thomas entend lorsqu'il maintient, même dans sa maturité intellectuelle, que le concept fait comprendre en étant lui-même compris. Pour comprendre cette assertion, il faut distinguer deux choses : i) le concept comme ce qui est compris en tant que similitude de la chose et ii) le concept comme ce qui est compris *qua* objet d'intellection. La précédente hypothèse sur les deux manières d'approcher *intellectum* (compris) chez l'Aquinate devrait déjà dissiper cette confusion. Dans le premier cas (i), le concept est un moyen de comprendre la réalité extramentale en tant que lui-même compris au sens plus faible d'*intellectum*. Dans le second cas (ii), le concept appartient à la connaissance réflexive (c'est-à-dire le concept devient l'objet de l'intellect lorsque celui-ci pense sa propre pensée), par opposition à la connaissance directe des choses. Car, « notre intellect, à son niveau le plus fondamental et essentiel, est entièrement orienté vers les choses³⁸⁰. » Ainsi que l'explique Dewan :

[...] pour saint Thomas, comme pour Locke, « idée » [concept] désigne un objet de connaissance, un « ce qui est compris », un *quod*. Cependant, saint Thomas n'est certainement pas d'accord avec la doctrine de Locke selon laquelle « l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement

notions sur les choses. Celles-ci sont des ressemblances de choses, et même de *choses telles qu'elles sont présentes dans notre esprit*. Ils sont donc *essentiellement* "quelque chose de connu". Ce sont les choses extérieures perçues comme présentes dans l'esprit. Être connu et être dans l'esprit sont tous deux essentiels aux idées. » Dewan, « St. Thomas, Ideas, and Immediate knowledge », 402.

³⁷⁹ Dewan oppose fondamentalement l'idée ou le concept thomasiens à l'idée lockéenne. Il prend pour point de départ de son analyse le problème que John Locke posait dans son *An Essay Concerning Human understanding* : « Il est évident que l'esprit ne connaît pas les choses immédiatement, mais seulement par l'intervention des *idées* qu'il s'en fait. Notre *connaissance* n'est donc *réelle* que dans la mesure où il y a conformité entre nos *idées* et la réalité des choses. Mais quel sera ici le critère ? Comment l'esprit, lorsqu'il ne perçoit que ses propres *idées*, saura-t-il qu'elles sont d'accord avec les choses elles-mêmes ? » John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, IV, 3; dans éd. Yolton, J.W., Londres/New York, 1961 : Dent/Dutton, Vol. II, p. 167 ; cité dans Dewan, « St. Thomas, Ideas, and Immediate knowledge », 392.

³⁸⁰ Dewan, 400.

par l'intervention des idées qu'il s'en fait". Comme nous l'avons dit, la connaissance des idées relève de la connaissance réflexive et, comme on le sait, pour saint Thomas, nous avons une connaissance directe des choses avant d'avoir une connaissance réflexive. En conséquence, la connaissance des idées ne constitue pas une partie essentielle de la doctrine thomastique de la connaissance directe des choses³⁸¹.

Thomas d'Aquin lui-même a soin de faire cette distinction entre concept *qua* similitude, *qua* moyen d'intellection, et concept *qua* objet d'intellection :

J'appelle ici intention intelligée [*intentio intellecta*] ce que l'intelligence conçoit en elle-même de la chose qu'elle connaît. Ce « concept » n'est en nous ni la réalité perçue, ni la substance de l'intelligence, mais une certaine similitude que l'intelligence conçoit de la chose connue, similitude qui se trouve signifiée par des paroles extérieures ; d'où le nom donné à ce concept lui-même de *verbe intérieur*, que traduit une parole (ou verbe) extérieure. *Que ce concept ne soit pas en nous la réalité même que saisit l'intelligence, c'est évident, car c'est une chose que de connaître telle réalité, c'en est une autre que d'en connaître le concept ; ce que fait l'intelligence en réfléchissant sur sa propre opération.* Autres donc sont les sciences des choses, autres celles des concepts³⁸².

Il découle de ce qui précède que le concept est ce que l'esprit forme pour lui-même lorsqu'il est déjà en train de, autrement dit en acte de, connaître la chose, une opération suscitée par la réception de la forme intelligible dans l'intelligence. Issu d'un pouvoir (l'intellect), le concept oriente l'attention cognitive vers autre chose que lui-même : le caractère intelligible de la réalité extramentale, la nature considérée de façon absolue, auquel il est d'ailleurs identique. Nous formons un concept d'une réalité que nous saisissons directement et immédiatement ; il n'est donc pas question d'apprendre indirectement une chose externe en inspectant directement une chose interne – le concept. C'est d'abord la chose, puis le concept (autoréflexion). C'est

³⁸¹ Dewan, 395. L'auteur ajoute : « Saint Thomas est donc à peu près d'accord avec Locke sur ce qu'est une idée. Il diffère de Locke quant au rôle des idées. », 402. Dans le même ordre d'idée, John Haldane souligne le rejet explicite par l'Aquinate de la vision représentationnelle du concept dans toutes les étapes du développement de sa gnoseologie, considéré de tout point de vue. Il écrit à cet effet : « Cela ressort assez clairement à la fois du caractère général de la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin et de l'examen du texte (non sans parler de considérations de cohérence philosophique) qu'il est tout à fait erroné de lui attribuer une version de représentationnisme d'objet [*object representationalism*]. Quelle que soit la manière dont se présente un *conceptus*, il n'est pas, sauf en cas de réflexion, objet de pensée. » Haldane, « Brentano's Problem », 24-25.

³⁸² Thomas d'Aquin, *SCG I*, 11. Nous mettons les italiques pour que les fragments italiciés soient mis en exergue. Voir aussi *ST. Ia*, q.27 a.1 : « En quiconque connaît, et du fait même qu'il connaît, quelque chose procède au-dedans de lui : à savoir, le concept de la chose connue, procédant de la connaissance de cette chose. C'est ce concept que la parole signifie : on l'appelle "verbe intérieur", signifié par le "verbe oral". » Et « par définition, le concept intérieur procède d'un principe : la connaissance de l'esprit qui le conçoit. » Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.34 a.1 resp.

d'ailleurs de cette manière que le concept permet également de se faire une juste idée d'une chose absente. Ainsi dans l'absence d'un chat, par exemple, le concept de chat, signifié par le mot « chat », permet à l'intellect, en collaboration avec l'imaginative (qui produit les phantasmes/images sensibles de chat), de se représenter la réalité absente – le chat réel –, et même n'importe quelle autre réalité non existante³⁸³. Bref, Thomas exclut toute idée d'un concept qui serait « un quelque chose », matériel ou spirituel, entre l'intellect et la réalité, tout au long de sa carrière intellectuelle.

Dans la *Summa Theologiae*, l'œuvre de l'Aquinate au sommet de sa maturité intellectuelle, la discussion sur le rôle du concept dans la cognition humaine occupe une place marginale. Dans la première partie (*Prima pars*) de l'ouvrage, Thomas consacre quelques questions et articles à la présentation de sa vision sur l'idée et le concept (verbe intérieur) ; mais il s'agit principalement de l'idée divine et de la Parole de Dieu (*Verbum Dei*)³⁸⁴. Or on est étonné de constater que lorsque Thomas présente de façon plus systématique et détaillée sa vision sur la connaissance intellectuelle humaine des réalités matérielles, précisément dans les questions 84 à 89, le concept n'y figure quasiment pas³⁸⁵. Ce qu'on voit c'est plutôt la

³⁸³ Voir Thomas d'Aquin, *SCG* I, 53 : « En effet, l'intellect appréhende aussi bien les choses absentes que celles qui sont présentes ; en quoi il se rencontre avec l'imagination. Mais l'intellect a ceci de plus qu'il s'empare de la chose en tant que séparée des conditions matérielles sans lesquelles elle ne peut exister dans la réalité : ce qui ne pourrait se faire si l'intellect ne formait en soi l'intention [le concept] susdite. »

³⁸⁴ Voir respectivement Thomas d'Aquin, *ST*. Ia, q.15 aa.1-3 et *ST*. Ia, q.34 aa.1-3 ; le verbe intérieur est mentionné en passant dans *ST*. Ia, q.27 a.1 et *ST*. Ia, q.93 aa.7-8. Précisons, néanmoins, que « dans le langage de la Somme théologique, le mot idée n'est pas entièrement synonyme du mot concept. L'idée est représentation du réel par l'esprit dans l'esprit, mais en tant que principe de l'action causale qui la réalisera dans l'existence. Par contre, le verbe mental est identique au concept, considéré comme une parole intérieure par laquelle l'esprit se dit à lui-même ce qu'il connaît dans l'acte même qui le connaît. » Marie-Joseph Nicolas, « Vocabulaire de la Somme théologique », dans Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t.1 (Paris : Cerf, 1984), 99. Ainsi, on distingue une idée comme *concept* – c'est-à-dire une disposition intellectuelle – et une idée comme épisode de pensée – c'est-à-dire un exercice de la première. Voir John Haldane, « Brentano's Problem », 23. Il faut tenir compte de ces nuances chez l'Aquinate. Dans la cognition de la réalité matérielle, il est précisément question du concept, et non de l'idée. Pour de plus amples traitements du verbe mental (*verbum mentis*), ou du concept, et son rôle dans la cognition humaine, par Thomas d'Aquin, voir *QDV* q.4, notamment aa.1-2 ; *De pot* qq.8-9 ; *SCG* I, 53 et IV, 11.

³⁸⁵ Les questions 84 à 86 sont consacrées à la compréhension des choses corporelles, les questions 87 à 89 à la compréhension autoréflexive, c'est-à-dire la compréhension de l'intellect par lui-même, et les choses plus parfaites que lui-même. La rareté du concept dans la discussion de cette ampleur sur la connaissance intellectuelle des réalités matérielles pourrait appuyer l'avis exprimé par Dewan, selon lequel, dans sa maturité intellectuelle, Thomas accorde une place plus importante à l'espèce intelligible qu'au concept dans la connaissance intellectuelle des choses matérielles. Dans le même ordre d'idée, John Paul O'Callaghan, qui a travaillé si dur pour séparer la

prééminence de l'espèce intelligible. La question 85 article 2 est consacrée précisément à la question de savoir si la *species intelligibilis* a précisément le rôle de « chose comprise », autrement dit le rôle de l'objet de la connaissance : « Les espèces intelligibles abstraites sont-elles ce que notre intelligence connaît ? ». La réponse de Thomas est sans équivoque : « [...] l'espèce intelligible est pour l'intelligence ce par quoi elle connaît [*ut quo intellectus intelligit*]³⁸⁶. » Thomas illustre comment l'espèce intelligible accomplit ce rôle de *quo*, en distinguant deux types d'actions : l'action transitive, qui passe dans la chose extérieure, et l'action immanente, qui demeure dans l'agent, en l'occurrence l'intelligence :

Cela se prouve ainsi. Il y a deux sortes d'action, d'après Aristote : celle qui demeure dans le principe actif, comme voir ou penser [action immanente], et celle qui passe dans une réalité extérieure, comme chauffer et couper [action transitive]. Or l'une et l'autre supposent une certaine forme. La forme par laquelle se réalise l'action transitive est un mode d'être semblable au terme de l'action ; par exemple la chaleur de la chose qui chauffe est semblable à ce qui est chauffé. Pareillement, la forme requise pour l'action immanente est une ressemblance de l'objet. Aussi la ressemblance de la réalité visible est-elle la forme par laquelle la faculté visuelle voit, et la ressemblance de la réalité connue par l'intelligence, c'est-à-dire l'espèce intelligible, est la forme par laquelle l'intelligence connaît. Mais parce que l'intelligence réfléchit sur elle-même, elle saisit par la même réflexion et son acte de connaître, et l'espèce par laquelle elle connaît. *Et ainsi l'espèce intelligible est ce qui est connu en second lieu. Mais ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est la ressemblance.* On peut le prouver encore par la théorie ancienne qui admettait que “le semblable est connu par le semblable”. L'âme connaîtrait, par la terre qui est en elle, la terre qui est au-dehors, et

doctrine authentiquement thomasiennne de toute vision représentationnaliste, minimise l'importance du *verbum mentis* ou concept dans la psychologie cognitive de l'Aquinat. O'Callaghan veut, de cette manière, contrer les détracteurs qui voient dans le concept thomasienn un élément central de sa philosophie psychologique. Dans son analyse du contexte et de la signification de l'emploi de *verbum mentis* par Thomas d'Aquin, O'Callaghan tire la conclusion suivante : « Le *verbum mentis* ne joue aucun rôle philosophique chez saint Thomas, mais est plutôt une discussion proprement théologique. Son objectif théologique est de fournir rien de plus qu'une image ou une métaphore pour parler de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu en tant que Trinité. » John Paul O'Callaghan, « *Verbum Mentis: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?* », *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000) : 108. L'un des preuves, pour O'Callaghan, est que *verbum mentis* ne figure pas dans les traitements philosophiques de la cognition les plus développés de l'Aquinat, à savoir *Quaestiones Disputatae de Anima*, *Sentencia libri De Anima*, *De Interpretatione* et les questions 75-89 de la *Prima pars* de la *Summa Theologiae*. Selon O'Callaghan, le terme *verbum mentis* apparaît explicitement plutôt dans les contextes théologiques, notamment en rapport avec le Verbe divin, la Deuxième Personne de la Sainte Trinité. Joshua Hochschild, cependant, conteste cette position o'callaghaniennne, en suggérant que le contexte théologique plus large de l'emploi de *verbum mentis* par Thomas d'Aquin ne devrait pas nous aveugler du contexte dialectique immédiat ou de la trajectoire de son utilisation. Hochschild veut simplement montrer que, quel que soit le contexte de son apparition, le concept thomasienn n'a pas d'implication représentationnaliste, ce que craint O'Callaghan. Voir Joshua Hochschild, « Does Mental Language Imply Mental Representationism? The Case of Aquinas's *Verbum Mentis* », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4 (2011) : 17-24, en particulier p.21.

³⁸⁶ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2.

ainsi du reste. Au lieu de la terre, nous pouvons dire “l’espèce intelligible de la terre”, selon Aristote qui déclare – ce n’est pas la pierre qui est dans l’âme, mais l’espèce de la pierre” ; *alors ce sera au moyen des espèces intelligibles que l’âme connaîtra les réalités qui sont en dehors d’elle*³⁸⁷.

Prenons garde, cependant, aux expressions « par quoi » et « au moyen de » utilisées pour traduire l’ablatif « *quo* », qui est ainsi appliqué à l’espèce intelligible. Ces expressions donnent faussement l’image de la *species intelligibilis* comme quelque chose de visible en nous, sur lequel nous fixons le regard, et dans (au sens entitatif) lequel nous voyons la chose extérieure à la manière d’une chose vue dans un miroir. Pour éviter le risque des mauvaises interprétations qu’elles posent pour la théorie de l’Aquinat, certains spécialistes ont suggéré que l’expression « en vertu de » rend mieux l’idée de l’Aquinat ; car « ayant été pour ainsi dire “programmés” par la forme de la chose, nous effectuons une opération qui est entièrement orientée vers la chose³⁸⁸. » Édouard-Henri Wéber, lui, pense que l’expression « *principe selon lequel ou détermination à mesure de laquelle...*³⁸⁹ », traduit mieux le « *quo* » appliqué à l’espèce intelligible chez l’Aquinat. Quoiqu’il en soit, l’idée fondamentale est de comprendre la formule *quo* par référence à sa notion corrélatrice *quod (intelligitur)* – ce qui est connu à proprement parler. Car Thomas ne veut nullement faire de la *species intelligibilis* une chose intermédiaire entre l’intellect et la réalité, ni en faire un dédoublement de la réalité. La *species intelligibilis* est pour lui un principe reliant directement l’intellect à la réalité extramentale. Ainsi que l’explique Wéber, « l’idée d’un quelconque intermédiaire, d’une représentation, nous semble à exclure. La thèse de certains scolastiques sur la forme intelligible comme “représentation vicairie ou vicariale” trahit la notation essentielle de la conception thomassienne. Celle-ci se constitue sur l’idée d’un principe tout relatif à la forme propre du connu, ce qui assure à la forme intelligible de relier directement l’intellect et la *res*³⁹⁰. »

³⁸⁷ Thomas d’Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.2. Nous italiquons certains fragments pour les mettre en relief.

³⁸⁸ Dewan, « St. Thomas, Ideas, and Immediate Knowledge », 399-400.

³⁸⁹ Wéber, *L’homme en discussion*, 246.

³⁹⁰ Wéber, 246.

Dans son rôle de principe, l'espèce intelligible s'efface, en quelque sorte, devant l'objet qu'elle donne à connaître, elle ne signifie que la présence de cet objet à la conscience³⁹¹. De la sorte, elle exerce une double fonction causale à l'égard des réalités matérielles : i) actualiser l'intelligence et ii) déterminer ou spécifier celle-ci par rapport à la réalité cognitive spécifique dont elle (la forme) est la similitude. Thomas l'explique :

Toute connaissance a lieu par quelque forme, qui est le principe de la connaissance dans le connaissant. Or une telle forme peut être considérée de deux façons : d'abord quant à l'être qu'elle a dans le connaissant, ensuite quant au rapport qu'elle a avec la réalité dont elle est une ressemblance. Selon le premier rapport, elle fait que le connaissant connaisse actuellement [première fonction – actualisation de l'intelligence] ; mais selon le second rapport, elle fixe la connaissance sur un objet connaissable déterminé [deuxième fonction – détermination de l'intelligence]. Aussi le mode de connaissance d'une réalité dépend-il de la condition du connaissant [immatériel], en qui la forme est reçue selon son mode d'être à lui [immatériellement]. En revanche, il n'est pas nécessaire que la réalité connue [matérielle] partage le mode d'être du connaissant [immatériel], ou le mode avec lequel la forme, qui est le principe de la connaissance, a l'être dans le connaissant [immatériel, intentionnel] ; rien n'empêche donc que des réalités matérielles soient connues au moyen de formes qui existent immatériellement dans l'esprit³⁹².

Il s'ensuit que le *quo* désigne une relation causale de la forme avec l'intellect. Thomas explicite cette relation de cause plus tôt dans le même texte dont on vient de citer un extrait :

[...] en certaines formes, nous trouvons un double rapport : d'abord à ce qui est formé selon elles, comme la science se rapporte à celui qui sait ; ensuite à ce qui est à l'extérieur, comme la science se rapporte à l'objet de science ; cependant ce rapport n'est pas commun à toute forme, comme le premier. Par conséquent, le nom de forme implique seulement le premier rapport ; et c'est pourquoi la forme connote toujours un rapport de cause. Car la forme est en quelque sorte la cause de ce qui est formé selon elle, qu'une telle formation se produise par mode d'inhérence, comme dans les formes intrinsèques, ou bien par mode d'imitation, comme dans les formes exemplaires. Mais la ressemblance et la raison [*ratio*] possèdent aussi le second rapport, par lequel ne leur convient pas la relation de cause³⁹³.

³⁹¹ Voir Solère, « La notion d'intentionnalité », 33. Solère explique que la *species intelligibilis*, dans son rôle de *quo intelligitur*, « n'est pas un "signe instrumental", c'est-à-dire quelque chose qui est d'abord connu soi-même puis fait connaître quelque chose d'autre, mais est de l'ordre du "signe formel", c'est-à-dire "quelque chose qui fait connaître avant d'être soi-même connu comme objet par un acte réflexif". » Solère, 33.

³⁹² Thomas d'Aquin, *QDV* q.10 a.4.

³⁹³ Thomas d'Aquin, *QDV* q.3 a.3.

La forme intelligible ou la *species intelligibilis* est donc présentée par Thomas comme une cause formelle d'intellection. Ainsi elle joue un rôle d'intermédiaire causal et non celui d'intermédiaire cognitif, c'est-à-dire d'une chose dans laquelle la réalité est connue. Le genre de relation causale attribué à la forme intelligible a conduit certains commentateurs à attribuer erronément à Thomas une position gnoséologique représentationaliste. John-Paul O'Callaghan, par exemple, reproche à Robert Pasnau d'avoir mal compris le caractère purement formel de l'espèce intelligible dans son interprétation représentationaliste de Thomas d'Aquin. Il souligne, à juste titre, que Pasnau assimile la causalité formelle de la *species intelligibilis* à la causalité agente ou efficiente³⁹⁴. Or, du fait d'être la forme de l'intellect en acte, l'espèce intelligible est la cause formelle, et non la cause efficiente, de la cognition. L'intellection est une opération, et non pas une action³⁹⁵. Elle se réalise dans l'esprit par la collaboration de l'intellect et l'espèce intelligible qui l'informe. La cause efficiente de cette opération c'est l'intellect lui-même, qu'on peut par conséquent considéré comme l'agent³⁹⁶. Or l'intellect en acte est, en quelque sorte, un avec la forme qui l'informe. Le connaissant (ou l'intellect) et le connu (ou la forme), de cette manière, deviennent comme un seul principe, un seul agent de l'acte de comprendre, de sorte que la notion d'agent et de patient disparaît complètement. Ainsi que l'explique Thomas :

³⁹⁴ Voir O'Callaghan, *Thomist Realism*, 175-182, 232-235. Pasnau avait argumenté que « Thomas d'Aquin avait appelé l'objet extérieur "l'agent suffisant" de la cognition sensorielle [*Quod. VIII*, q.2 a.1]. Mais c'est l'espèce représentant l'objet qui est pour Thomas d'Aquin la cause directe et immédiate de la cognition. Ainsi il appelle l'espèce la source (*principium*) de la cognition, le moyen de la cognition et ce par lequel (*quo*) la cognition a lieu. » Pasnau, *Theories*, 163.

³⁹⁵ Thomas distingue l'action de l'opération, et attribue l'opération, qui est une sorte d'action immanente, à l'acte intellectif : « Il y a deux actions : l'une qui procède de l'agent vers la réalité extérieure qu'elle transmue ; cette action est comme l'acte d'éclairer, et c'est même au sens propre qu'on l'appelle "action" ; l'autre est celle qui ne procède pas vers une réalité extérieure, mais se tient dans l'agent lui-même comme la perfection de ce dernier ; on l'appelle proprement "opération", et elle est comme l'acte de luire. Or ces deux actions ont ceci de commun que l'une et l'autre ne proviennent que d'un existant en acte, en tant qu'il est en acte ; c'est pourquoi le corps ne luit que dans la mesure où il a de la lumière en acte ; et semblablement, il n'éclaire que dans cette même mesure. Or l'action de l'appétit, du sens et de l'intelligence n'est pas comme l'action qui s'exerce sur une matière extérieure, mais comme l'action qui s'établit dans l'agent lui-même, comme la perfection de l'agent. » Thomas d'Aquin, *QDV* q.8 a.6 resp.

³⁹⁶ Thomas d'Aquin le décrit d'ailleurs comme l'« agent principal » dans son rapport avec les choses extérieures. Voir Thomas d'Aquin, *Quod. VIII*, q.2 a.1.

[...] il est nécessaire que le sujet pensant, en tant qu'il pense, soit en acte ; mais il n'est pas nécessaire que, dans le penser, le sujet soit comme un agent et l'objet pensé soit pour ainsi dire passif [ou le patient]. Mais le sujet qui pense et l'objet pensé, dans la mesure où ils deviennent quelque chose d'un, qui est la pensée en acte, sont un unique principe de cet acte qui est penser. Et je dis qu'ils deviennent quelque chose d'un, en tant que l'objet pensé est uni au sujet pensant soit par son essence, soit par une ressemblance³⁹⁷.

Par son caractère formel, la réalité extramentale (d'où provient la forme) détermine le caractère formel de son effet, l'espèce intelligible, et l'espèce intelligible, à son tour, détermine l'intellect, et non l'inverse. D'où sa caractérisation comme principe, ou cause, formel d'intellection. C'est en cela même que la ressemblance ou la similitude consiste. Ce même schéma causal s'applique de la même manière au concept ou *verbe* mental, puisque, précisément, Thomas fait remonter la genèse de la pensée à la réalité extramentale. Le concept est le résultat de l'acte cognitif immatériel, lequel acte commence par l'expérience. L'espèce intelligible, cause formelle de cet acte, est donc la cause formelle du concept, dont le contenu est le même que l'essence de la réalité extramentale.

Dès lors, l'espèce intelligible et le concept sont des intermédiaires ou des représentations non au sens empiriste où l'une ou l'autre constitue une troisième chose (*tertium quid*)³⁹⁸ – ou même une troisième et une quatrième chose (tel que l'estime Panaccio) –, qui s'interpose entre l'intellect et la chose, et vers laquelle la conscience est alors dirigée. Ils sont des intermédiaires plutôt dans le sens où ils jouent fondamentalement un rôle de relation (causale) : ils relient directement et immédiatement l'intellect à la chose dont ils sont des similitudes des essences ou des natures. Il ne s'agit pas, dans l'opinion de l'Aquinat, de

³⁹⁷ Thomas d'Aquin, *QDV* q.8 a.6.

³⁹⁸ O'Callaghan défend Thomas des thèses représentationalistes qui disent qu'il existe une troisième classe des choses, à savoir les *représentations mentales*, lesquelles sont les objets primaires de la pensée. O'Callaghan divise ces thèses en les trois catégories suivantes : 1) « la thèse de la troisième chose » (*The Third-Thing Thesis*), selon laquelle, « en plus de l'esprit et des choses extérieures, il existe une troisième classe de choses mentales » ; 2) « La thèse de l'introspectabilité » (*The Introspectibility Thesis*), qui déclare « que l'esprit, dans son activité de pensée, se dirige vers ces objets internes comme ce qu'il connaît principalement, ce à quoi il s'occupe ou ce à quoi il est lié » ; et 3) « La thèse internaliste », selon laquelle « il n'y a aucune relation intrinsèque ou nécessaire entre les soi-disant "représentations mentales" dans l'esprit et les choses représentées qui sont à l'extérieur de celui-ci. » Voir *Thomist Realism*, 155-157. Pour son analyse détaillée de chacune des thèses et sa défense du réalisme thomisien, voir chapitres 6 – 8, pp. 159-274.

multiplication des formes ou des objets de la connaissance. Car, au fond, les deux intermédiaires renvoient à une seule et même forme ou nature, et « se distinguent par la manière dont une forme peut exister dans l'intellect et fonctionner comme ce en vertu de quoi les choses sont comprises (*quo intelligitur*) »³⁹⁹. En effet, d'une part, la forme est dans l'intellect comme principe (*terminus a quo*) de l'acte de comprendre comme espèce ou ressemblance de la réalité comprise. Il s'agit de l'espèce intelligible. La forme est ici le premier principe *quo intelligitur*. D'autre part, la même forme est dans l'intellect comme le terme (*terminus ad quem*) de l'acte de comprendre, c'est-à-dire comme le résultat ou l'effet de l'acte d'intellection. Il s'agit du concept. La forme est ici le second principe *quo intelligitur*, puisque, même en tant qu'un produit de l'acte de comprendre, elle est aussi ce en vertu de quoi l'intellect comprend⁴⁰⁰. Il s'agit donc de la même forme intentionnelle (espèce intelligible et le concept) reliant la conscience cognitive à la réalité extramentale en s'effaçant elle-même. Thomas attribue à l'une et à l'autre le rôle de (premier et second) *quo intelligitur* et non de *quod intelligitur*. L'idée de

³⁹⁹ Rombeiro, « Intelligible Species », 52 n.59. En effet, que l'espèce intelligible et le concept s'agissent de la même forme, cela est évident. Rappelons que Thomas appelle aussi le concept espèce (*species*), différente de l'espèce intelligible (*species intelligibilis*). Mais les deux sont des *species*, et la *species* (forme) signifie essentiellement ce qui caractérise et fait connaître un objet. En tant que similitude imprimée dans l'esprit, l'espèce intelligible s'appelle espèce impressée (*species impressa*) ; par contre, le concept, en tant que similitude produite, conçue, exprimée par l'esprit à l'intérieur de lui-même, s'appelle espèce expresse (*species expressa*). Schématiquement, donc, la similitude, ou la forme, reçue de l'objet réel (*species impressa*) = la similitude ou forme exprimée (*species expressa*). Il s'agit toujours de la même forme. Cependant, le vocabulaire « impression dans l'esprit » et « produit de l'esprit » doit être traité avec prudence : « il s'agit en effet d'entité d'un tout autre ordre que celui des réalités de la nature, à plus forte raison des réalités matérielles. S. Thomas les appelle parfois entités spirituelles. Leur vrai nom est celui d'entités intentionnelles. » Marie-Joseph Nicolas, « Vocabulaire de la Somme théologique », dans Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t.1 (Paris : Cerf, 1984), 99.

⁴⁰⁰ Voir Rombeiro, « Intelligible Species », 52 n.59. Thomas explique ces deux façons d'être et de fonctionner de la forme dans l'intelligence : en tant qu'espèce intelligible et en tant que concept : « Une forme peut être de deux façons dans l'intelligence. D'abord en sorte qu'elle soit le principe de l'acte d'intellection [l'espèce intelligible], comme la forme possédée par celui qui pense en tant qu'il est pensant, et cette forme est la ressemblance en lui de l'objet pensé. Ensuite de telle sorte qu'elle soit le terme de l'acte de penser [le concept], comme l'artisan, en pensant, élabore la forme de la maison ; et puisque cette forme est élaborée par l'acte de penser, et comme effectuée par cet acte, elle ne peut être le principe de l'acte de penser au point d'être premier principe *quo* d'intellection [premier *quo intelligitur*] ; mais elle joue plutôt le rôle d'objet pensé par lequel le sujet qui pense opère quelque chose ; néanmoins la forme susdite est second principe *quo* d'intellection car, par la forme élaborée, l'artisan pense ce qui est à opérer. Tout comme nous constatons, dans l'intelligence spéculative, que l'espèce par laquelle l'intelligence est formellement déterminée pour penser en acte est premier principe *quo* d'intellection ; et dès lors qu'elle a été mise en acte, l'intelligence peut opérer par une telle forme en formant les quiddités des réalités, et en composant et divisant ; par conséquent cette quiddité formée dans l'intelligence – ainsi que la composition et la division – est une certaine œuvre qui est sienne, par laquelle cependant l'intelligence vient à connaître la réalité extérieure ; et ainsi, cette quiddité est comme un second principe *quo* d'intellection [second *quo intelligitur*]. » Thomas d'Aquin, *QDV* q.3 a.2.

relation est dès lors essentielle. Dans cette perspective, la forme, appelée variablement l'espèce intelligible ou le concept, selon qu'elle soit au début ou au terme de l'acte intellectif, devient un concept formel, descriptif, servant à décrire un état psychique, un pur rapport de l'intellect à la chose extérieure⁴⁰¹. Les représentations mentales ne sont donc pas des entités substantielles, « un quelque chose » à chosifier ; elles expriment une relation, et on ne réifie ni ne substantialise « une pure relation »⁴⁰².

Eu égard à tout ce qui précède, nous sommes maintenant en mesure d'affirmer que l'évolution de la pensée de l'Aquinate ne traduit pas un changement d'un point A à un point B par rapport à sa position épistémologique. En d'autres termes, la position de Thomas d'Aquin n'a pas évolué du représentationnalisme au réalisme direct. Le penseur médiéval a défendu le réalisme épistémologique direct tout au long de sa carrière intellectuelle. Si on admet qu'il y eut une évolution de sa pensée au sujet de la connaissance intellectuelle des réalités extramentales, c'est dans la mesure où, dans sa maturité intellectuelle, cette pensée est devenue plus claire concernant certains éléments qui rendaient un peu ambivalente sa position épistémologique au début de sa carrière⁴⁰³. La vision gnoséologique de l'Aquinate a gagné en clarté au fur et à mesure de sa carrière. Ainsi les écrits de sa maturité plus que ses œuvres antérieures permettent d'affirmer de façon assurée que Thomas a élaboré une théorie réaliste directe. Nous pouvons donc conclure avec John Haldane : « Il devrait être clair que quelles que

⁴⁰¹ Voir Solère, « La notion d'intentionnalité », 36.

⁴⁰² Ainsi que l'explique Solère, « le concept de forme intentionnelle n'est qu'un concept descriptif, qui dénomme le rapport qu'entretient l'esprit avec la chose, rapport dont l'esprit a l'initiative et qui est autorisé par cette propriété spécifique du mode d'être psychique qu'est l'intentionnalité. Il ne faut surtout pas substantialiser une pure relation. » Solère, « La notion d'intentionnalité », 36.

⁴⁰³ Diminik Perler, nous semble-t-il, est aussi de cet avis que les écrits ultérieurs de Thomas, plus explicitement la *ST. Ia*, q.85 a.5, ont pu aider à comprendre sa motivation. Au sujet de l'ambiguïté créée par le *primum visum* et le *primum intellectum* dans ses *Commentaires aux Sentences*, qui relève de ses premiers écrits, Perler souligne que, dans ses travaux ultérieurs, Thomas d'Aquin a effectivement déclaré d'emblée que celui qui connaît saisit la forme d'une chose, qui est l'objet premier et propre de la connaissance. Il écrit : « Son insistance à distinguer deux choses dans le premier *Commentaire sur les Sentences* peut être motivée par deux raisons. Premièrement, il tient peut-être compte du fait que nous connaissons parfois des choses qui n'existent pas [...] Deuxièmement, l'insistance de Thomas d'Aquin sur une distinction entre deux choses peut également être motivée par un autre problème, à savoir la cognition des choses individuelles. Car selon sa théorie générale, on peut avoir une connaissance intellectuelle des formes universelles seulement. » Perler, « Essentialism and Direct Realism », 116.

soient les preuves (ambiguës) *prima facie* fournies par certains passages, la conclusion selon laquelle il [l'Aquinat] est un représentationnaliste d'objet (*object representationalist*) est tout simplement fausse et injustifiée⁴⁰⁴. »

4.3. Au-delà des étiquettes représentationnaliste et réaliste direct : implication gnoséologique

La grande majorité des scolastiques ne doutaient pas que nous ne puissions atteindre directement les choses par l'intellect. C'était cet accès direct aux choses au-dehors de l'âme qu'ils théorisaient et expliquaient systématiquement, sans se dire, chacun de son côté, « moi, je défends le réalisme direct », ou alors « moi, je suis représentationnaliste ». D'où alors vient que les spécialistes contemporains appliquent ces étiquettes à la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin et quelle en est l'implication ?

Les termes « représentationnaliste » et « réaliste direct » sont des étiquettes modernes : ils sont apparus précisément dans le contexte de la théorie postcartésienne des idées⁴⁰⁵. En effet, dans sa théorie de la cognition et de la représentation, encore appelée sa théorie des idées, telle qu'elle a été développée dans ses six *Méditations*, Descartes avait posé les idées comme des représentations internes de la cognition et les décrit comme « tout ce qui est immédiatement perçu par l'esprit », ou encore « le seul objet de la conscience »⁴⁰⁶. Cependant, le statut et la fonction de ces idées dans la cognition, à la manière de ceux des espèces et des concepts chez Thomas d'Aquin, ont fait l'objet d'une controverse longue et passionnante et ont été une source de division parmi les contemporains de Descartes et ses commentateurs modernes. Ainsi

⁴⁰⁴ Haldane, « Brentano's Problem », 25.

⁴⁰⁵ Voir Gyula Klima, « Intentional Transfer in Averroes », 33.

⁴⁰⁶ René Descartes, *Œuvres complètes de Descartes*, dirs. Charles Adam et Paul Tannery, vol.7 (Paris : Vrin, 1974-1983), 181 et 160 ; voir aussi *The Philosophical Writings of Descartes*, dirs. John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, vol.2 (Cambridge : Cambridge University Press, 1984-85), 127 et 113.

Nicolas Malebranche⁴⁰⁷, par exemple, fait une interprétation représentationnaliste des idées cartésiennes en leur attribuant le statut et la fonction d'objets immédiats de la cognition. Antoine Arnauld⁴⁰⁸, au contraire, en fait une interprétation réaliste directe, en « transform[ant] les idées cartésiennes en dispositifs qui, à certains égards, ressemblent aux espèces thomasiennes⁴⁰⁹ », en ce qu'elles dirigent l'esprit vers la chose extérieure sans être elles-mêmes perçues ou connues. Il en est de même chez les commentateurs modernes qui se divisent également en interprètes réalistes directs et interprètes représentationnalistes des idées chez Descartes⁴¹⁰.

Dans ce sillage, certains spécialistes contemporains en sont venus à considérer la théorie médiévale des espèces, celle de l'Aquinate en particulier, et les débats houleux qui se sont ensuivies à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècles, comme les précurseurs de la théorie des idées cartésiennes et sa réception critique au XVII^e siècle⁴¹¹. En effet, au même titre que la psychologie thomasienne, la psychologie cartésienne soutient que toute cognition implique nécessairement trois termes reliés les uns aux autres (*relata*), à savoir l'acte cognitif, les représentations internes (*species* et concepts chez Thomas, idées chez Descartes) et l'objet extérieur. Toutefois, Thomas d'Aquin, ainsi qu'on a cherché à le démontrer précédemment, rejette explicitement de concevoir les représentations comme les objets directs et immédiats de la cognition. Il en fait plutôt des moyens cognitifs, ce en vertu de quoi l'intellect saisit son objet : la chose extramentale (*res extra animam*). Descartes, en revanche, fait explicitement des

⁴⁰⁷ Nicolas Malebranche, *The Search after Truth* (1675), trad. T. Lennon and P. Olscamp (Cambridge : Cambridge University Press, 1997). Pour plus d'explication, voir Han Thomas Adriaenssen, *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes* (Cambridge : Cambridge University Press, 2017), p. 8 et chap. 4.

⁴⁰⁸ Antoine Arnauld, *Œuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris : Sigismond d'Arnay, 1783, Réimpression photomécanique Bruxelles : Culture et Civilisation, 1967. Pour une étude approfondie, voir Adriaenssen, *Representation and Scepticism*, p.8 et chap. 4.

⁴⁰⁹ Adriaenssen, *Representation and Scepticism*, 126.

⁴¹⁰ Pour une liste bibliographique de quelques partisans contemporains de l'une et l'autre interprétations, voir Adriaenssen, 125 nn.1 et 2.

⁴¹¹ C'est du moins ce qu'estime Adriaenssen dans l'ouvrage *Representation and Scepticism* (voir n.407). L'auteur offre une étude comparative de la réception sceptique du représentationnalisme dans la philosophie médiévale et la philosophie moderne. Selon lui, le problème du représentationnalisme et du scepticisme n'a pas été inauguré par Descartes ; il date depuis Thomas d'Aquin et ses critiques. Pour réguler ce problème, les philosophes modernes auraient simplement repris et remodelé les idées scolastiques.

représentations internes (idées) les objets directs et immédiats de la cognition ; la chose externe étant, par contraste, connue médiatement ou indirectement⁴¹².

Mais la question philosophiquement la plus importante n'est pas de savoir dans quelle catégorie épistémologique (représentationalisme ou réalisme direct, en termes modernes) chacun des philosophes tombe ; la question essentielle est de comprendre l'incidence de cette catégorisation pour l'épistémologie du penseur. Ainsi une théorie cognitive qui défend un réalisme direct serait vue comme la meilleure à tous les points de vue, puisqu'une telle théorie ne remettrait pas en doute la véracité et la fiabilité de notre connaissance du monde extérieur. C'est ce qu'on pourrait appeler un optimisme épistémique. A l'opposé, le représentationalisme dans toutes ses formes, pose, en plus du relativisme et du subjectivisme, un problème philosophico-épistémologique fondamental, à savoir le scepticisme concernant le monde des réalités physiques. Le représentationalisme débouche donc sur un scepticisme épistémique. En effet, si nous accédons au monde extérieur médiatement et indirectement par la perception

⁴¹² Soulignons que nous ne nous engageons pas dans une étude comparative de la psychologie de Thomas et celle de Descartes. Cela sort du cadre de notre recherche. Les différences entre les deux théories sont énormes et irréconciliables. Nous mettons quelques éléments en perspective simplement pour mieux apprécier le génie de Thomas d'Aquin, et voir comment le problème du représentationalisme et sa conséquence sceptique qui ne se posait pas au Moyen Âge, du moins pas de façon directe et explicite, est devenu une discussion contemporaine houleuse, culpabilisant, directement ou indirectement, l'épistémologie de Thomas dans la foulée. La philosophie étant considérée comme subordonnée à la théologie à l'époque médiévale, un scepticisme épistémologique même limité concernant notre connaissance du monde était suspect. Cela est d'autant plus évident du fait que les penseurs médiévaux en question ne doutaient pas que nous ayons un accès direct au monde extérieur. D'où l'absence remarquable de la période médiévale dans l'histoire général de scepticisme. Henrik Lagerlund a cependant dirigé un ouvrage collectif qui s'efforce de montrer que le scepticisme était bien présent au Moyen Âge. Ainsi qu'on le lit dans les premières lignes de son introduction de l'ouvrage : « Pendant longtemps, l'histoire du scepticisme n'a pas inclus le Moyen Âge. Nous connaissons le scepticisme antique, mais avant tout, en raison de la domination d'Aristote, on supposait que le scepticisme n'était pas un problème au Moyen Âge, puis la Renaissance a vu une résurgence du scepticisme en raison de la redécouverte de Sextus Empiricus à la fin du XV^e siècle. Nous savons désormais que c'est faux et que l'histoire du scepticisme doit être réécrite. Les problèmes épistémologiques et sceptiques suscitent une préoccupation tout au long du Moyen Âge, mais à partir de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, l'épistémologie et, par conséquent, les problèmes sceptiques deviennent le centre d'intérêt principal de la philosophie. La manière dont cela est lié et a eu un impact sur le scepticisme de la Renaissance et du début de l'époque moderne n'est pas encore connue, mais cela doit constituer un futur domaine de recherche. » Henrik Lagerlund, « Introduction », dans *Rethinking the History of Scepticism: The Missing Medieval Background*, dir. Henrik Lagerlund (Leiden-Boston : Brill, 2010), 1. On dirait que ce « futur domaine de recherche » auquel renvoie Lagerlund est ce que Adriaenssen a récemment (sept ans plus tard) entrepris à explorer dans son étude comparative de la réception sceptique du représentationalisme dans la philosophie médiévale et la philosophie moderne. Pour de plus amples discussions de la question, voir Adriaenssen, *Representation and Scepticism*. Notre seul intérêt ici est de montrer que Thomas d'Aquin déjoue intelligemment les pièges qui guettent le représentationalisme et échappe, par conséquent, à son implication sceptique.

directe et immédiate des représentations internes, comment alors, derrière le voile de ces représentations, pouvons-vous être sûrs que les choses sont réellement telles que nous les croyons ?

Thomas d'Aquin ne tombe pas sous le coup d'un tel reproche, car il prend ses distances par rapport à ce genre d'épistémologie qui ouvre la voie à un doute sceptique concernant le monde extérieur, lequel scepticisme évidemment caractérise l'épistémologie cartésienne. Celle-ci a ouvert un clivage entre le monde intérieur (représentations d'arbres, des chats, d'hommes, etc.) et le monde extérieur (des arbres, des chats, des hommes, etc., réels). Thomas, bien au contraire, ne sépare pas deux objets distincts (représentations et réalités) correspondant aux deux mondes distincts (monde intérieur et monde extérieur), de sorte que la cognition impliquerait le passage de la cognition des entités représentationnelles à la cognition des entités (réelles) représentées. Il présente plutôt un processus cognitif qui est un continuum, dans lequel aucune déconnexion entre la réalité et celui qui connaît n'est permise, puisque la réalité connue et le connaissant s'unissent et deviennent comme un seul principe de la connaissance, par l'assimilation qui s'explique par « unité dans la forme »⁴¹³. Thomas propose sa théorie cognitive comme la solution même au représentationnalisme et toutes ses conséquences relativistes, subjectivistes et sceptiques : il explique de façon plausible comment la cognition implique nécessairement des intermédiaires sans que ceux-ci constituent un blocage à l'accès direct au monde matériel⁴¹⁴. L'intention de Thomas est manifeste tant dans sa théorie de l'abstraction que dans sa thèse de l'unité formelle des actes de cognition avec ses objets. Ainsi que le note Scott Macdonald au sujet de l'abstraction :

S'ils veulent éviter le scepticisme, les aristotéliens doivent alors résoudre l'énigme et combler le fossé épistémologique. Thomas d'Aquin présente sa théorie de l'abstraction intellectuelle comme la

⁴¹³ A titre de rappel, la ressemblance signifie « unité dans la forme » Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.4 a.3.

⁴¹⁴ C'est justement ce que Thomas fait, entre bien d'autres, dans *ST. Ia*, q.85 aa.1 et 2, où il explique le rôle causal de la forme intelligible ; aussi par sa théorie de l'abstraction dans *ST. Ia*, q.79 et q.84-86, et par sa thèse d'unité formelle des représentations avec les choses représentées. Les représentations immatérielles dans l'intellect ne sont donc pas des entités coupées des choses matérielles.

solution. Il considère sa position comme une sorte de juste milieu entre les deux autres positions, estimant que les sources de la cognition universelle sont en partie extrinsèques et en partie intrinsèques à l'âme. Son empirisme identifie une source externe : la cognition des universaux, comme toute cognition humaine, provient de la perception sensorielle, et donc du monde extérieur des particuliers matériels. Mais il reconnaît qu'il faut quelque chose du côté de l'âme, à savoir une capacité cognitive (en particulier un intellect agent) qui manipule les données sensorielles pour produire des universaux intelligibles. Nous connaissons les natures réelles universelles qui constituent le sujet et le prédicat des premiers principes épistémiques lorsque nous possédons des espèces ou des formes réellement intelligibles, abstraites par ce mécanisme des conditions matérielles qui les rendent simplement potentiellement intelligibles⁴¹⁵.

Rappelons que chez Thomas d'Aquin, lesdites représentations ne sont des représentations des réalités que quant aux natures spécifiques de ces réalités. L'intellect immatériel les abstrait des individus matériels et connaît ces individus, non dans leurs représentations ou en examinant celles-ci, mais en se tournant vers ces individus et en examinant ces individus eux-mêmes, dans leur cadre naturel⁴¹⁶. Thomas est formel : « Connaître les choses au moyen de leurs similitudes existant dans le connaissant c'est les connaître en elles-mêmes ou dans leur propre nature⁴¹⁷. » Il n'a pas dit que connaître les choses c'est les connaître dans leurs similitudes. Celles-ci n'ont qu'à conduire l'intellect à la saisie immédiate et directe des choses elles-mêmes :

On ne dit pas que les créatures corporelles sont vues de manière immédiate, si ce n'est lorsque ce qui peut être uni à la vision lui est uni ; mais elles ne peuvent être unies par leur essence en raison de leur matérialité. Aussi sont-elles vues de manière immédiate lorsque leur similitude est unie à l'intellect [...] De plus, la similitude d'une chose corporelle est reçue dans la vision selon la raison [*ratio*] par

⁴¹⁵ Scott McDonald, « Theory of Knowledge », 182.

⁴¹⁶ Voir Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.85 a.1 ad 5 : « Notre intellect, certes, abstrait les espèces des images [*phantasmata*] en tant qu'il considère les natures des choses sous un mode universel. Et cependant, il connaît celles-ci dans les images [*phantasmata*], car il ne peut connaître la réalité dont il abstrait les espèces intelligibles que par le retour aux images [*phantasmata*]. » Norman Kretzmann, d'ailleurs, explique qu'en identifiant l'objet d'intellection comme la quiddité ou nature existant dans la matière corporelle, Thomas « montre que, bien que l'abstraction soustrait la nature aux circonstances particularisantes qui l'accompagnent encore dans le phantasme, et bien que certaines sortes de pensée abstraite soient exercées sur elle uniquement dans cet état dépouillé, l'utilisation des espèces intelligibles dans la cognition intellectuelle du monde extérieur nécessite néanmoins d'examiner la nature corporelle dans son cadre naturel. S'occuper des phantasmes n'est donc pas quelque chose que l'intellect doit faire encore et encore, mais constitue plutôt son orientation cognitive essentielle. » Kretzmann, « The Philosophy of Mind », 141-142.

⁴¹⁷ Thomas d'Aquin, *ST. Ia*, q.12 a.9.

laquelle elle existe en réalité, bien que non selon le même mode d'être. Aussi cette similitude conduit-elle à cette chose directement⁴¹⁸.

Ainsi les choses extérieures restent épistémologiquement antérieures à toute connaissance, la connaissance étant fondée sur elles. « De ce point de vue, écrit Joseph Owens, Aristote et Thomas d'Aquin restent radicalement distincts des philosophes modernes qui, depuis Descartes, fondent leur philosophie sur des idées, des sensations ou des phénomènes vifs (*vivid phenomena*), au lieu de s'appuyer immédiatement sur les choses extérieures elles-mêmes... ; [ils restent aussi radicalement différents] des penseurs postmodernes qui cherchent leurs points de départ dans la formation linguistique et historique⁴¹⁹. » L'unité formelle des actes cognitifs et ses objets, unité qui sous-tend le réalisme direct de l'Aquinate, demeure donc une arme très puissante contre le scepticisme. Cette stratégie anti-sceptique (pour la plupart implicite), estime Gyula Klima, ancrée, pour ainsi dire, dans un cadre métaphysique plus large, « arrêterait automatiquement les sceptiques dans leur élan ». Comment ? Eh bien parce que l'identité formelle du connu et du connaissant établit une relation logiquement nécessaire entre les deux⁴²⁰. C'est pourquoi Klima estime, ailleurs, que le « représentationnalisme » supposé de l'Aquinate serait un représentationnalisme « épistémologiquement *innocent* », par opposition au représentationnalisme cartésien et au réalisme direct « épistémologiquement *criminels* » qui caractérisaient le nominalisme ockhamien et post-ockhamien⁴²¹. Car, chez l'Aquinate, en raison de leur identité formelle avec les objets ultimes, les objets intermédiaires relient nécessairement les actes cognitifs à leurs objets ultimes : les réalités extérieures. « Mais ce type de

⁴¹⁸ Thomas d'Aquin, *IV Sent.* d.49 q.2 a.1 ad 16.

⁴¹⁹ Joseph Owens, « Aristotle and Aquinas », 53. Robert Pasnau conteste cependant cette affirmation. D'après lui, « il n'y a pas de différence conceptuelle radicale entre le rôle des idées chez les premières [philosophes] modernes et le rôle de l'espèce chez l'Aquinate » Pasnau, *Theories*, 293. En contre réaction à Pasnau, Dominik Perler, prenant John Locke pour exemple, explique qu'« il y a une différence cruciale : les espèces de l'Aquinate rendent les formes présentes à l'esprit, ce qui n'est pas le cas avec les idées de Locke, simplement parce qu'il n'y a pas de formes dans la métaphysique de Locke. » Perler, « Essentialism and Direct Realism », 122 n.38.

⁴²⁰ Voir Gyula Klima, « The Anti-Skepticism of John Buridan and Thomas Aquinas: Putting Skeptics in Their Place vs. Stopping Them in Their Tracks », dans *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, 146 et 168.

⁴²¹ Voir Klima, « Intentional Transfer in Averroes », 36-37.

représentationalisme “innocent” est certainement injustement “criminalisé” par la perception moderne selon laquelle la position d’intermédiaires implique directement la possibilité d’un scepticisme démoniaque⁴²². »

Ajoutons, en dernière analyse, qu’à lire Thomas d’Aquin au plus près, on dirait qu’il considère qu’une chose est claire à tout le monde : ce que nous connaissons immédiatement et directement c’est notre monde environnant, les choses elles-mêmes. En philosophe, il tente simplement, autant que possible, d’en rendre intelligible le mécanisme psycho-cognitif complexe. Pour citer Joseph Owens, Aristote et Thomas d’Aquin « respectent non seulement la conscience primordiale des gens ordinaires que ce qui est immédiatement et directement connu est le monde extérieur à l’esprit, mais ils donnent également une explication épistémologique profonde de ce que tout le monde reconnaît comme un fait⁴²³. »

Remarques conclusives

Le recours de Thomas d’Aquin aux concepts d’image, de similitude et de représentation, dans sa description des intermédiaires mentaux et leur rôle dans la cognition, n’implique pas forcément son engagement en faveur du représentationalisme épistémologique. C’est l’argument que nous avons avancé dans la première section de ce chapitre. Nous avons ensuite cherché à montrer que les prétendues représentations mentales ne sont pas des entités substantielles, des choses qui s’interposent entre l’intellect et le monde extérieur, les objets directs et immédiats de la connaissance dans l’optique thomasiennne. Enfin, à partir de ces deux prémisses exonérant l’Aquinat du reproche de représentationalisme épistémologique dans toutes ses formes, nous avons tiré, dans la troisième section, la conséquence suivante : la

⁴²² Klima, 36 ; voir aussi du même auteur « Demon Skepticism and Concept Identity in a Nominalist vs. a Realist Framework », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 83-94 ; dans le même volume « Demon Skepticism and Non-veridical Concepts », 117-126.

⁴²³ Owens, « Aristotle and Aquinas », 53-54.

noétique de Thomas d'Aquin échappe à l'implication gnoséologique du représentationnalisme : le scepticisme. Bref, nous avons essayé de reconstituer le problème en présence afin d'y apporter un élément de réponse qui nous paraît rendre justice à la pensée de Thomas d'Aquin. Le fil conducteur de notre analyse a été de tenter de dégager la motivation profonde de Thomas d'Aquin, en portant attention au langage technique dont il se sert pour l'exprimer.

Il ressort de notre analyse qu'un examen attentif des termes dont Thomas se sert pour parler des intermédiaires mentaux dans leur rapport avec les réalités extramentales révèle que ces termes sont en apparence trompeurs et doivent être interprétés avec beaucoup de prudence. Pour éviter, ou surmonter, la tentation de leurs associer d'emblée des significations qui nous sont plus familières, il faut s'efforcer de les comprendre dans un cadre métaphysique et épistémologique strictement et spécifiquement thomasien. Ainsi la thèse de la double existence de la forme – une thèse spécifiquement thomasienne, inventée à partir de sa combinaison des doctrines avicenniennes et averroïstes de l'indifférence de la nature et du transfert intentionnel respectivement –, ainsi que la thèse du double aspect de la forme, bref la thèse de l'identité formelle des représentations mentales avec les choses extérieures représentées, permet de comprendre que la similitude et la représentation sont à comprendre, non dans un sens simplement littéral, mais dans un sens plus technique. Ainsi que le remarque Eleonore Stump à juste titre, « ce que [Thomas d'Aquin] a à dire à propos du processus cognitif humain est formulé dans un éventail de terminologies techniques médiévales inhabituelles [...]. Pire encore, lorsqu'il utilise une terminologie qui nous est apparemment familière, telle que “forme” ou “spirituel” ou “cognition sensorielle”, nous risquons d'être d'autant plus induits en erreur qu'il s'avère que les significations qu'il associe à de tels termes sont différentes de celles que nous sommes susceptibles de leur attribuer⁴²⁴. »

⁴²⁴ Stump, *Aquinas*, 245.

Dans ce cadre herméneutique, le véritable problème ne porterait plus sur les termes eux-mêmes. La véritable question, comme l’a remarqué Rombeiro à juste titre, serait « de quel genre de représentations s’agit-il dans la cognition et comment fonctionnent-elles pour faire prendre conscience des choses extérieures ». Plus précisément, « la fonction représentationnelle des représentations mentales en tant que similitudes des choses extramentales implique-t-elle que la cognition des choses se produit à travers la cognition de leurs représentations mentales ?⁴²⁵ » L’ensemble de notre analyse consistait à montrer que Thomas répondrait négativement à une telle question. Il en résulte que la raison d’être des représentations mentales est de relier deux mondes ontologiquement différents : le monde matériel des choses et le monde immatériel de la connaissance ou de la pensée (*cogitatio*), sans verser dans l’idéalisme. Thomas fait donc bien la part des choses en mettant les représentations à leur propre place et les réalités extérieures à la leur : celles-ci sont les objets primaires, directs et immédiats de la connaissance, tandis que celles-là sont des moyens immatériels donnant pourtant accès direct à quelque chose d’autre qu’elles-mêmes : les choses dont elles sont des formes.

⁴²⁵ Rombeiro, « Intelligible Species », 47.

Conclusion

Parvenu au terme de ce périple épistémologique, il convient de rappeler de façon condensée les grands moments qui ont jalonné notre réflexion et les points essentiels qui en sont ressortis. Comme point de départ, nous nous sommes posé la question de savoir si Thomas d'Aquin se contredit en soutenant apparemment deux thèses épistémologiques contradictoires, à savoir le réalisme direct et le représentationnalisme, étant donné que certains commentateurs contemporains soutiennent fermement que les deux pentes ou tendances sont bien présentes dans sa noétique. Nous avons proposé comme hypothèse de recherche que Thomas défend une unique vision épistémologique, précisément le réalisme direct, qui, dans son opinion, n'exclut pas la nécessité et la position des intermédiaires. Pour vérifier cette hypothèse, nous avons suivi un cheminement à quatre étapes : d'abord, nous avons présenté la théorie cognitive de Thomas d'Aquin, puis nous avons examiné les oppositions à sa théorie de la part des certains penseurs de son siècle et du siècle suivant, ensuite nous avons analysé les points de controverse dans le cercle de ses commentateurs contemporains, et enfin nous avons, sur la base de notre réflexion sur tout ce qui précède, fait valoir notre opinion sur la question. Il s'agissait pour nous, pour l'essentiel, d'étudier la psychologie cognitive de Thomas d'Aquin en examinant l'un des débats quelle a suscité.

Dans notre exposé de la psychologie cognitive de l'Aquinate, nous avons présenté les idées fortes de sa description du processus cognitif, qui débute dans la sensation pour aboutir à l'intellection. Cela nous a permis d'identifier les différents intermédiaires, leur statut et leur fonction qui feront l'objet de critiques acerbes de la part des détracteurs de Thomas d'Aquin et de la part de certains de ses lecteurs contemporains. Thomas propose, en effet, un processus cognitif ascendant – de l'objet aux sens, des sens à l'intellect –, au cours duquel intervient un nombre des moyens cognitifs, à savoir les espèces, les phantasmes et les concepts. Nous avons mis au jour le fait que, pour élaborer sa gnoséologie, Thomas d'Aquin s'est inspiré

principalement de la métaphysique et de la psychologie d'Aristote. D'un côté, la métaphysique d'Aristote, notamment son hylémorphisme selon lequel toute substance ou tout être est un composé forme-matière, a permis à Thomas d'expliquer l'intelligibilité et la connaissabilité de la réalité matérielle. La forme est le principe universel de la substance, tandis que la matière en est le principe individuant ou particularisant. La forme et la matière jouent donc des rôles différents dans la connaissance d'une réalité matérielle. A la différence de la matière, la même forme peut avoir une double existence : une existence singulière, concrète et matérielle en dehors de l'âme, dans la matière, ce que Thomas appelle la forme naturelle ; elle peut aussi avoir une existence universelle, abstraite et immatérielle dans l'intellect, ce que Thomas appelle la forme intelligible/universelle/intentionnelle. La forme permet la connaissance universelle/intellective de l'être matériel, la matière en permet la connaissance particulière/sensible.

D'un autre côté, la psychologie aristotélicienne a permis à Thomas d'Aquin d'expliquer la capacité cognitive de l'être humain et comment ces capacités collaborent harmonieusement pour permettre à celui-ci de connaître les composés forme-matière – les réalités matérielles. L'âme humaine est dotée de deux capacités cognitives lui permettant de connaître la réalité dans ses deux compositions matérielle et formelle : l'âme sensitive, pour connaître les qualités sensibles de la réalité, et l'âme intellectuelle pour en appréhender l'essence, la nature, la quiddité ou encore la forme universelle. La forme, et non la matière, est le principe de la connaissance de la réalité matérielle. Cette forme s'appelle l'espèce (*species*). La réception de la forme particulière ou l'espèce sensible dans les sens suscite la production des phantasmes, aussi appelés images sensibles des choses, production qui est comme le terme de la connaissance sensible et la frontière entre l'acte perceptuel et l'acte intellectif. Car l'action de l'intellect agent sur les phantasmes produit la forme universelle ou l'espèce intelligible qui, à son tour, actualise l'intellect possible, en le rendant capable d'en saisir le contenu : la nature de la chose. Enfin,

mis en acte de connaître, l'intellect possible se forme un concept, une intention ou un verbe mental par lequel il comprend la chose. Thomas décrit tous ces intermédiaires (espèces sensibles, espèces intelligibles, phantasmes et concepts) comme étant des similitudes et des représentations des choses extérieures et, dans certaines circonstances, dans le cas précis de l'espèce intelligible et du concept, comme étant l'objet de la connaissance.

Toutefois, ces intermédiaires sont-ils utiles dans la cognition ? Ne peut-on pas s'en passer ? Certains détracteurs scolastiques de l'Aquinate affirment qu'on peut effectivement se passer de telles représentations. Nous avons estimé pertinent, dans le deuxième chapitre, d'examiner les premières attaques contre la position des intermédiaires par l'Aquinate. Olivi et Ockham sont parmi les scolastiques les plus renommés et les plus souvent invoqués à ce sujet, par la radicalité de leurs critiques et l'originalité des alternatives qu'ils proposent, même si ces alternatives sont déficientes à bien des égards. L'examen de leurs reproches à l'Aquinate nous a permis de voir un peu plus clairement en quoi la théorie du dominicain se démarque des autres théories des espèces à l'époque, car Thomas n'était pas le seul scolastique à postuler des espèces dans la cognition. Il est ressorti de notre investigation que la théorie des espèces à laquelle leurs reproches étaient adressées ne correspondait pas à la pensée exacte de l'Aquinate. Ils ont soit mal-interprété Thomas d'Aquin⁴²⁶ soit critiqué une version corrompue de sa théorie. Cela a été rendu possible par la prolifération de théories des espèces à l'époque. Olivi et Ockham, en effet, critiquaient toutes les théories des espèces sans discriminations, sans se soucier des nuances apportées par chaque tenant de la théorie. Évidemment, certains tenants de la théorie des espèces proposaient des arguments qui semblaient soutenir que celles-ci sont les objets de la

⁴²⁶ Perler, par exemple, considère qu'Olivi serait même à l'origine de l'interprétation représentationnaliste ultérieure de l'Aquinate : « [...] un examen plus attentif des débats du XIII^e siècle révèle que les critiques ultérieurs ne se sont pas contentés d'attaquer un fantôme philosophique. Peu après Thomas d'Aquin, certaines réinterprétations de la théorie des espèces en ont fait une théorie représentationnaliste. L'une des réinterprétations les plus radicales et les plus sérieuses a été développée par Pierre de Jean Olivi. Cet auteur franciscain considérait en effet les espèces comme des entités situées d'une manière ou d'une autre entre l'intellect et le monde extérieur – des entités qui empêcheraient l'intellect d'avoir un accès direct aux choses matérielles. » Perler, « Essentialism and Direct Realism », 116-117

connaissance. Les critiques émises par les deux auteurs franciscains, par conséquent, peuvent être considérées comme étant crédibles contre de telles théories des espèces, mais non pas contre celle de l'Aquinate, puisque leurs reproches, ainsi que nous avons essayé de le montrer, ont pour base une interprétation fautive, erronée, de la véritable idée de Thomas d'Aquin. Nous avons, en outre, considéré les reproches d'Olivi et d'Ockham comme des critiques représentationalistes qui ne disaient pas leur nom. Car, démontrer la manière dont les intermédiaires constituent les objets de la conscience était le point focal de toutes leurs attaques. D'où leur rejet catégorique de ceux-ci.

À notre époque, la critique des intermédiaires dans la théorie cognitive de l'Aquinate prend une autre dimension : le rôle, mais aussi le statut, des intermédiaires mentaux, précisément de l'espèce intelligible et du concept, est notamment remis en cause. Nous avons examiné les discussions à ce sujet dans le troisième chapitre. Tandis que certains spécialistes voient ces intermédiaires à peu près, sinon entièrement, sous le même prisme qu'Olivi et Ockham, c'est-à-dire comme des objets de la conscience chez Thomas d'Aquin, d'autres, à l'opposé, insistent sur le fait que les intermédiaires mentaux ne sont que des moyens, et nullement des objets, cognitifs dans la psychologie philosophique de l'Aquinate. Nous avons fait ressortir les arguments forts des uns et des autres. En effet, nous avons constaté que l'usage par l'Aquinate des termes d'image, de similitude et de représentation dans sa description des représentations mentales est vu par certains commentateurs comme une preuve de son engagement en faveur du représentationalisme. Pour d'autres, c'est le fait que chez Thomas d'Aquin, les représentations mentales sont les objets de l'appréhension. Comment alors sortir de cette apparente impasse ? Pour répondre à cette question, le quatrième et dernier chapitre a proposé de regarder les choses du point de vue de la motivation profonde de l'Aquinate, en analysant le problème posé par l'usage des termes en question par l'Aquinate, ainsi que ses assertions concernant l'objet de la connaissance.

En effet, au-delà des notions – image, similitude et représentation que certains trouvent problématiques – employées par l’Aquinat en référence aux représentations mentales, quelle est l’idée profonde que le penseur cherche à exprimer ? Un examen attentif de la théorie de l’Aquinat et des critiques représentationalistes adressées à cette théorie, nous a amené à considérer que Thomas employait les notions en question de façon épistémologiquement inoffensive dans son contexte pour défendre plutôt le réalisme direct. Interprétés dans le cadre métaphysique de la double existence, du double aspect de la forme et de l’identité formelle des intermédiaires avec la quiddité de la chose extérieure, ces notions techniques ne constituent pas une menace au réalisme direct : techniquement comprises, ces notions ne renvoient pas à des entités qui pourraient bloquer notre accès cognitif aux choses elles-mêmes. La négation de ce fondement métaphysique et de l’emploi technique des termes en question ouvre largement la porte à l’attribution à Thomas d’Aquin toute forme de représentationalisme. Les termes d’image, de similitude et de représentation dans le cadre épistémologique thomasien ne signifient pas que les représentations sont des entités intellectuelles substantielles, perceptibles ou connaissables de quelque manière que soit, encore moins des copies ou un dédoublement des réalités extramentales. Pour citer Emmanuel Levinas, qui certes ne renvoie pas à la théorie de l’Aquinat, mais pourtant capte excellemment l’idée que celui-ci exprime à travers les notions en question : « Dans la perception nous n’avons pas affaire à un monde d’images qui indiquerait un monde de choses derrière lui, tel le portrait qui renvoie de par son essence à l’original – c’est à l’original lui-même que nous avons affaire dans la perception [...] »⁴²⁷

⁴²⁷ Emmanuel Levinas, « La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl » (Thèse de Doctorat, Université de Strasbourg, 1930), 71 n.24. Cette thèse sera ultérieurement publiée aux Éditions Vrin en 1963 sous le même titre. Dans le texte d’où l’extrait cité est tiré, Levinas attribue à tort aux philosophes scolastiques, y compris Thomas d’Aquin, une conception erronée d’« objets intentionnels » ou, en termes modernes, de représentations mentales. Il écrit : « La notion de l’être, affirmée dans sa conformité au sens intrinsèque de la vie, permet à Husserl de dépasser cette théorie scolastique de l’*objet mental* selon laquelle l’*objet intentionnel* n’était qu’une image subjective de l’être réel. Si ce qu’on appelle *image mentale* avait dans la conscience le sens d’une “image de quelque chose d’autre”, nous aurions pu parler d’une image. Mais l’objet perçu lui-même se donne comme quelque chose de perçu en personne [...] Dans la perception nous n’avons pas affaire à un monde d’images qui indiquerait un monde de choses derrière lui, tel le portrait qui renvoie de par son essence à l’original – c’est à

Quant aux déclarations de l'Aquinate dans certains textes les plus souvent invoqués pour une interprétation représentationnaliste de sa théorie, suggérant apparemment que les représentations mentales sont les objets de la connaissance, nous avons essayé d'approcher le problème de deux manières, à savoir expliquer le terme *intellectum* (intelligé, compris) appliqué aux intermédiaires mentaux et examiner l'évolution de la pensée de Thomas au sujet de la connaissance intellectuelle des réalités matérielles. La raison en est que la plupart de textes invoqués par rapport au problème en présence relèvent de ses premiers écrits. Il a résulté de notre investigation que le participe *intellectum* a un sens équivoque et que Thomas d'Aquin s'en est servi pour deux raisons : décrire les intermédiaires à la fois (i) comme moyen cognitifs, l'*intellectum* au sens plus faible ; et (ii) en tant qu'objets d'intellection, lorsque l'intellect réfléchit sur sa propre pensée, l'*intellectum* est ici compris au sens fort de ce qui est compris. Notre investigation nous a montré d'ailleurs que Thomas a maintenu la même position épistémologique, à savoir que nous avons un accès direct et immédiat aux choses extérieures, tout au long de sa carrière intellectuelle. Cependant, la clarté de sa position a évolué au cours de sa carrière. Nous avons également fait valoir que, puisque Thomas a pu déjouer les pièges qui guettent le représentationnalisme dans toutes ses formes, il a pu par le fait même échapper à sa plus dangereuse implication gnoséologique : le scepticisme.

Rappelons, pour terminer, cette vérité évidente : c'est l'être humain qui connaît. Thomas d'Aquin ne morcelle pas l'être humain en ses facultés cognitives (sensitive et intellectuelle), à tel enseigne que l'intellect connaît l'universel abstrait et ne connaît pas la réalité matérielle. Une telle idée relève du réductionnisme. Or Thomas d'Aquin est un antiréductionniste avoué. Il ne réduit pas l'être humain à ses capacités cognitives. Bien au contraire, l'être humain (moyennant ses facultés cognitives) saisit, dans un même acte de connaître, la réalité matérielle *qua* être,

l'original lui-même que nous avons affaire dans la perception [...]. » Nous l'avons vu, Thomas rejette toute conception des représentations intentionnelles comme « une image subjective de l'être réel ». Levinas attribue à Husserl la conception qui correspond plutôt à celle de l'Aquinate.

c'est-à-dire dans sa matérialité et formalité, dans sa particularité et son universalité. Toute réalité matérielle étant composée de forme et de matière, l'être humain, en tant que substance connaissante, est biologiquement doté des appareils cognitifs pour saisir mécaniquement à la fois les deux composantes de la réalité. Du fait que ces appareils cognitifs saisissent les choses de manières différentes – par exemple l'intellect en passant par les sens –, il ne s'ensuit pas, comme le note Stump, que le sujet connaissant (l'être humain) ne perçoit ou ne connaît ces choses qu'indirectement⁴²⁸. C'est cela, de manière ramassée, l'idée simple que Thomas veut faire valoir lorsqu'il s'efforce de rendre intelligible le mécanisme psycho-cognitif permettant à l'être humain, doté d'une double capacité cognitive (sensitive et intellectuelle) bien adaptée, de connaître une réalité matérielle à double composante (matière et forme). Bref, ce n'est pas l'intellect ni les sens, à proprement parler, qui connaît ; c'est l'être humain qui perçoit par les sens et connaît par l'intellect directement et immédiatement la réalité matérielle. On pourrait ainsi conclure avec Michon : « Thomas propose une décomposition ontologique de la relation de connaissance [...]. Une telle décomposition est censée éclairer la nature ontologique de la connaissance et sa nature sémantique, son *aboutness*⁴²⁹. » Soulignons, en dernière analyse, que la présente étude n'épuise pas la noétique de l'Aquinate. De fait, malgré le grand nombre d'études qui ont déjà été réalisées sur la psychologie cognitive Thomas d'Aquin, celle-ci

⁴²⁸ Voir Stump, « The Mechanisms of Cognition », 174. Rappelons que lorsque l'Aquinate dit que l'intellect connaît l'individuel indirectement, ce n'est pas en référence à des représentations mentales. C'est en référence au retour de l'intellect aux sens, aux phantasmes. Il ne dit jamais que l'intellect connaît l'individuel indirectement en connaissant directement sa représentation mentale. La connaissance de l'individu est indirecte parce que l'intellect doit comparer la forme universelle de l'individu à des formes accidentelles (qualités particulières) du même individu dans la partie sensitive de l'âme, précisément dans l'imagination ou la *phantasia*. C'est d'ailleurs pourquoi Thomas dit que « le sens se trouve ainsi en quelque sorte intermédiaire entre l'intelligence et les réalités. » (*QDV* q.1 a.11). Cette opération (le retour au phantasme), qui constitue une orientation cognitive essentielle de l'intellect, se produit simultanément, sans décalage temporel. L'acte cognitif est une collaboration harmonieuse entre l'intellective et la sensitive, dans laquelle la matière et la forme, bref la réalité qui est un composé forme-matière est saisie simultanément comme un tout, et non en morceaux ou en parties. Michon l'exprime excellemment : « [...] la relation de connaissance est indirecte dans le sens où elle est composée d'autres relations, mais il ne s'ensuit pas que la connaissance des choses soit une connaissance indirecte, dans le sens où elle serait obtenue à partir d'une autre connaissance [celle des représentations mentales], et d'une relation entre le terme de cette première connaissance et les choses. » Michon, « Les représentations », 59.

⁴²⁹ Michon, « Les représentations », 58-59.

demeure une mine d'or pour des nouvelles découvertes intéressantes dans le domaine de l'épistémologie, de la psychologie et de la science cognitive.

Bibliographie

Sources primaires

Thomas d'Aquin. *Œuvres complètes* de saint Thomas d'Aquin. Bibliothèque de l'uOttawa : http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html.

Thomas d'Aquin. *Summa theologiae*. Traduit en français par Aimon-Marie Roguet, sous la direction de Albert Raulin. *Somme théologique*. Paris : Cerf, 1984-1990.

Thomas d'Aquin. *The Treatise on the Human Nature: Summa Theologiae Ia*, 75-89. Traduit en anglais par Robert Pasnau. Indianapolis : Hacket Publishing Company, 2002.

Littérature secondaire

Adams, Marilyn McCord. *William Ockham*. Volume 1. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1987.

Adams, Marilyn McCord. « Ockham's Nominalism and Unreal Entities ». *Philosophical Review* 86 (1977) : 144–76.

Adriaenssen, Han Thomas. *Representation and Scepticism from Aquinas to Descartes*. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.

Adriaenssen, Han Thomas. « The Representation of Hercules: Ockham's Critique of Species ». *Documenti e Studi* 26 (2015) : 433–55.

Adriaenssen, Han Thomas. « Peter John Olivi on Perceptual Representation ». *Vivarium* 49, n° 4(2011) : 324-352.

- Baltuta, Elena. « Aquinas on Intellectual Cognition: The Case of Intelligible Species ». *Philosophia* 41 (2013) : 589-602.
- Bérubé, Camille. *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*. Montréal/Paris : PUM/PUF, 1964.
- Biard, Joël. « Intention et présence : la notion de *presentialitas* au XIV^e siècle ». Dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la direction de Dominik Perler, 265-82. Leiden : Brill, 2001.
- Boehner, Philotheus. « Ockham's Theory of Signification ». *Franciscan Studies* 6 (1946) : 143-70.
- Boehner, Philotheus. « The Realistic Conceptualism of William Ockham ». *Traditio* 4 (1946) : 307-35.
- Brower-Toland, Susan. « How Chatton Changed Ockham's Mind: William Ockham and Walter Chatton on Objects and Acts of Judgment ». Dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, sous la direction de Gyula Klima, 204-34. New York : Fordham University Press, 2015.
- Crompt, Germaine. *L'espèce intelligible dans l'abstraction de l'intellect agent, dans La Somme de Théologie de Thomas d'Aquin*. Notre-Dame : Imprimerie de Notre-Dame, 1964.
- Dancy, Jonathan. *Perceptual Knowledge*. Oxford : Oxford University Press, 1988.
- Descartes, René. *Œuvres complètes de Descartes*, sous la direction de Charles Adam et Paul Tannery. Volume 7. Paris : Vrin, 1974-1983.
- Descartes, René. *The Philosophical Writings of Descartes*, sous la direction de John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Volume 2. Cambridge : Cambridge University Press, 1984-85.

- Dewan, Lawrence. « St. Thomas, Ideas and Immediate knowledge ». *Dialogue* 18, n° 3 (1979) : 392-404.
- Di Martino, Carla. *Ratio Particularis. La Doctrine des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 2008.
- Domet de Vorges, Edmond. « L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après saint Thomas d'Aquin ». *Revue néo-scholastique* 3, n° 9 (1896) : 24-44.
- D'Onofrio, Sandro R. « Aquinas as Representationalist: The Ontology of the *Species Intelligibilis* ». Thèse de Doctorat. State University of New York at Buffalo, 2008.
<https://www.proquest.com/dissertations/docview/304384339/135BD72EEAA220AC5C8/196?sourcetype=Dissertations%20&%20Theses>.
- Dretske, Fred. « Representative Theory of Perception ». Dans *The Oxford Companion to Philosophy*. 2^e édition, sous la direction de Ted Honderich, 813-4. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Dretske, Fred. « Naïve Realism ». Dans *The Oxford Companion to Philosophy*. 2^e édition, sous la direction de Ted Honderich, 637-8. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- Floucat, Yves. *L'intime fécondité de l'intelligence : Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*. Paris : Téqui, 2001.
- Frede, Dorothea. « Aquinas on Phantasia ». Dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la direction de Dominik Perler, 155-185. Leiden : Brill, 2001.
- Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1956.
- Gilson, Etienne. *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1989.

- Guillaume d'Ockham. *Intuition et abstraction*. Textes introduits, traduits et annotés par David Piché. Paris : Vrin, 2005.
- Haldane, John. « Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge ». Dans *Reality, Representation and Projection*, dirs. John Haldane et Crispin Wright, 15-37. Oxford : Oxford University Press, 1993.
- Haldane, John. « Brentano's Problem ». *Grazer Philosophische Studien* 35, n° 1 (1989) : 1-32.
- Hamlyn, David W. *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*. 1^e édition. Londres : Routledge, 1961.
- Hartman, Peter John. « Durand of St. Pourçain and Thomas Aquinas on Representation ». *History of Philosophy Quarterly* 30, n° 1 (2013) : 19-34.
- Herreira, Max. « Understanding Similitudes in Aquinas with the Help of Avicenna and Averroes ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005) : 4-17.
- Hochschild, Joshua P. « Does Mental Language Imply Mental Representationalism? The Case of Aquinas's *Verbum Mentis* ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4 (2011) : 17-24.
- Hoffman, Paul. « Direct Realism, Intentionality and the Objective Beings of Ideas ». *Pacific Philosophical Quarterly* 83, n° 2 (2002) : 163-79.
- Iribarren, Isabel. « Durand of St. Pourçain ». Dans *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, 2^e édition, sous la direction de Henrik Lagerlund, 473-476. Dordrecht : Springer, 2020.
- Kenny, Anthony. *Aquinas on Mind*. Londres et New York : Routledge, 1993.

Kenny, Anthony. « Aquinas : Intentionality ». Dans *Philosophy through Its Past*, sous la direction de Ted Honderich, 78-96. New York : Penguin Books, 1984.

Kenny, Anthony. *Aquinas*. New York : Past Masters, 1980.

Kenny, Anthony. « Intellect and Imagination in Aquinas ». Dans *Aquinas : A Collection of Critical Essays*, sous la direction de Anthony Kenny, 273-96. Garden City, New York : Anchor Books, 1969.

King, Peter. « Rethinking Representation in the Middle Ages: A Vade-Mecum to Medieval Theories of Representation ». Dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, sous la direction de Henrik Lagerlund, 81-101. Londres et New York : Routledge, 2016.

Klima, Gyula. « Mental Representations and Concepts in Medieval Philosophy ». Dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, sous la direction de Gyula Klima, 323-38. New York : Fordham University Press, 2015.

Klima, Gyula. « Demon Skepticism and Concept Identity in a Nominalist vs. a Realist Framework ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 83-94.

Klima, Gyula. « Demon Skepticism and Non-veridical Concepts ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 117-126.

Klima, Gyula. « Tradition and Innovation in Medieval Theories of Mental Representation ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 4 (2011) : 7-16.

Klima, Gyula. « The Anti-Skepticism of John Buridan and Thomas Aquinas : Putting Skeptics in Their Place vs. Stopping Them in Their Tracks ». Dans *Rethinking the History of*

- Skepticism : The Missing Medieval Background*, sous la direction de Henrik Lagerlund, 143-66. Leiden : Brill, 2010.
- Klima, Gyula. « Intentional Transfer in Averroes, Indifference of Nature in Avicenna, and the Representationalism of Aquinas. Comments on Max Herrera and Richard Taylor ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 5 (2005) : 33-37.
- Kretzmann, Norman. « Philosophy of Mind ». Dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, sous la direction de Norman Kretzmann et Eleonore Stump, 128-59. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Kretzmann, Norman. « Infallibility, Error, and Ignorance ». *Canadian Journal of Philosophy* 21, n° 1(1991) : 159-194.
- Lagerlund, Henrik. « The Terminological and Conceptual Origins of Representation in the Soul in Late Ancient and Medieval Philosophy ». Dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, sous la direction de Henrik Lagerlund, 11-32. Londres et New York : Routledge, 2016.
- Lagerlund, Henrik. « Introduction ». Dans *Rethinking the History of Skepticism: The Missing Medieval Background*, sous la direction de Henrik Lagerlund, 1-28. Leiden : Brill, 2010.
- Levinas, Emmanuel. « La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl ». Thèse de Doctorat. Université de Strasbourg, 1930.
- Libera, Alain de. *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris : Seuil, 1996.
- Lisska, Anthony J. *Aquinas's Theory of Perception : An Analytic Reconstruction*. Oxford : Oxford University Press, 2016.

- Lonergan, Bernard J. *Verbum : Word and Idea in Aquinas*. Notre Dame : Notre Dame University Press, 1967. (Traduction française : Lonergan, Bernard J. *La notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchesne, 1966.)
- MacDonald, Scott. « Theory of Knowledge ». Dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, sous la direction de Norman Kretzmann et Eleonore Stump, 160-195. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Maritain, Jacques. *Distinguer pour unir; ou, Les degrés du savoir*. 8^e édition. Paris : Desclée de Brouwer, 1963.
- Marschall, John. « The Causation of Knowledge in the Philosophy of Peter John Olivi, O.F.M. ». *Franciscan Studies* 16, n° 4 (1956) : 313-318.
- Michon, Cyrille. « Les représentations rendent-elles indirecte la connaissance des choses ? ». Dans *Langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, sous la direction de Joël Biard, 45-60. Louvain/Paris : Éditions Peeters, 2009.
- Michon, Cyrille. « Occam redivivus : Claude Panaccio, *Les mots, les concepts et les choses (la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui)*, Paris-Montréal, Bellarmin-Vrin (collection « Analytiques » 3), 1992, 288 pages ». *Philosophiques* 21, n° 2 (1994) : 577-597.
- Moreau, Joseph. *De la connaissance selon saint Thomas d'Aquin*. Paris : Beauchesne, 1976.
- Normore, Calvin. « Externalism, Singular Thought and Nominalist Ontology ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 137-147.
- O'Callaghan, John Paul. *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2003.

- O'Callaghan, John Paul. « *Verbum Mentis*: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas ? ». *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74, (2000) : 103-119.
- Owens, Joseph. « Aristotle and Aquinas ». Dans *The Cambridge Companion to Aquinas*, sous la direction de Norman Kretzmann et Eleonore Stump, 38-59. Cambridge : Cambridge University Press, 1993.
- Owen, Joseph. *Cognition : An Epistemological Inquiry*. Houston, Texas : Centre for Thomistic Studies, 1992.
- Owens, Joseph. « Aristotle and Aquinas on Cognition ». *Canadian Journal of Philosophy* 21, (1991) : 103-23.
- Panaccio, Claude. « Le nominalisme d'Ockham ». *Laval théologique et philosophique* 76, n° 2 (2021) : 185-196.
- Panaccio, Claude. « Note sur le statut des concepts dans les Questions d'Ockham sur la Physique d'Aristote ». *Laval théologique et philosophique* 76, n° 2(2020) : 307-310.
- Panaccio, Claude. « Mental Representation ». Dans *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Volume 1, 2^e édition, sous la direction de Robert Pasnau et Christina Van Dyke, 346–56. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Panaccio, Claude. « Late Medieval Nominalism and Non-Veridical Concepts ». *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 9 (2011) : 95-115.
- Panaccio, Claude. *Ockham on Concepts*. Ashgate : Aldershot, 2004.
- Panaccio, Claude. « Aquinas on Intellectual Representation ». Dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, sous la direction de Dominik Perler, 185-201. Leiden : Brill, 2001.

- Panaccio, Claude. « Guillaume d'Occam et la sémantique des concepts. Réponses à Elizabeth Karger et à Cyrille Michon ». *Philosophiques* 21, n° 2 (1994) : 599-605.
- Panaccio, Claude. *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Analytiques 3. Paris : Vrin, 1992.
- Panaccio, Claude. « From Mental Word to Mental Language ». *Philosophical Topics/Medieval Philosophy* 20, n° 2 (1992) : 125-147.
- Pasnau, Robert. « Abstract Truth in Thomas Aquinas ». Dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, sous la direction de Henrik Lagerlund, 33-61. Londres et New York : Routledge, 2016.
- Pasnau, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*. Cambridge : Cambridge Press University, 2002.
- Pasnau, Robert. *Theories of Cognition in Late Middle Ages*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- Pasnau, Robert. « Petris Iohannis Olivi : Tractatus de Verbo ». *Franciscan Studies* 53 (1993) : 121-133.
- Peifer, John F. *The mystery of knowledge*. Albany, New York : Magi Books, 1964.
Antérieurement publié sous le titre *The Concept in Thomism*. New York : Bookman Associates Inc., 1952.
- Perler, Dominik. « Essentialism and Direct Realism: Some Late Medieval Perspectives ». *Topoi* 19, n° 2 (2000) : 111-22.
- Perler, Dominik. « Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over Intelligible Species ». *Vivarium* 34 (1996) : 231-53.

Piché, David. « La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin ».

Dans *Philosophies de la connaissance*, sous la direction de Robert Nadeau, 69-87.

Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 2016.

Pierre de Jean Olivi. « The Mental Word ». Dans *The Cambridge Translations of Medieval*

Philosophical Texts. Volume 3. Mind and Knowledge. Traduit par Robert Pasnau, 136-

151. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Pierre de Jean Olivi. *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, question 72. Traduit par

Robert Pasnau, en annexe de sa thèse de doctorat de 1994 à Cornell University. Légères

modifications apportées en 2013.

Pini, Giorgio. « Two Models of Thinking: Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent

Thoughts ». Dans *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval*

Philosophy, sous la direction de Gyula Klima, 81-103. New York : Fordham University

Press, 2015.

Putallaz, François-Xavier. « Peter Olivi ». Dans *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*,

sous la direction de Jorge J. E. Gracia et Timothy N. Noone, 516-23. Oxford : Blackwell

Publishing Ltd, 2005.

Putallaz, François-Xavier. *La connaissance de soi au XIII^e siècle : de Mathieu d'Aquasparta à*

Thierry de Freiberg. Paris : Vrin, 1991.

Rombeiro, Michael. « Intelligible Species in Some Late Thirteenth-Century Theories of

Cognition ». Thèse de Doctorat. The Catholic University of America, 2005.

<https://www.proquest.com/dissertations-theses/intelligible-species-some-late-thirteenth-century/docview/305013482/se-2>.

Rousselot, Pierre. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Paris : Beauchesne, 1924.

- Rubini, Paolo. « The Function of the Intellect. Intentionality and Representationalism ». Dans *Philosophy of Mind in the Late Middle Ages and Renaissance. The History of the Philosophy of Mind*. Volume 3, sous la direction de Stephan Schmid, 101-124. Londres : Routledge, 2018.
- Simonin, Henri-Dominique. « L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection ». *Angelicum* 7, n° 2 (1930) : 218-48.
- Simonin, Henri-Dominique. « La notion d'“*intentio*” dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin ». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 19, n° 3 (1930) : 445-63.
- Solère, Jean-Luc. « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin ». *Philosophie* 24 (1989) : 13-36.
- Spruit, Leen. *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Volume 1. Classical Roots and Medieval Discussions. Leiden : Brill, 1994.
- Stump, Eleonore. *Aquinas*. Londres et New York : Routledge, 2003.
- Stump, Eleonore. « The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species ». Dans *The Cambridge Companion to Ockham*, sous la direction de Paul Vincent Spade, 168-203. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Stump, Eleonore. « Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition ». *Revue internationale de philosophie* 52, n° 2 (1998) : 287-307.
- Stump, Eleonore. « Aquinas on the Foundations of Knowledge ». *Canadian Journal of Philosophy* 21, n° 1 (1991) : 125-58.
- Tachau, Katherine H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics*, 1250-1345. Leiden : Brill, 1988.

- Tachau, Katherine et Concetta Luna. « Walter Chatton on Sensible and Intelligible Species ». *Rivista di Storia della Filosofia* 40, n° 4 (1984-85) : 711-748.
- Tellkamp, Alejandro J. « *Vis Aestimativa* and *Vis Cogitativa* in Thomas Aquinas's *Commentary on the Sentences* ». *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 76, n° 4 (2012) : 611-40.
- Torrell, Jean-Pierre. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. 3^e édition. Paris / Fribourg : Cerf / Éditions Universitaires, 2008.
- Tweedale, Martin. « Representation in Scholastic Epistemology ». Dans *Representation and Objects of Thought in Medieval Philosophy*, sous la direction de Henrik Lagerlund, 63-79. Londres et New York : Routledge, 2016.
- Tweedale, Martin. « Mental Representations in Later Medieval Scholasticism ». Dans *Historical Foundations of Cognitive Science*, sous la direction de J.C. Smith, 35-51. Dordrecht : Kluwer, 1990.
- Wéber, Edouard-Henri. « Verbum ». Dans *Encyclopédie philosophique universelle*. Les notions philosophiques. Volume 2, sous la direction de Sylvain Auroux, 2709-2711. Paris : PUF, 1990.
- Wéber, Edouard-Henri. *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*. Paris : Vrin, 1970.

Encyclopédie

« Réalisme épistémologique ». Dans *Encyclopédie Française*. Consulté le 20 mars 2024.

https://www.encyclopedia.fr/definition/R%C3%A9alisme_%C3%A9pist%C3%A9mologique.

« Representationism ». Dans *Encyclopaedia Britannica*. Consulté le 20 mars 2024.

<https://www.britannica.com/topic/representationism>.