

L.J.C. et M.I.

L ' O B J E T D E L ' I N T E L L I G E N C E

S K L O N

S C O T E T S A I N T T H O M A S .

[A. A. C. , date.]



Jean Laperrière, O.M.I.,
Scolasticat St-Joseph,
Ottawa.

UMI Number: DC54017

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform DC54017
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

I N T R O D U C T I O N .

Il n'est peut-être pas, dans toute l'histoire de l'évolution de la pensée philosophique, une phase qui mérite davantage notre attention que la période dite "la scolastique."

Nous ne nions pas que l'époque présocratique et socratique ne doivent garder pour le philosophe une place importante, car, il faut bien le reconnaître, c'est grâce à leurs efforts et à leurs tentatives d'explications, aux erreurs mêmes d'un Démocrite, d'un Anaxagore, d'un Socrate ou d'un Platon que nous devons Aristote, de qui, encore aujourd'hui, nous empruntons largement.

Nous voudrions encore moins méconnaître l'âge patristique, au cours duquel nos Pères dans la foi tentèrent, contre les erreurs, l'explication et la défense des vérités de notre foi, se mettant sur le même pied que leurs adversaires, c'est-à-dire, sur le plan philosophique. Un Pseudo-Denys, un Tertullien, et surtout, un saint Augustin, sont des noms qu'on ne saurait oublier.

Mais de tous les courants d'idées qui traversent l'histoire de la pensée, celui de la scolastique, à son apogée, doit être considéré et demeurera, semble-t-il, comme la source la plus pure et la plus nourrissante de l'intelligence humaine. Les siècles qui précèdent n'élaborent qu'un travail de préparation, nécessaire et énorme; ceux qui suivent ne font que démolir ou substituer d'autres synthèses ou d'autres systèmes, qui, pour plus compliqués, n'en demeurent pas moins inférieurs et insuffisants.

C'est donc à l'âge scolastique que nous nous arrêterons. N'ayant aucunement l'intention d'en connaître les influences, soit helléniques, soit arabes ou juives, ni d'en faire l'his-

toire proprement dite; nous passons sous silence le développement de la science philosophique de cette époque, pour nous arrêter à l'étude d'un système particulier, ou plutôt d'un exposé comparatif de deux systèmes.

En raison des difficultés nombreuses, parfois même des oppositions qui se présentent, sur des points divers, au cours de l'étude de ces doctrines, et pour une meilleure intelligence de notre doctrine thomiste, nous avons cru devoir nous arrêter à ces deux grands noms que l'histoire retient encore dans ses annales et qu'elle se plaît à souligner fortement au passage, à savoir, saint Thomas et Duns Scot.

Les divergences de doctrines entre les deux docteurs, on le sait, sont multiples, soit en théologie, soit surtout en philosophie. C'est pourquoi nous ne prétendons pas non plus en rechercher les causes, soit dans une conception différente, soit dans une méthode d'exposition fort embrouillée.

Plusieurs problèmes d'ordre purement philosophique, auraient pu, et avec intérêt, capter notre attention, v.g. les attributs divins, l'immortalité de l'âme, et surtout la fameuse distinction "formelle *ex natura rei*," mais le problème du connaître nous attirait davantage.

Le présent travail voudrait donc connaître d'une façon plus parfaite la pensée de saint Thomas et de Duns Scot au sujet de l'objet de l'intelligence. Nous précisons davantage et nous parlons d'intelligence créée, considérée à l'état d'union. Tout le pourquoi de ce travail est donc de répondre à cette question: "Quel est l'objet propre de l'entendement considéré à l'état d'union?"

Nous divisons le travail comme suit: dans les chapitres I et III, nous exposons respectivement et la pensée du Docteur Angélique et celle du Docteur Subtil, sur la question; puis, dans les chapitres II et IV, nous énonçons les difficultés qui se présentent chez les deux auteurs, en considérant la doctrine de l'adversaire, après quoi nous tentons de les réfuter ou de les expliquer, selon la mentalité thomiste.

CHAPITRE PREMIER.

L'objet de l'intelligence selon saint Thomas.

L'homme, nous dit la philosophie, n'est pas une matière quelconque, ni même uniquement un corps animé, mais un sujet pouvant, grâce à la merveilleuse organisation de ses facultés et de tout son être, devenir en quelque sorte toute chose. Il a certes en lui la puissance de percevoir, de toucher ce qui l'environne, ce en quoi il ne diffère pas des brutes; mais à lui est conférée la puissance, non plus cette fois de prendre contact avec le monde extérieur, d'une façon fort imparfaite, n'atteignant cet univers que par l'écorce, mais de devenir cette autre chose, de le prendre en sa possession, ce monde, de le faire sien, d'en absorber la forme pour la saisir et la connaître dans son intime, pour en épuiser la quiddité.

Mais, selon le principe fondamental, qu'il ne faut jamais perdre de vue, à savoir que l'agir suit la nature de l'être, "agere sequitur esse", il s'ensuit que quelque puissante que soit notre faculté supérieure de perception, il n'en demeure pas moins vrai pourtant que toutes ces choses que l'intellect peut faire siennes, n'y prennent pas place indistinctement, sans un ordre bien en harmonie et en rapport avec la nature, les conditions, les divers états, les relations différentes dans lesquelles de toute nécessité l'intellect doit fonctionner.

Afin de bien saisir comment saint Thomas a su sauvegarder toutes ces conditions, exprimons d'abord, très brièvement, la pensée du Maître concernant l'objet de l'intelligence considérée simplement comme faculté spirituelle et immatérielle, conséquemment comme faisant opposition aux autres facultés d'ordre sensible, puis, nous livrerons ensuite

en apportant maints textes à l'appui, la pensée exacte du Docteur Angélique concernant cette fois l'objet de l'intelligence, non plus comme faculté de perception "in genere" ou de l'intelligence "en soi", mais comme puissance d'une âme informant un corps de matière, par conséquent soumise aux lois de la matière, ou plutôt à ses conditions, dont elle ne saurait totalement faire abstraction, état sur lequel il nous faut insister, puisque c'est le sujet qui nous occupe; cet état, le langage scolastique l'a fixé dans cette formule: "intellectus in statu unionis."

En d'autres termes, nous exprimerons la pensée de saint Thomas au sujet de l'objet adéquat, d'une part, et formel, d'autre part, de notre intelligence.

Objet adéquat.

L'intelligence, spirituelle et immatérielle par nature, donc d'une capacité indéfinie, doit pouvoir atteindre comme objet de son opération quelque chose qui lui soit proportionné, car, selon l'axiome, quid quid recipitur ad modum recipientis recipitur". Or, saint Thomas ne sait trouver rien de mieux, de plus digne, de plus élevé, la proportion avec la faculté étant sauve, que de donner à l'intellect humain, comme à n'importe quel autre intellect, fût-il celui de Dieu, ~~la notion~~ ^{l'être} comme objet, comme seule pouvant satisfaire son activité, son pouvoir total et complet d'appréhension. Et ainsi saint Thomas dira: "Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri" (1).

Ailleurs, il dira encore: "Ergo dācendum quod objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum" (2).

(1) 1,79,7.

(2) 1,87,3,1m.

"Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est universale"(1).

Cette notion d'être, on le sait, n'est en somme que la notion la plus générale, la plus universelle que nous puissions imaginer; elle transcende tout, elle enveloppe tout, et de toute chose on peut dire que c'est de l'être; conséquemment, on ne doit pas s'étonner de trouver sous la plume de saint Thomas ces expressions de quiddité universelle ou nécessaire, ou d'être universel, ou d'être tout court, ayant cependant le sens d'universel; tous ces termes ne signifient que l'être ou l' "ens".

Le Père Gardeil exprime ainsi le contenu de ce que nous appelons "objet adéquat". "L'intelligence a pour objet le réel, sous son aspect le plus général ou le plus indéterminé, l'être. Cette indétermination, bien loin d'éviter la réalité comme telle, nous la présente à son plus haut point d'actualité et de réalisation. Tout ce qui est, est de l'être, rien n'est que par l'être. L'être universel n'est dépouillé de toutes les déterminations des choses que parce qu'il les contient toutes dans sa puissante virtualité. D'emblée, l'intelligence se fixe en lui, par l'effet d'une destination originelle. Elle traite avec la totalité des choses, sous l'aspect ramassé de l'être, d'égal à égal. Son activité consiste à détailler ce qu'elle possède dès sa première démarche." (2)

Mais laissons de côté ce qui dans la question traitée ne nous concerne pas directement, puisque nous cherchons à connaître l'objet de notre intelligence à l'état d'union.

(1) 1,105,4.

(2) *Revue Thomiste*, 1903. p. 636.

Objet formel.

Pour nous, en effet, le problème est de connaître précisément ce qu'est la doctrine du Docteur Angélique concernant l'objet de notre entendement comme faculté d'une âme informant actuellement telle matière déterminée.

S'agit-il de manifester l'opinion de saint Thomas, nous n'avons que l'embaras du choix: nombreux sont les textes qui peuvent être apportés, et tous expriment clairement la pensée du Docteur.

"Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia vel quae per huiusmodi cognosci possunt" (1).

Dans la Somme théologique encore, alors qu'il est à classifier pour ainsi dire par ordre ascendant les différentes intelligences, il nous dit: "Est alius intellectus scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano est huiusmodi objectum"(2). Et ailleurs: "Respondeo dicendum quod intellectus nostri objectum secundum praesentem statum unionis est quidditas rei materialis quam a phantasmatis abstrahit"(3).

Déjà si on le remarque bien, apparaît dans ce dernier texte un nouvel élément, i.e. l'abstraction exigée pour pouvoir atteindre véritablement l'essence des choses, et parce qu'abstraction, départ des sens aussi pour la connaissance, point sur lequel nous aurons à revenir bientôt. En tout cela, saint Thomas ne fait que marcher sur les traces du grand Aristote, qui avait dit dans le "De Anima": "Quod intellectus in-

(1) 1,12,11,

(2) 1,87,3.

(3) 1,85,8.

telligit est quidditas, quae est in rebus"(1) ou cet autre plus précis peut-être, quoique sous une formule plus ambiguë pour des esprits non initiés à une telle terminologie: "Quod quid est primum objectum intellectus"(2)

Nous ~~N~~avons apporté, comme on a pu le constater, uniquement des textes tirés de la Somme, quoique dans les ouvrages divers de saint Thomas, on y rencontre à maintes reprises la même doctrine. Qu'il nous suffise seulement d'apporter deux autres textes comme confirmatur à ceux déjà énoncés. Ainsi le "De Veritate" nous dit: "objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem"(3).

Dans "Boetium de Trinitate", expliquant les divers modes par lesquels et les choses matérielles et les spirituelles, saint Thomas nous dit encore: "Ad hoc autem quod de re aliqua sciamus quid est, oportet quod intellectus noster feratur in insius rei quidditatem vel essentiam vel immediate vel mediantibus aliquibus quae sufficienter ejus quidditatem demonstrant...Et sic immediate potest intellectus concipere quidditatem rei sensibilis, non autem alicujus rei intellectuales."(4)

Ces textes illustrent plus que suffisamment la pensée exacte de saint Thomas en ce qui regarde notre sujet. C'est donc là une doctrine claire, que ses fidèles disciples suivront pas à pas; mais ce ne sont là; aurions-nous la tentation de dire, que des affirmations purement gratuites, que le philosophe ne saurait prendre pour siennes tant qu'elles ne seront pas appuyées sur des preuves véritables, basées non pas sur la pure invention de notre imagination, mais sur la réalité objective des choses, qui donneront ainsi raison de ces affirmations.

(1) De Anima, lib.III, lect.VIII.

(2) De Anima, *lib. III, lect. V.*

(3) De Ver., 10, 4, 1m.

(4) B. de Trin., *1, 3.*

C'est ce que nous nous proposons de faire en une seconde partie.

Preuves:-

Ratione unionis corporis et animae.

Il est un principe fondamental en philosophie thomiste qu'il ne nous est pas permis d'ignorer et pour le moment de passer sous silence, principe qui, d'ailleurs, trouve application en plusieurs autres endroits. Nous voulons parler du fameux axiome: "l'inférieur est pour le supérieur, et non vice-versa". Cela signifie que là où se fait la rencontre de deux êtres de natures diverses, ou même fussent-ils seulement de degrés différent devant agir comme principes d'opération, mais comme principes subordonnés, l'un doit se dire en fonction de l'autre, l'inférieur en fonction du supérieur; l'inférieur en regard du supérieur doit jouer un rôle secondaire, demeurer au second plan de telle sorte que toujours le supérieur puisse véritablement jouer le rôle et occuper la place qui de droit lui revient en raison de sa nature, ou de sa supériorité, fût-elle accidentelle, i.e. rôle de domination, d'information à l'égard de son subordonné et auxiliaire.

Or, quand il s'agit du composé humain, le principe doit s'appliquer dans toute sa rigidité. L'âme et le corps, considérés tous deux comme parties composantes, forment un tout unique, ou un tout "per se". L'âme, parce que d'une nature spirituelle, donc supérieure, devra jouer le rôle prédominant dans ce tout "per se".

Cette union n'est pas une superposition pure et simple comme le serait celle du cheval et de son cavalier, car d'une union telle point de nature une, point de principe un, conséquemment l'opération une ne saurait non plus résulter, parce qu'on est en face de deux natures complètes, qui, diverses dans leur essence, le seront aussi dans leur agir:

"Agere sequitur esse".

Au contraire, comme nous le disions plus haut, l'âme et le corps ne forment qu'un tout "per se", i.e. les deux parties composantes n'étant pas par elles-mêmes déjà des natures complètes; même l'âme qui "ratione substantiae" est dite complète, ne l'est pourtant pas "ratione speciei" parce que de sa nature, elle exige l'union au corps pour devenir principe complet et unique d'opération, demeure incomplète tant qu'elle n'est pas incarnée dans une matière à qui elle dit relation pour l'informer. Le corps, partie inférieure servant de matière, est dominé et informé par l'âme, partie supérieure dont il devient le sujet.

Cette union aussi intime doit être en même temps un secours mutuel, il va de soi, puisque tous deux opèrent désormais pour une même fin, l'un offrant à l'autre ses services, tandis que celui-ci, les faisant siennes, élève ces opérations à son niveau pour les ennoblir.

Ce qui vaut quant aux éléments constitutifs du composé humain, vaut aussi dans le complexe problème du connaître.

L'homme, en tant qu'animal, jouit déjà de facultés capables de saisir, de s'approprier et de connaître autre chose que lui-même; comme nature raisonnable, il possède en plus un pouvoir d'une supériorité infiniment plus élevé et plus noble, pouvant saisir, non plus seulement ces qualités sensibles dont est recouvert le monde qui nous environne, et qui sont l'objet des puissances sensibles, mais de saisir l'essence, la nature même de l'objet, ce qui fait d'une chose telle chose plutôt que telle autre.

Or, ces deux facultés, ou plutôt ces deux systèmes, pourrait-on dire, se trouvent réunis en un même sujet, à la fois animal et raisonnable. Il ne nous est donc pas permis, en raison même du principe énoncé dès le début, de faire scission entre ces deux principes de connaissance,

agissant séparément dans leur ordre propre à chacun, suivant deux lignes parallèles sans ~~jamais~~ ^{pois} de rencontre, encore moins de coopération. "L'inférieur est pour le supérieur," disions-nous; la matière se dit en fonction de la forme, le corps en fonction de l'âme, enfin la connaissance sensible doit se dire en fonction de la connaissance intellectuelle. On le voit, tout ceci s'enchaîne, se tient, se déduit logiquement ou plutôt tout ceci n'est qu'une diversité d'applications d'un unique et même principe.

Dans un des textes cités plus haut: "Respondeo dicendum quod intellectus nostri objectum secundum praesentem statum unionis est quidditas rei materialis quam a phantasmatis abstrahit", (1) saint Thomas tient compte de l'état présent, dans lequel l'homme doit nécessairement vivre et agir, et du même coup, dans la seconde partie, exprime en son langage, cette connexion qui doit exister et qui existe de fait entre connaissance sensible et intellectuelle. Déjà Aristote, bien avant saint Thomas, avait exprimé cette vérité: "Nihil est in intellectu, quod non prius non fuerit in sensu." ✓ *ubi? - - -*

Voulons-nous des preuves de cette connexion nécessaire? L'expérience quotidienne peut en fournir "et amplius." Nous citons le texte de saint Thomas apportant le témoignage de cette expérience commune. "Hoc quilibet in seipso experiri potest quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando volumus facere alium aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum." Aussi conclut-il justement: "Impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjun-

(1)1,85,8.

gitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata". (1).

Un autre texte, non plus cette fois, dans l'ordre de l'expérience, nous conduira à une même conclusion. "Anima autem intellectiva, secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus visibilibus per viam sensus" (2).

Lorsque nous parlons de la connaissance sensible comme préambule nécessaire à l'acte de l'intelligence, nous n'entendons pas dire que la simple sensation suffise et que l'objet senti soit ainsi présenté d'une façon aussi "brute" dirions-nous, à notre intellect; non pas, mais entre en jeu tout un sensiblement d'opérations qui contribuent à rendre l'objet apte, i.e. intelligible en acte premier, opérations des sens internes, surtout du phantasme et de l'intellect agent. Aussi, c'est en ce sens que nous parlons de connexion nécessaire entre sensible et intellectuel, ou bien la nécessité de la connaissance sensible comme point de départ. "Et ideo, necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata".

Nous n'entendons pas dire cependant que les sens sont par eux-mêmes, causes complètes et totales de notre connaissance intellectuelle, comme le voudrait l'empirisme; mais les sens sont causes dispositives, ~~en~~ autant qu'ils apportent à la puissance la matière nécessaire, de laquelle l'intellect-agent saisira, épurera pour la présenter ensuite à l'intellect possible cette quiddité, cette nature

(1) 1,84,7.

(2) 1,76,5.

qui se cache sous les accidents: "Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognition ultra sensitivam se extendit". (1).

Tout ce qui précède prouve suffisamment, croyons-nous, cette unité réelle qui existe entre les différentes parties de l'homme, et par voie de conséquence, la relation nécessaire qui doit aussi caractériser les diverses opérations de cette nature.

Si la connaissance sensible soit se dire en relation de la connaissance intellectuelle, on ne pourra logiquement attribuer à notre intellect un objet tout à fait en dehors de la portée des sens. Or seule la quiddité des choses sensibles peut à la fois remplir les deux conditions, i.e. cette capacité de notre intellect à saisir les essences, et cette subordination nécessaire des sens à la raison.

Ratione Proportionis:

La démonstration précédente, ce nous semble, prouve déjà cette nécessité d'imposer un tel objet à notre entendement. Néanmoins on peut aller plus avant et trouver en ce qui constitue véritablement la connaissance, une raison tout aussi probante.

Connaître, disions-nous au chapitre précédent, c'est devenir l'autre en tant qu'autre tout en conservant sa forme propre. Pour devenir l'autre, il faut réception, s'il y a réception, il faut aussi assimilation.

Or si une assimilation est exigée, on ne saurait nier qu'il faut d'abord similitude, tout au moins une certaine proportion afin que puisse s'effectuer cette union. "Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis". La matière ou l'objet reçu prend nécessairement la forme du récipiendaire.

(1) 1,84,6,3m.

Or dans la question qui nous retient, nous avons d'une part l'intellect, faculté spirituelle et immatérielle, qui doit recevoir; et d'autre part, il nous faut trouver un objet qui lui est proportionné, afin qu'il puisse se l'assimiler et le faire sien. "Modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis" (1).

Peut-être, non sans raison, serions-nous tentés d'apporter les substances immatérielles comme objet propre. Saint Thomas, sous forme d'objection, formule ainsi la même idée: "Ea quae sunt secundum se maxime intelligibilia, sunt etiam maxime intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sunt intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo a materia: manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiae quae secundum suam naturam sunt immateriales" (2).

Suit aussitôt la réponse: "dicendum, quod requiritur aliqua proportio obiecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et ... Unde quod excellentia sensibilia non capiuntur a sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiae immateriales sunt improportionatae intellectui nostro secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi" (3).

Où donc tourner les yeux, la conclusion semblait pourtant favorable; mais une précision manquait; l'intellect est une faculté spirituelle, disions-nous, mais ce qu'il importe de noter pour le moment, une faculté existant et opérant dans la matière; et voilà que le problème n'est plus ce qu'il était. Il ne suffit plus de parler d'intellect simplement, mais d'intellect opérant dans la matière.

(1) 1, 12, 11.

(2) 1. 88, 1, 3m

(3) ibidem.

D'où il résulte, que si d'une part, nous maintenons l'application de nos principes énoncés plus haut, il nous faudra, d'autre part, que l'objet soit proportionné à la capacité de notre intellect considéré dans tel état particulier.

Saint Thomas dans la citation suivante, nous indiquera déjà, ce que doit être cet objet. "Anima autem nostra, quamdiu in hoc vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per hujusmodi cognosci possunt" (1).

D'une façon plus explicite il dira: "Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitae sit in cognoscente, quasi quaedam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum praesentis vitae est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatis abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales" (2).

Et voilà pourquoi on doit donner à l'intelligence humaine, considérée à l'état d'union, la quiddité des choses sensibles, comme objet propre. Cette nécessité lui vient de la nature même de la connaissance qui requiert identification du connaissant et du connu, donc aussi assimilation et proportion.

Comme conclusion du présent chapitre, on doit donc avouer qu'il est bien selon la doctrine du Docteur Angélique d'affirmer que l'objet propre de l'intelligence humaine, est la quiddité des choses sensibles; et cela en raison de l'unité qui doit exister dans le composé humain et en raison aussi de la nature et des exigences de la connaissance comme nous venons de le voir.

(1) 1, 12, 11.

(2) 1, 88, 1, 2m.

CHAPITRE DEUXIEME.

Scot en regard de Saint Thomas.

Comme on le voit, Saint Thomas d'un pas ferme et avec une logique sûre, affirme, preuves à l'appui, que notre intellect doit avant tout se porter sur la quiddité des choses sensibles, comme objet propre. Notre Docteur Subtil n'entend pas pourtant les choses ainsi. Scot, en effet, reprit la question, l'examina, la retourna sur toutes ses faces et tenta de réduire au second plan, pour ne pas dire l'anéantir complètement l'opinion de son devancier, en la sapant par sa base.

Avant d'exposer ce que Scot pose en vue d'expliquer notre problème, voyons un peu sa façon de voir et d'envisager la pensée de Saint Thomas.

Poser comme objet de notre entendement la quiddité des choses sensibles soulève pour Scot un monde de difficultés presque insurmontables, loin d'y adhérer de toutes les forces de son âme. Une foule d'objections se présentent à son esprit, objections qui l'empêchent d'y voir même la possibilité de soutenir une telle affirmation.

Voyons plutôt et examinons de près les difficultés apportées, puis ~~par~~ autant qu'il est en notre pouvoir, essayons d'y apporter une solution.

1. Connaissance des substances immatérielles.

Alors que Saint Thomas, comme nous l'avons vu plus haut, semble mépriser et dénigrer la nature humaine et diminuer la valeur de l'intelligence en lui attribuant comme objet la quiddité des choses sensibles; objet qui place l'homme juste un échelon au-dessus des brutes; Scot, lui se fait un souci constant de l'élever, de le ma-

gnifier à son plus haut point, en lui proposant un objet disproportionné, du moins c'est la pensée de Saint Thomas, et qui le rendrait pour ainsi dire, égal à Dieu lui-même.

Scot, faisant oeuvre de théologien, c'est ainsi qu'il l'entend quand il dit: "istud (opinio tenens primum objectum intellectus nostri esse quidditatem rei materialis) non potest sustineri a theologo" (1). Et pourquoi pas? "quia intellectus existens eadem potentia naturaliter cognoscit per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut potest secundum fidem de anima beata: potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub primo suo objecto" (2).

Que penser d'une telle objection? Faut-il conclure de cette apparente opposition, opposition de pensée des deux docteurs: ou bien sera-ce que Saint Thomas ne veut parler qu'en philosophe, alors que Scot appuie plutôt sur l'aspect théologique; ou bien doit-on poser un hiatus entre les deux sciences, philosophie et théologie?

Avant de pousser plus loin, essayons de préciser la pensée du Docteur Subtil. Que veut signifier ici l'auteur par "substance immatérielle"? Seraient-ce les natures angéliques? ou Dieu lui-même? s'agirait-il d'un terme général pour signifier tout cela à la fois, i.e. tout ce qui est d'un ordre supérieur à celui de la quiddité des choses sensibles?

Scot ne précise rien, le contexte seul peut nous servir de guide. L'expression "substance immatérielle" étant au singulier, semble exclure les natures angéliques. L'auteur aurait donc voulu plutôt signifier Dieu; dans son ensemble d'ailleurs, la citation ne semble viser que Dieu.

(1) Opus Ox. Lib.I, dist.3, q.3, art.1.

(2) idem.

De plus la même expression revient sous la plume de Duns Scot, quand il traite "ex professo" du mode de connaissance que nous pouvons avoir de Dieu. "Deus potest concipi naturaliter a nobis per se et quidditative" (1). Si l'on compare les deux textes, il y a similitude frappante, et une répétition presque mot pour mot.

Et le "sicut ^{h.ath.} potest secundum fidem de anima beata" n'a guère sa raison d'être ici, s'il ne s'agissait que des substances angéliques.

D'ailleurs l'objection qu'il apporte plus loin contre Saint Thomas, laisse entendre qu'il ne saurait s'agir que de Dieu et uniquement de Lui. Scot nie, en effet, à l'encontre de Saint Thomas, que notre faculté, même fortifiée par le "lumen gloriae", puisse atteindre les substances immatérielles: "per lumen gloriae ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales" (2) L'expression au pluriel est à souligner et à mettre en opposition au texte précédent.

Notre moine franciscain veut donc apporter en objection l'opinion de Saint Thomas. Or lorsque l'Aquinate parle "ex professo" de la connaissance que nous pouvons avoir des substances immatérielles, nulle part il n'est fait mention de cette lumière de gloire dont parle Scot.

Saint Thomas dira qu'il nous est impossible d'atteindre les substances immatérielles directement et parfaitement. D'où l'on peut déduire que chez Saint Thomas on rencontre plus d'un mode de connaissance. Lui-même mentionne trois modes divers, "aliquid tripliciter cognoscitur. Uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente; sicut si lux videatur in oculo. Alio modo per praesentiam suae simili-

(1) Opus Ox. Lib.I, dist.3, q.1 et 2, art.4.

(2) ibidem, art.1.

tudinis in potentia cognoscitiva; sicut lapis videtur ab oculo. *tertio modo.*
per hoc , quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab
ipsa re aliqua, in qua resultat; sicut videmus hominem in speculo"(1)

On ne saurait certes pas attribuer le premier mode en ce qui regarde la connaissance des substances immatérielles, car notre intellect dans l'ordre actuel des choses et tant que l'âme humaine vit unie au corps, est contrainte à abstraire les quiddités ou essences des choses corporelles qui ne peuvent être présentées directement à notre faculté. Quant au second mode, ce medium exigé n'est rien moins que le procédé usuel nécessaire pour toute perception intellectuelle, par lequel nous abstrayons des singuliers, les natures universelles: "intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium: unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus" (2).

L'auteur de la Somme signale donc bien la nécessité de quelque chose autre, mais remarquons-le bien, non seulement pour la connaissance des substances immatérielles; mais toute perception des quiddités exige une conversion "nisi convertendo se ad phantasma". C'est alors qu'intervient le rôle de l'intellect agent afin d'épurer de la matière la quiddité. "Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae facit intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem" (3).

Cette lumière abstractive est donc exigée pour

(1) 1,56,3.

(2) 1,88,1.

(3) 1,79,3.

toute connaissance intellectuelle et non seulement pour les natures supérieures qui ne seront atteintes qu'indirectement pour autant qu'elles seront perçues, moyennant ce retour au phantasme. Et parce que celui-ci en raison de sa nature ne peut représenter le spirituel, il résulte que notre connaissance de ces natures est imparfaite. "Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere". (1).

Il ressort donc de plus que les connaissances acquises sur le monde spirituel appartiennent au troisième mode du connaître, i.e. que nous les percevons par leur relation, ressemblance ou affinité quelconque avec les autres objets. Aussi notre connaissance n'est-elle que médiate, et plus ou moins parfaite en proportion de la plus ou moins grande relation que les choses sensibles ont avec le monde spirituel.

Jusqu'ici, comme on le voit, Saint Thomas n'exige aucunement cette lumière de gloire. Il n'en est question uniquement qu'à la I^a pars, qu. XII, où il expose notre mode de connaître Dieu. "Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superacrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux" (2).

Puisqu'il est maintenant manifeste qu'il ne saurait être question que de Dieu seul, peut-on jeter immédiatement le blâme sur Scot pour avoir soulevé semblable difficulté? Il ne semble pas.

(1) 1,88,2.

(2) 1,12,5.

En effet, n'est-il pas juste, comme chrétien, de voir dans la position de Saint Thomas un embarras et même un obstacle presque franchissable? Si Dieu est la fin dernière et ultime de tout être, à plus forte raison de ceux qu'il a appelés à devenir ses enfants, comment pourrait-on L'aimer, Le posséder et en jouir si on ne peut L'atteindre et Le connaître?

Et nous voilà devant une triple alternative: 1. ou bien Dieu n'est pas notre fin ultime; 2. ou bien nous ne pouvons pas le connaître, si cette seconde proposition est vraie, poser Dieu comme fin ultime, ou comme Bien pouvant pleinement et complètement satisfaire notre appétit, c'est un jeu, et n'a pas même sa raison d'être; 3. ou l'objet propre de notre intelligence n'est pas la quiddité des choses sensibles, puisque si nous pouvons atteindre Dieu et que par nature Il est séparé de la matière et dans son être et dans son agir, conséquemment n'entrant d'aucune façon sous cette rubrique de quiddité des choses sensibles.

Le cas semble des plus embarrassants. En effet, nier que Dieu soit l'unique objet, l'unique but auquel doivent tendre tous nos efforts, en un mot nier que Dieu soit le Bien Suprême qui mérite et puisse d'une façon adéquate satisfaire notre soif de posséder et de connaître, c'est encourir l'anathème de l'Eglise: "haec positio sustineri non potest cum sit haeretica".

L'homme, l'ouvrage le plus parfait que Dieu ait façonné de ses mains et déposé sur cette terre, au milieu de toutes les richesses qu'elle renferme, le créant à Son Image et à Ressemblance, i.e. intelligent et libre, n'est pas demeuré sans l'obligation de rendre à Son Créateur un tribut quelconque. Bien

plus, il exige que l'homme serve d'intermédiaire afin que la nature entière rende à Son Maître toute la gloire qui Lui est due; il veut que l'homme lui-même avec toutes ses puissances et facultés, retourne à son Principe qui est aussi sa Fin.

"In Ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est, ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit" (1).

Or le principe ultime de l'homme, la Cause première de l'humanité, c'est Dieu. Or notre Dieu est un Dieu jaloux qui ne souffre pas que les créatures cherchent en dehors de Lui. "Ego sum Principium et Finis".

L'homme en raison même de sa dignité et de sa supériorité, de la grandeur d'âme qui lui est pour ainsi dire naturelle, parce que doué d'un pouvoir d'opération qui de toute nécessité doit agir pour une fin qu'il connaît "omne agens agit propter finem", ne peut demeurer les yeux tournés vers la terre, parce que tout ce qu'elle renferme demeure beaucoup en deça de ce que sa volonté veut acquérir et posséder.

S'il semble bien évident que tout être et à plus forte raison l'homme doit regarder comme mobile de toutes ses actions Dieu, en qui repose sa Béatitude; l'évidence n'est peut-être pas aussi frappante si l'on se met à la recherche de la possibilité et du comment de cette possession de Dieu.

La question de la possibilité n'est pas du tout oiseuse si l'on considère quel abîme existe entre Dieu, Auteur, Créateur et Maître Souverain d'une part, et de l'autre l'homme avec toute son indignité et tout son néant; et la question prête flanc à plus de difficultés encore si l'on considère l'homme à l'état

(1) 1,12,1.

d'union, vivant ici-bas comme un voyageur.

L'homme peut-il, en effet, avec ses puissances de perception et d'amour parvenir jusqu'à Dieu et le Posséder? Si oui, quel Dieu atteindra-t-il, sera-ce le Dieu que toute intelligence peut atteindre par les forces purement naturelles de sa faculté, ou sera-ce le Dieu considéré comme auteur et créateur d'un ordre qui dépasse infiniment le précédent, où Dieu par sa grâce a élevé l'homme?

Or Scot, dans le texte cité plus haut, entend refuter Saint Thomas, en apportant un argument théologique; il ne saurait donc pas être question du Dieu tel que la raison laissée à ses propres forces peut atteindre, car le théologien cherche de Dieu la vie intime.

Et puisqu'il s'agit d'un ordre surnaturel, par conséquent dépassant les forces de nos facultés même les plus élevées, i.e. intelligence et volonté, il est hors de conteste que nous sommes impuissants à en parler d'une façon positive, percevant par conséquent ce qu'est vraiment cet ordre de choses en son essence; seule la révélation peut nous instruire et nous éclairer sur ce point. Si par nos propres forces nous pouvons concevoir qu'il existe au-dessus de l'ordre attingible par notre faculté, un autre ordre, c'est donc que nous pouvons en connaître au moins l'existence sans toutefois pouvoir l'atteindre dans son essence d'une façon parfaite et positive.

Cette vision de Dieu est de plus pour notre intelligence un terme nécessaire de notre soif quasi-insatiable de notre faculté à connaître l'ultime pourquoi des choses. "Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam cum intuetur effectum...

Si igitur intellectus rationalis creaturae non possit pertingere ad causam primam rerum, remanebit inane desiderium naturae" (1).

"Natura, nous dit Cajetan, non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit" (2). S'il en était autrement, "cet être se trouverait comme oscillant dans un état horrible, entre deux forces opposées, dont l'une le pousserait par la nature propre à cet être, et l'autre le retiendrait en lui refusant les moyens de se mouvoir; c'est-à-dire que Dieu commanderait l'impossible à cette créature" (3).

Et ce désir ne demeurera pas vain, loin delà, il sera comblé pleinement par la possession du Bien Suprême, l'Être Bon par excellence, Dieu Lui-même, pour ensuite en jouir éternellement. "Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde Deus solus voluntatem hominis implere potest... In Deo solo igitur beatitudo hominis consistit" (4).

D'autre part vouloir soutenir que Dieu soit pour nous objet nullement attingible n'est guère position plus stable. Saint Thomas repousse ainsi l'erreur de ceux qui ont osé affirmer l'impossibilité pour une intelligence créée d'atteindre Dieu, attestant la trop grande distance entre l'essence divine et la faculté créée.

(1) 1,12,1.

(2) 1,12,1.

(3) Zigliara, Oeuvres phil., T.I, ch.3, a.2 p.117.

(4) 1a2ae, 2,8.

Or l'on sait en bonne philosophie que tout être doit atteindre une perfection qui lui est propre, une perfection que lui-même, par les moyens à lui propres, se propose d'atteindre et que tout est mis en oeuvre afin de l'atteindre. Or pour l'obtenir, les dispositions ou facultés les plus élevées seront plus en moyen d'opérer ce travail, d'autant plus que le mot perfection dit par avance quelque chose de supérieur, de noble, etc...

Chez l'homme, l'intelligence est la faculté maîtresse. "Constat enim quod cujuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in quolibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cujuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistit" (1).

L'on sait, d'après la psychologie, que la noblesse des facultés se mesure à la dignité et à la supériorité de son ^{leur} objet. Or, où trouver, si ce n'est en Dieu, objet plus digne? Aussi Saint Thomas ajoute-t-il: "Si ergo creatura rationalis in sua perfectissima visione non perveniret ad videndum divinam essentiam, beatitudo ejus non esset ipse Deus, sed aliquid sub Deo, quod esse non potest, quia ultima perfectio cujuslibet rei est, quando pertingit ad suum principium... Unde oportet secundum fidem ut omnis creatura rationalis quae ad beatitudinem pervenit, Deum per essentiam videat" (2).

Par cette vision de l'essence divine, l'intelligence est au comble de ses désirs, rien plus ne lui manque; elle est entièrement satisfaite puisqu'elle connaît désormais la cause de

(1) De Verit. 8,1,0.

(2) ibidem.

toutes choses "ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum..." (1).

De plus, quelle est la raison de citer pour la morale, si Dieu n'est plus notre fin ultime, ou s'Il est inconnaissable par nos facultés créées? Quelle serait la norme qui déterminerait la valeur bonne ou mauvaise de nos actions humaines? D'où la moralité tirerait-elle son pouvoir directeur? De l'intelligence? Mais l'intelligence est-elle elle-même principe premier délimitant la moralité de nos actes? Impossible, puisque l'intelligence est elle aussi créée, donc limitée, donc soumise à un principe supérieur.

Ainsi se trouvent résolues les trois alternatives: Dieu doit et est vraiment fin ultime de tout être. Ce Dieu peut être atteint, connu et aimé véritablement quoique indirectement, imparfaitement parce que médiatement. Puis enfin, pour ce qui regarde l'objet de notre entendement, nous en avons dit suffisamment au chapitre précédent.

Comment donc sortir de cette impasse? Pour assez ambiguë que paraisse la situation, elle n'est pourtant pas sans issue. On ne saurait pas non plus accuser Saint Thomas d'un illogisme aussi marquant. S'il entend maintenir la même position pour les cas ci-dessus, ce n'est pas sans raison suffisante, ni sans y apporter les distinctions nécessaires.

Là où Saint Thomas se demande de quelle façon nous connaissons Dieu, il débute ainsi: "Respondeo dicendum quod impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essen-

(1) 1 2, 3, 8.

tiam Dei videat" (1).

Les mots "per sua naturalia" sont à souligner et semblent s'opposer franchement à l'expression de Scot, "intellectus... naturaliter cognoscit per se..." rencontrée plus haut.

Saint Thomas refuse donc à l'intelligence créée de parvenir à Dieu. Mais notons-le bien encore une fois par ses propres forces et ressources "per sua naturalia"; néanmoins il n'exclut pas que nous puissions l'atteindre de quelque façon. Dieu ne saurait être exclus d'une façon absolue de notre objet de connaître.

Mais pourquoi n'est-il pas attingible par nous, voyageurs, puisqu'il est intelligible pur? Dieu, sans doute aucun, est intelligible pur, mais tout n'est pas dit dans le complexe problème du connaître quand on a devant soi l'immatérialité parfaite, sans alliage aucun à la matière. Il faut assimilation, comme nous l'avons déjà dit; et pour avoir assimilation du connu et du connaissant, il doit exister entre les deux parties, une proportion.

Or qu'arrive-t-il quand l'homme s'avise de connaître Dieu? C'est que la proportion exigée fait défaut. D'un côté, Dieu, intelligible pur; de l'autre, faculté créée, immatérielle elle aussi sans doute, mais existant cependant dans la matière. Comment établir l'équilibre? Serait-ce par une similitude dont on ne saurait nier la nécessité dans le processus du connaître humain? Saint Thomas dira: "Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo, ex parte visivae potentiae, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte rei visae, quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri

(1) 1,12,4.

potest; quia, sicut dicit Dionysius: "Per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeae. Multo igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri" (1).

Le défaut n'est pas du côté de l'objet, mais bien de la puissance qui s'avère impuissante. Que faire? Recourir à une force, un moyen supérieur. "Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte potentiae visivae; scilicet lumen gloriae divinae confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur: In lumine tuo videbimus lumen" (2).

Ailleurs il dira: "quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est; sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum" (3).

Ce secours, cette confortation qui nous est gratuitement offerte est un habitus, une qualité qui vient prêter main forte à la puissance dont l'objet la dépasse; qualité surnaturelle, infusée dans l'intelligence pour l'élever et la proportionner.

Bien plus "ce lumen gloriae" nous rend en quelque sorte semblable à Dieu. "Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes i.e., Deo similes" (4), ou encore "Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit" (5).

La position occupée par Saint Thomas n'est plus discutabile, ce semble, après cet exposé. Dieu, parce que fin ultime proposée à l'homme, ne peut pas n'être ^{pas} atteint, mais ne saurait l'être

(1) 1,12,2. (2) ibidem. (3) 1,12,5,1m. (4) ibidem (5) 1,12,6.

"per sua naturalia" à l'encontre de Scot. Ce que celui-ci attribue à la faculté laissée à elle-même, Saint Thomas veut une lumière supérieure d'ordre surnaturel permettant la similitude requise.

2- Spécification des puissances par l'objet.

"Objectum,

continue Scot, primum habitus continetur sub primo objecto potentiae vel saltem non excedit: quia si habitus respicit aliquod objectum quod non continetur sub primo objecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam, sed aliam" (1).

Que faut-il penser d'une telle affirmation? Saint Thomas certes tiendrait le même langage. Il est de la doctrine même de celui-ci que nulle puissance ne peut atteindre que ce qui est inclus sous son objet, mais à une condition cependant, à savoir que tout soit intelligé par l'objet formel.

Reste donc à savoir si la quiddité de Dieu dépasse notre faculté d'appréhension. Saint Thomas nous dira: "Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum". (2). Et cela en raison de la connaturalité exigée entre puissance et objet, comme nous l'avons expliqué déjà.

"Per sua naturalia", impossible donc d'atteindre Dieu. Mais il y a possibilité si l'on fait appel à la lumière de gloire dont on vient de parler au paragraphe précédent.

Mais réplique Scot, concédons que la connaissance de Dieu est possible; il n'en reste pas moins vrai que s'il faut y ajouter un quelque chose d'extrinsèque, Dieu n'est plus l'objet de la faculté en tant que faculté humaine.

(1) Opus Oxô. Lib.I, dist.3, q,3 a.1.

(2) 1,12,4.

Nous en arrivons précisément à un des points intéressants. La confusion qui existe actuellement, c'est le manque de compréhension de la question d'objet, chez St-Thomas.

Le terme "objet" chez Saint Thomas porte flanc, en effet, à plusieurs significations, lesquelles de toute nécessité doivent être connues, pour qui s'apprête un tant soit peu à l'étude de la doctrine du maître dominicain, sans quoi on risque de dénaturer la pensée du Docteur et par suite l'entraîner en des situations sans issue.

C'est pour avoir méconnu des diverses acceptions du mot que le Docteur Subtil comprend mal la position de son devancier.

Déterminons donc avec le concours de Saint Thomas et de ses commentateurs les plus autorisés les distinctions nécessaires qu'il importe de biensaisir une fois pour toutes.

1. L'objet peut se dénommer "matériel" et on a ainsi la matière sur laquelle porte une science, ou ce qu'atteint une faculté. Maritain s'exprime ainsi: "L'objet matériel d'une faculté, d'une science, d'un art, d'une vertu, c'est tout simplement la chose ou la matière, sans plus à laquelle s'applique cette faculté, cette science, cet art, cette vertu"(1).

Jean de S. Thomas le définit ainsi: "Objectum materiae dicitur illud, quod habitudini, seu formalitati substernitur, et subjectum ejus" (2).

C'est donc tout ce qui est atteint, c'est le champ sur lequel travaille notre faculté, c'est la matière sur laquelle porte l'art ou la faculté, mais sans détermination aucune.

(1) *Eléments de Philo.* T. I, p. 68.

(2) *Cursus Phil...* 3a pars, q.2, a.3, p.241.

2. L'objet formel se dit "id quod per se primo haec scientia considerat et sub cujus ratione caetera omnia cognoscit", ou selon Maritain, "ce qui par sa nature même et immédiatement, ou encore par soi-même et directement, ou encore nécessairement et avant tout (ces expressions s'équivalent et répondent à la formule latine "per se primo") est atteint et considéré dans les choses par cette science, cet art ou cette faculté, et ce en raison de quoi ils atteignent ou considèrent tout le reste" (1).

Enfin, Jean de S. Thomas distingue une troisième catégorie d'objet, l'objet adéquat. "Dicitur enim objectum adaequatum illa ratio, quae terminat, et complectitur quidquid potest cadere sub attingentia alicujus potentiae, sive primario, sive secundo tamquam rationem formalem sub qua attingitur, quam quoad materiale quod attingitur" (2).

Sans d'autres mots, Hugon dira: "L'objet adéquat d'une faculté désigne tout ce qu'elle peut atteindre, soit directement soit indirectement, soit par elle-même et par ses moyens propres, soit par un secours étranger" (3).

Il est un autre terme dont l'emploi est fréquent et riche de sens, et qui pour nous est d'une importance capitale, je veux parler de l'objet propre d'une puissance. Qu'entend-t-on signifier? "L'objet propre est celui qui correspond à la nature du sujet connaissant et qui lui est entièrement proportionné et mesuré, dans le même d'ordre d'immatérialité" (4).

Nous passons sous silence, les diverses sortes d'objets formels, i.e., objet formel "quod" et "quo"; ces notions ne nous aidant en rien à préciser notre travail.

(1) Maritain, *Eléments de Phil.* T.I, p. 68. (2) *Cursus Phil.*, *ibidem*.

(3) *Principes de Phil.* p. 141

(4) *ibidem*.

Il ressort donc que plus nous descendons ou montons dans la hiérarchie des êtres connaissants, et par conséquent plus les êtres sont plus ou moins parfaits, plus aussi leur faculté de perception peut embrasser et étreindre un objet de nature supérieure. Or puisqu'il est question de connaissance humaine proprement humaine, celle-ci de par sa nature a une aptitude et capacité d'appréhension et d'intellection supérieure à celle des brutes n'ayant pour principe d'être et d'agir que la matière ou qu'un principe inséparable de la matière.

A l'aide de ces quelques notions, précisons davantage la position de Saint Thomas et nous serons à même de constater le point faible de la doctrine franciscaine.

Saint Thomas, nous l'avons vu, apporte à l'intellect humain, la quiddité des choses sensibles comme objet formel propre. Devons-nous conclure de là que notre faculté n'atteindra que cette quiddité et uniquement cela, tout le reste du même coup étant exclus? Non.

La distinction nécessaire vient de la définition même des divers objets, particulièrement de l'objet adéquat et de l'objet propre. L'objet adéquat, a-t-on dit, est "illa ratio, quae terminat, et complectitur quidquid potest cadere sub attingentia alicujus potentiae, sive primario, sive secundario, tam quoad rationem formalem sub qua attingitur, quam quoad materiale quod attingitur".

Reste donc à déterminer en quoi consiste pour l'intelligence humaine ce "quidquid potest cadere..." peu importe le mode dont cette chose est connue ou peut être connue, directement ou indirectement, par ses moyens propres ou par un secours étranger, l'important est de savoir si la faculté l'atteint ou non.

Or que peut atteindre notre faculté? "Primum autem quod intelligitur a nobis secundum praesentis statum vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum" (1). Saint Thomas, notons-le, ne dit pas "id quod autem intelligitur a nobis secundum statum..." ou toute autre formule semblable, mais bien "primum... proprium objectum est quidditas..." Entre les deux expressions, il y a place à une marge énorme. Le langage du Docteur Angélique est trop précis pour ne pas nous permettre d'y voir une distinction. Au mot premier s'oppose nécessairement un second; au mot propre, celui de commun. Si la quiddité est l'objet premier, que l sera l'autre ou les autres? D'autant plus que ces expressions réalisent parfaitement la définition de l'objet formel propre "ce qui... par soi-même et directement, ou encore nécessairement et avant tout, est atteint ou considéré dans les choses... et ce en raison de quoi ils atteignent ou considèrent tout le reste" (2).

La distinction entre objet adéquat et objet propre aussitôt saute aux yeux. Celui-ci a moins d'ampleur, jouit d'une extension plus restreinte, est déterminé à quelque chose de plus précis, "quod per se primo attingitur". Il ne s'agit plus comme dans le premier cas de connaître simplement, sans considération aucune du mode dont les choses sont atteintes -sive primario, sive secundario- mais bien d'une précision, d'une restriction et limitation "id quod per se primo".

Les deux ne se repoussent pas, ni ne s'opposent, mais l'un est partie du tout. Au demeurant, Saint Thomas n'affirme jamais que l'intellect humain, même en état d'union, devrait se restreindre à

(1) 1,88,3.

(2) Maritain, *Eléments de Phil.*, T.I, p.68.

la quiddité des choses sensibles; il ne le pouvait dire, vu la nature même de l'intellect et de son caractère spirituel. "Si débile qu'il soit, l'intellect humain est et reste un intellect, i.e., capacité de devenir en quelque sorte toute chose par mode de représentation. C'est sa misère que de ne pouvoir assimiler que l'intelligible inclus dans le sensible, mais ce qu'il cherche, c'est précisément l'intelligible, et rien ne l'arrêtera dans cette quête, tant qu'il lui restera l'intelligible à assimiler" (1).

Cette déficience demeurant, l'intelligence conserve néanmoins son activité; et Saint Thomas à maints endroits affirme que l'intellect humain atteint l'être. "Intellectus autem respicit suum objectum secundum rationem communem entis" (2). "Ergo dicendum, quod objectum intellectus est commune quoddam scilicet ens et verum" (3).

Il ne saurait donc être question de limiter l'activité de l'intellect à la quiddité des choses matérielles. Tout ce qui a raison d'être est de sa nature intelligible et est de droit atteignable par notre faculté. Or tous les êtres, Dieu et les créatures, substance et accident, spirituel et matériel, relatif et absolu, réalité et mode ne sont que des déterminations de cette notion commune d'être.

"L'intelligence, dit Gardeil, a pour objet le réel, sous son aspect le plus général ou le plus indéterminé, l'être... D'emblée l'intelligence se fixe en lui, par l'effet d'une destination originelle. Elle traite avec la totalité des choses, sous l'aspect ramassé de l'être, d'égal à égal. Son activité consiste à détail-

(1) Gilson, Philosophie médiévale, T.II p.55.

(2) 1,79,7.

(3) 1,87, 3,lum.

ler ce qu'elle possède dès sa première démarche" (1).

Cette notion commune pourtant ne sera saisie, sous quelque forme que nous puissions la rencontrer, que moyennant ce "id quod per se primo..." Sans cesser d'avoir pour objet adéquat l'être, l'intellect saisira cet être mais sous tel mode donné, quiddité des choses matérielles.

Puisqu'il en est ainsi, la vision béatifique ne saurait être dite impossible. Dieu en lui-même, dans sa vie intime, entre sous cet objet adéquat, parce que la perfection du concept d'être est contenue en Dieu, toute la raison de l'être se trouve en Dieu "Ego sum qui sum"

Et voilà, que les positions de Saint Thomas sont désormais bien claires. L'intellect humain peut embrasser dans toute son étendue les perfections que renferme le concept d'être comme objet adéquat d'une part et la quiddité des choses sensibles comme objet propre ou comme le moyen, la voie, le "medium" par lequel on étreint l'être

Scot tient-il un langage si différent, alors qu'il affirme "primum objectum intellectus nostri non est quidditas rei materialis". "Deus non est primum objectum intellectus nostri, neque substantia... sed ens univocum est primum objectum intellectus nostri".

Qu'entend signifier par "primum objectum intellectus nostri" le Docteur Subtil? Serait-ce l'équivalent, mais en d'autres termes de l'objet adéquat ou d'objet propre, dont on vient de parler plus haut? Il est à remarquer que Scot ne parle pas le même langage que son adversaire. Quand Scot dans la question III se demande "Utrum Deus sit objectum naturale primum, hoc est adaequatum respectu intellectus viatoris", le mot "adaequatum" n'a plus le sens habituel de Saint Thomas.

(1) Revue Thomiste, 1903, p. 636-37.

Quand on parle d'objet adéquat selon le Docteur Angélique, il ne s'agit plus de parler "respectu intellectus viatoris". Les deux termes sans se repousser, ne cadrent pas ensemble. Parler d'objet adéquat pour Saint-Thomas, c'est aussi parler d'intelligence pure et simple sans égard à l'état où elle se trouve, mais en tant que faculté et puissance de perception, c'est-à-dire que l'intelligence n'est considérée que comme faculté propre à intelliger, faisant abstraction de l'état où elle peut se trouver.

De plus, là où le langage thomiste emploie le terme "objet propre", Scot fait usage de "objectum motivum", et ainsi compris, il dira: "Primum objectum motivum intellectus pro statu isto est quidditas rei sensibilis" (1). Comme preuve de son avancé il ajoute: "objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in "ratione potentiae", non autem quod adaequatur ut in aliquo statu. Quemadmodum primum objectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato candelae praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura sui, Nunc autem, ut probatum est prius, contra opinionem ad quaestionem de primo objecto intellectus, hoc est adaequato, quae ponit quidditatem rei materialis esse primum objectum nihil potest adaequari intellectui nostro "ex natura potentiae" in ratione primi objecti nisi communissimum. Tamen "pro statu isto" si adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis; et ideo pro statu isto non naturaliter intelliget alia quae non continetur sub illo primo motivo" (2).

Scot, on le voit, fait bien remarquer, que "pro statu isto" l'objet de notre intelligence est la quiddité des choses sensibles, mais ne veut pas nullement admettre que l'intellect "ex natura potentiae"

(1) Opus Ox. ibidem, art. IV
(2) " " " " "

puisse avoir pour objet premier, i.e. adéquat, cette même quiddité. La terminologie scotiste n'a donc pour résultat néfaste qu'embrouiller les choses, en donnant à son vocabulaire un sens autre que celui employé par son prédécesseur et adversaire, et dans ce cas le terrain d'entente est difficile à atteindre; ou bien ce qui semble probable, Scot aurait mal saisi, malgré la subtilité qu'on lui attribue, la doctrine de Saint Thomas; et parce qu'il n'a pu saisir ce point capital dans la doctrine de la connaissance, on en arrivera à des divergences parfois assez notables.

Saint Thomas, logique dans toute sa doctrine, ne fait ici que la simple application du grand principe qui régit tout dans le domaine du connaître. Entre le connaissant et le connu il doit exister une proportion. Or l'intellect est emprisonné dans un corps, et en raison de cette union et de cette unité qui existe entre les deux parties composantes, celui-là ne peut agir sans le concours de celui-ci. Et Saint Thomas en raison du dit principe tient compte de cet état particulier où se trouve la faculté.

3- La nature et l'état de l'intelligence.

Dans la distinction de puissance "ratione status viatoris" et de puissance "ratione potentiae", faite par Saint Thomas, Scot voit une grave difficulté. De deux choses l'une: ou chez l'homme l'on devrait reconnaître deux puissances ou donner un objet qui lui convient non plus en tant que dans tel ou tel autre état, mais tout simplement en tant qu'intelligence. "Objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu" (1).

(1) Opus Ox. ibidem.

Scot à l'encontre de Saint Thomas, n'admet donc pas, que notre intellect puisse occuper divers états, ou s'il l'admet, et il est forcé de le faire par expérience, il assure que l'état n'a rien à voir quand il s'agit de déterminer l'objet adéquat de la faculté.

Et d'abord une objection: si notre puissance, quant à sa spécification, est complètement indifférente à son état, quelle sera la raison d'être du phantasme? Le docteur franciscain ne nie pas lui-même sa nécessité "intellectus indiget phantasmate pro statu isto," mais pour une raison toute autre que celle apportée par Saint Thomas. "Respondeo non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata. Stabilitum autem est illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter concordiam naturalem potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam; et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale attingimus ejus singulare actu phantasmamur.

Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus unde est intellectus, nec etiam unde in corpore est; tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est. Utrumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva,, saltem non est primum objectum intellectus, unde potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia. (1).

D'après ce langage, l'état d'union, n'est guère celui
dans lequel l'homme, ^{été} sans la faute originelle, aurait constitué; autant

(1) Opus Ox. ibidem.

N.B. Les mots soulignés sont en caractère italique dans l'auteur.

dire que cet état actuel est contre nature. Est-il admissible que nos premiers parents avant la chute fussent privés de phantasme et de l'intellect agent? Si oui, Scot aurait peut-être raison d'affirmer que le changement d'état aurait entraîné changement d'espèce.

Au Livre Sacré, il est dit: "Yahweh Dieu forma l'homme de la poussière du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant". (1). Le texte sacré insinue bien qu'il est question de corps et d'âme. Or si nos premiers parents étaient formés d'un corps, partie matérielle et d'une âme, partie spirituelle, il fallait de toute nécessité la présence et le concours du phantasme. Et Pourquoi? En raison du principe commun selon lequel l'inférieur est pour le supérieur et non vice versa. Le corps ne peut demeurer dans un état intermédiaire, où il est inutile et même nuisible à l'activité de la forme supérieure, ou bien il favorise son déploiement et son activité.

Chose assez curieuse, Duns Scot admet lui-même le principe: "Si igitur in homine, in quantum homo ut ostensum est, est multiplex cognitio, sensitiva scilicet et intellectiva, in homine sunt duae naturae, scilicet corporalis et spiritualis, ad quam corporalis sive corpus ordinatur, sicut imperfectum ad perfectum: ergo pari ratione, cum sit duae cogitationes in eo, una scilicet sensitiva, quae est imperfecta et se tenens ex parte corporis, ordinabitur ad eam quae se tenet ex parte animae, tamquam ad perfectum" (2).

Priver l'homme du phantasme c'est nier le principe établi, puisque c'est par lui, avec le concours de l'intellect-agent qu'est rendue possible l'intellection. De plus que résulterait-il pour

(1) Génèse, ch.II, v.7.

(2) De rerum principio, q. 13, a.1.

la connaissance quant à son mode et à son objet? L'âme n'ayant aucun rapport avec le corps, par conséquent demeurant dans toute la pureté de son immatérialité (l'âme existerait dans la matière comme n'existant pas), ce serait vouloir priver nos premiers parents de la jouissance qui doit rejaillir sur le corps à la suite de la vision de Dieu.

Ce serait déjà l'état des bienheureux, et parce qu'en possession du Bien Suprême et Infini, l'homme n'aurait pu se détourner de Lui pour s'attacher aux choses créées; il aurait donc été incapable de pécher. "Manifestum est, quod nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti. Naturaliter enim ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo; quod est peccare... Cum ergo Adam peccaverit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbit"(1).

A l'article suivant, Saint Thomas affirme en termes précis, la nécessité du phantasme pour l'homme, même à l'état d'innocence. "Alio modo distinguitur status animae secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam; et sic status innocentiae distinguitur a statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiae erat corpori perficiendo et gubernando accomodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in animam viventem, id est corpori vitam dantem, scilicet animale. Sed hujus vitae integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animae subditum, in nullo ipsam impediens.

Manifestum est autem ex praemissis, quod ex hoc quod anima est accomodata ad corporis gubernationem et perfectionem secundum animale vitam, competit animae nostrae talis modus intelli-

(1) 1, 94, 1.

gendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animae primi hominis competebat" (1).

Notre maître dominicain se devait d'en arriver à cette conclusion, en raison de la nature de l'âme humaine, pour qui il n'est pas indifférent d'être unie à un corps ou d'en être séparée. "Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad summ naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis, Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animae quam separata... quod est irrationale, cum materia sit propter formam, et non e converso... ..modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur... Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam" (2).

La seconde hypothèse, à savoir cette concordance naturelle des puissances, au sens donné par Scot, n'est guère plus fondée. Que déduire, en effet d'un passage aussi enchevêtré et aussi obscur? Dans la première partie, il répète sous une forme incomplète le principe d'unité déjà connu, "secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior"; alors que dans l'application en une seconde partie, il ajoute "ista concordia,

(1) 1,94,2

(2) 1,89,1.

quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus unde est intellectus, nec etiam unde in corpore est; tunc enim in corpore gloriose necessario haberet similem concordiam, quod falsum est".

Or ceci va à l'encontre de ce que nous avons dit plus haut. Si l'âme peut exister en dehors du corps, il lui est pourtant naturel, contrairement à ce qu'en pense Scot, de lui être unie, aussi conserve-t-elle sa relation au corps. Et parce qu'elle dit relation, par le fait même celui-ci doit collaborer et non mettre obstacle à ses opérations.

Il ne s'agirait, selon Scot, que d'une union purement accidentelle entre les facultés des deux ordres; et dans l'occurrence ce fait va droit contre la thèse de l'union de l'âme et du corps qui s'unissent comme deux parties composantes et essentielles pour ne former qu'un tout "per se" qu'est le tout humain.

Quant à la conclusion "tunc enim..." il est hors de conteste, qu'en possession de la vision bienheureuse, le corps n'a plus pour fonction d'apporter et d'offrir à l'intellect la matière nécessaire, mais il n'en reste pas moins vrai que ce que la nature exige, demeure.

Quelle serait la conclusion logique à laquelle le docteur scotiste devrait en arriver en refusant à l'intellect humain le recours au phantasme? À quelque chose comme à un angélisme. Et voici en quel sens; puisque notre intelligence de par sa nature n'est pas obligée d'aller mendier ses connaissances à l'extérieur; le phantasme omis, les objets matériels ne peuvent mouvoir une faculté spirituelle, et il s'en suivrait, qu'elle devrait recevoir des espèces infuses. C'est alors identifier et ranger en une même espèce et l'intel-

ligence humaine et l'intelligence angélique.

Scot soutient qu'il en est vraiment ainsi: "quia, si essentiae different specie, ergo et potentiae, quae fundantur in eis; et si potentiae, ergo et operationes; et ulterius, ergo et objecta; consequens est falsum, quia idem est objectum intellectus angeli et animae" (1)

On le constate fort bien, cette position sent l'univocité tant prônée par Scot. On aura donc homogénéité chez tous les êtres. La nature, quoique plus parfaite chez l'ange, n'entraîne pas changement d'espèce; briser cette homogénéité, c'est du même coup détruire l'objectivité de la science et rendre impossible la vision béatifique. Nous ne nions nullement que l'intelligence chez l'ange comme chez l'homme soit de nature diverse, comme deux être ayant chacun leur nature propre; non, chez les deux êtres, l'intelligence demeure faculté de perception, pouvant devenir l'autre en tant qu'autre; mais si nous affirmons que les deux intelligences sont de même nature générique, nous nions qu'elles le soient spécifiquement.

4-Réfutation de l'argument de proportion.

Mais il y a plus, Scot ne se contente pas d'apporter ses arguments propres; cette fois il s'attaque franchement et résolument à l'argument capital de Saint Thomas, i.e. l'argument de proportion, exigée entre sujet connaissant et objet; argument qu'il appelle, avec un brin de malice, argument de convenance "congruentia etiam illa quae adducitur, pro illa opinione nulla est".

Cette fois, Scot va plus loin et nous montre à fond sa pensée. Sa façon de conce-

(1) Opus Ox. L.II, dist.Iq. 6q no 73.

voir la connaissance est assez surprenante, et ce qui est plus, riche de conséquences, qui du point de vue thomiste, sont des plus désastreuses, puisqu'elles s'attaquent directement au fondement même de la connaissance.

Voici plutôt comment Scot conçoit la proportion entre sujet et objet: "Potentia enim et objectum non oportet assimilari in modo essendi, se habent enim ut motivum et mobile et ita se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia. Sunt tamen proportionata, sicut communiter dicitur in omni proportione; sicut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato et caeteris proportionalibus; igitur ex modo essendi talis potentiae non potest concludi similis modus essendi in objecto" (1). En guise de confirmatur, il apporte les exemples suivants: "Oculus videns per speciem objecti assimilatur objecto; ergo visus habet similem modum essendi; vel adhuc magis ad propositum cuius est idea est immaterialis."

Que penser de tout cela?

Pour plus d'ordre, procédons méthodiquement, traitant séparément les parties. La puissance et l'objet ne doivent pas s'assimiler "in modo essendi". Selon l'esprit du maître dominicain, on ne peut, sans distinction préalable, accepter l'affirmation ainsi formulée.

Si Scot entend signifier une assimilation de deux entités physiques, de telle sorte que le sujet connaissant demeurant dans son esse entitativ, recevrait l'objet dans son esse matériel. D'accord, car l'acte de la connaissance ne consiste pas à former "un tertium quid" comme ce serait ici le cas. "La faculté qui connaît ne forme point avec l'objet connu

(1) Opus Ox, L.I, dist.3, a.1.

un composé semblable aux substances corporelles constituées par l'union d'une matière à et d'une forme" (1); mais bien dans une action immanente et vitale par laquelle le connaissant devient le connu de l'union la plus intime que nous puissions concevoir, consistant non pas à recevoir, mais à devenir la forme de l'objet "en s'actuant, la faculté ne perd rien de ce qui la constituait. Le connaissance ne la transforme pas en une autre chose; elle la perfectionne seulement" (2)

Vouloir donner ce sens au texte de Scot ne semble pas rendre la pensée de son auteur; du moins c'est ce que laisse entendre la suite du contexte "se habent enim ut motivum et mobile, et ita se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia". Comment concilier ce texte avec cet autre de Saint Thomas? "intelligibile in actu et intellectus in actu sunt unum". Alors que le Docteur Angélique insiste à maintes reprises sur l'indispensable nécessité d'une union étroite entre les deux parties, Scot ne fait que les poser toutes deux, l'une en face de l'autre "ut motivum et mobile". On ne sache pas que le moteur entre en contact avec ce qui est mû, si ce n'est par une motion purement extrinsèque, et que d'aucune façon les deux parties s'unissent, car une fois l'impulsion donnée, le mobile l'ayant reçue, tout rapport entre les deux termes discontinue. Le moteur et le mobile demeurent tous deux distants l'un de l'autre.

La comparaison d'acte et puissance, quoique se rapprochant peut-être plus de la pensée de Saint Thomas, n'exprime pas non plus ce genre d'assimilation ou d'union qu'exige la connaissance. Quel est en effet le résultat obtenu de l'union de la puissance et

(1) Vacant, Etudes comparées sur la phil. de S.Thomas et de Scot, T.I, p.101

(2) ibidem

de l'acte? La matière première, disons-nous, est pure puissance, disant relation à un acte, à la forme substantielle. De la composition des deux surgira un nouvel être, qui ne sera ni matière première, ni forme substantielle, mais un "tertium quid".

Or dans la connaissance, il ne peut être question d'un rapport purement extrinsèque comme c'est le cas pour le moteur et le mobile, précisément parce qu'extrinsèque; ni d'une union comme celle de la matière et de la forme; on peut apporter ici une distinction qui vient en son temps, Le connaissant et l'espèce impressée peuvent s'unir de deux façons: 1. sans former un "tertium quid", c'est le propre du connaître, et 2. comme matière et forme, formant un objet tiers, mais ici il ne s'agit plus de l'ordre de la connaissance, mais tout simplement d'une réunion physique d'une qualité, espèce impressée, à un sujet donné, le connaissant.

Si l'on en vient au second membre du texte, on ne peut encore ici justifier la position de Scot. Il suffit, selon ce dernier d'une proportion. Chez Saint Thomas, une proportion est aussi requise, pourtant il n'est pas dit que ce soit là formellement ce en quoi consiste la connaissance; la similitude ou proportion ~~est~~ demandée n'est que condition, et connaître consiste formellement à devenir l'autre "fieri aliud" dans son "esse", intentionnel, tout en gardant sa forme propre. Il y a donc plus que proportion, il y a aussi assimilation, fusion, identification de l'objet connu avec le connaissant.

Scot parle lui aussi d'espèces sensibles et intelligibles, d'intellect possible et d'intellect agent, toutes ces notions concourent à la génération de la connaissance, mais leur rôle n'est plus le même que chez Saint Thomas. Sujet et objet comme chez Saint Thomas

tiennent le premier rang; mais alors que le Docteur Angélique ne peut faire passer l'intellect de puissance à acte sans détermination de l'objet, Scot soutient que l'intellect ne reçoit pas de l'objet le pouvoir de connaître. Chez Saint Thomas, sujet et objet ne sont pas deux causes indépendantes partielles s'unissant en vue de produire un même effet; Scot dira "qu'ils participent à la production de la connaissance chacun d'une manière propre et indépendante comme deux causes de nature diverse dont la réunion est nécessaire. L'entendement en est la cause principale, l'objet en est néanmoins aussi, une cause réelle; mais ce sont deux causes parfaites en leur genre". (1).

Pour Scot l'espèce intelligible n'est plus principe de détermination de la puissance, la faisant ainsi passer de sa potentialité de connaître à l'acte même. Comme le dit Vacant "il importe même de bien remarquer que l'espèce intelligible n'informe pas l'entendement de manière à lui donner la capacité de connaître comme si c'était une pure réceptivité sans aucune détermination, ni aucune essence. Cette faculté de connaître, l'entendement la tient, en effet, de sa constitution. Il la possède donc toute entière avant d'être mis en rapport avec aucune espèce intelligible... Aussi pour que la connaissance se produise, n'est-il point nécessaire que l'objet représenté par l'espèce informe l'entendement; il faut uniquement que le sujet et l'objet agissent de concert". (2).

A l'objection qu'on lui fait, à savoir que l'entendement n'étant pas déterminé de lui-même à se porter sur aucun objet, il ne peut produire l'acte de connaissance; Scot répondra "Respondeo quod alia est indeterminatio materialis

(1) Vacant, op.cit. p.93.

(2) " " " "

propter defectum actus, alia est indeterminatio agentis propter illuminationem virtutis activae" (1).

Or l'entendement est indéterminé, mais non pas de la première façon. "Son indétermination n'est pas celle d'une potentialité purement passive, mais celle d'une activité illimitée. L'entendement n'est donc pas mis en acte par l'objet comme la matière reçoit l'être substantiel de la forme. Il est déterminé à connaître tel objet par la présence de cet objet, mais il possède en même temps et également le pouvoir de connaître les autres objets qui rentrent dans son domaine". (2).

L'objet n'est donc plus principe informant, mais n'est plus qu'une simple occasion de l'acte d'intellection. Tout ceci ne rend pas raison de l'union exigée par Saint Thomas. Les deux parties, sujet et objet, se rencontrent, mais il n'existe plus de fusion, l'espèce intelligible ne fait que se poser devant l'intellect, qui ne devient pas l'autre en tant qu'autre.

Alors comment expliquer cette connaissance quasi-expérimentale que nous sentons en quelque sorte au-dedans de nous-mêmes, étant conscient pour ainsi dire de posséder et de connaître? Le point demeure inexpliqué, il demeure donc que cette doctrine à l'avère insatisfaisante et incomplète.

Ne pas saisir ce point capital du mystère de la connaissance, c'est en connaître les matériaux, sans en saisir leur enchainement, leur complexité, sans saisir le noeux du problème.

Pourtant Scot se dit suivre la doctrine d'Aristote, et Saint Tho-

(1) Opus Ex. L.I dist. 3, q.7, no.39.

(2) Vacant, op.cit. p.95.

mas de même; celui-ci dira expressément: "quod similitudo naturae non est ratio sufficiens ad cognitionem, alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de natura omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitae sit in cognoscente, quasi quaedam forma ipsius" (1).

Pour ce qui est de l'exemple apporté par Scot, Cajetan, avec une pointe de mépris, la traite d'enfantine "puerile est".

Mais envers et contre tous ~~tien~~ Scot tient ferme sa position: "Omnes enim antiqui concordant in hoc quod cognitio fit per assimilationem; Nec Aristoteles, in hoc eis contradixit; igitur requiritur; non tamen proportio, sed similitudo". (2)

(1) 1,88,1, 2um.

(2) Op.Ox. I,I,dist. 3,q.3 a.1,.

CHAPITRE TROISIEME.

L'objet de l'intelligence selon Scot.

Nous avons vu dans un chapitre précédent, quelles difficultés se sont soulevées dans l'esprit du Docteur Subtil, devant l'avancé de Saint-Thomas, posant la quiddité des choses sensibles comme objet formel de notre intellect. La connaissance que nous pouvons avoir des essences supra-sensibles, sans excepter Dieu, interdit donc de vouloir s'arrêter à la quiddité des choses sensibles; car Scot, tout comme Saint Thomas, pose que l'on doit avoir un objet proportionné à la puissance, et que rien n'est atteint si ce n'est médiatement cet objet: "Nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori quam sit ratio sui primi objecti". (1).

Nous savons

de plus, comment Scot refuse de déterminer un objet particulier en raison de l'état particulier où se trouve l'entendement à l'état d'union: "Objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu". (2). Or si notre faculté en tant que faculté peut saisir bien autre chose que les essences matérielles, c'est donc qu'il faut chercher ailleurs un objet proportionné, un objet que la puissance pourra atteindre sans égard aucun à l'état où se trouve actuellement cette puissance, un objet nullement restreint si ce n'est par la capacité ou l'incapacité de l'entendement. Il ne faut donc plus

(1) Opus Ox. L.I, Dist.3,q.3,a.1

(2) ibidem, art.4

parler d'état, mais tout simplement de nature;) et désormais nous argumenterons ainsi: à une faculté de telle nature, on donne ra tel objet en rapport avec la nature même de la puissance; non en raison de l'état ou' cette puissance peut se trouver.

Scot cherche donc ailleurs, ce qui convient adéquatement à notre intellect, sans en restreindre les frontières, sans emprisonner notre esprit dans un domaine aussi étroit, comme c'est le cas dans la doctrine de Saint-Thomas. Poser, au contraire, l'être, c'est mettre l'homme juste à son degré, c'est ne limiter en rien son champ d'intellection, pouvant atteindre les essences matérielles et spirituelles, voire même Dieu.

Essayons maintenant de saisir un peu la pensée de Scot sur la doctrine qu'il nous propose comme objet de l'intelligence.

1. Affirmation de Scot:

Scot, disions-nous, voulant donner à sa faculté d'intellection un objet, à la fois proportionné à la puissance et satisfaisant au besoin le plus profond de toute la nature humaine, à savoir le désir de parvenir à la connaissance de Dieu et même à son union, affirme en des textes nullement équivoques, ce qu'il entend proposer.

Et c'est ainsi, que suivant en cela quelque peu la méthode de Saint Thomas, il expose la partie négative de sa doctrine, niant que Dieu, quoique nous puissions en avoir des concepts propres, dès ici-bas: "quod ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis", (1), soit proportionné à notre intellect; niant aussi, comme on le sait, la doctrine de Saint Thomas; il affirme enfin que pour l'in-

(1) Opus Ox. Lib.I, dist.3, q.1, a.4.

telligence, l'~~être~~ seul et l'être se prédiquant univoquement, peut véritablement être dit objet: "Ens univocum est primum objectum intellectus nostri". (2).

Au début du même article, voulant préciser "l'ens univocum" seulement (à part l'univocité, il n'admet que l'équivocité) peut devenir objet, il dira: "Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri"(2).

A l'article suivant, en qualité "d'arguens" il met en doute la possibilité pour notre intelligence d'avoir comme objet le vrai, Après avoir apporté des arguments en faveur de son doute, il formule son argumentation par un "contra", i.e. pour la négative, puis ayant répondu aux objections, il ajoute comme ~~coll~~ corollaire: "Patet igitur ex dicitis quod nihil potest poni ita convenienter objectum primum intellectus sicut ens" (3).

On ne saurait donc plus douter de l'affirmation faite par Scot. L'Être et l'être univoque seul peut être attribué à l'intellect humain, comme objet adéquat, ou selon le vocabulaire scotiste, comme objet premier.

Mais avant de s'avancer plus loin et d'apporter les arguments tendant à prouver cette position, il n'apparaît pas inutile, loin de là, de bien déterminer ce qu'il veut signifier par cet "ens univocum". Et pour ce, s'appuyant toujours sur le texte, nous essaierons d'analyser cette notion, pour en connaître la nature, après quoi nous serons plus en état de porter un jugement.

(1) ibidem, q.3, q.3

(2) ibidem...

(3) " "

2. Analyse de la notion d'être:

Tout d'abord il n'y faut pas chercher, dans cette notion d'être, l'ampleur, l'universalité, l'étendue que l'on trouve en analysant ou en décomposant la notion d'être chez Saint Thomas. Un travail préliminaire est requis, consistant à élaguer et à épurer cette notion, à en restreindre la compréhension, en éliminant ce qui met obstacle à un concept vraiment un et univoque. En premier lieu sont exclues de la notion d'être les différences ultimes et les propriétés même de l'être: "Dico quod non est univocum dictum "in quid" de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec propriis passionibus entis" (1).

Que sont pour Scot, ces différences ultimes? L'on sait déjà que pour le Docteur Subtil, il existe deux façons de déterminer l'être, soit de l'intérieur même de la notion d'être, et nous avons les premières déterminations de l'être, soit ~~provenant~~ de l'extérieur et nous avons les différences ultimes.

Les déterminations premières, v.g. finitude et infinitude, nous viennent de l'intérieur de la notion. Elles lui sont intrinsèques, de plus elles sont nécessaires et inséparables de l'essence même, sans quoi celle-ci n'aurait aucune existence possible. C'est ainsi que l'on ne peut sans ce mode intrinsèque d'infinité concevoir ce qu'est Dieu, car Dieu de par sa nature même est être infini. Or rien ne peut exister sans sa manière, son mode propre d'être, aussi la créature ne peut être sans être finie.

L'on croirait à ce langage que l'être est pris comme une notion générique, tout comme l'animal dans

(1) Ibidem, q.3, a.2.

l'ordre de l'existence doit être nécessairement brute ou homme, de même en est-il pour l'être scotiste. Pour-tant Scot nie que ce soit un genre "quod ens non est genus; quod patet per Philosophum, et per rationem, quia differentia est extra rationem generis, sicut rationale est extra rationem animalis, alioquin omne animal esset rationale; nihil autem est, nec excogitari potest, quod sit extra rationem entis, in quantum ens" (1).

Les différences ultimes au contraire nous viennent de l'extérieur de la notion d'être elle-même. De telle sorte que l'on peut saisir l'être sans ses différences, alors que l'on ne pouvait sans ses modes intrinsèques. Ces différences ne sont que des déterminations, des qualifications que l'on ajoute à l'être, partie déterminable, afin de le rendre plus précis, plus déterminé de façon à le constituer tel être en particulier.

Or comme Scot veut en arriver à un concept qui soit tout à fait simple, il dira de ces notions qu'elles sont uniquement déterminantes et en aucune façon déterminables "ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, ~~(resolvi in conceptus non simpliciter simplicem, et tamen per se unum)~~ resolvi in conceptum determinabilem et determinantem; ita quod ista resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, scilicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat et ad conceptum determinantem tantum, qui scilicet non includit aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus tantum determinabilis est conceptus entis et determinans tantum est conceptus ultimae differentiae; Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includit ulterius". (2).

(1) De rerum Principio

(2) Opus Ox. q.3, a.2.

Ces dernières et ultimes déterminations, pour Scot ne sont pas l'être. Ainsi tente-t-il de le prouver. "Les choses, en effet, n'ont pas entre elles que cette ressemblance générale dans l'être, elles diffèrent aussi. Or, ce par quoi elles diffèrent, ne peut être ce par quoi elles se ressemblent. Donc, ce par quoi elles se ressemblent étant de l'être, ce qui sera en elle la raison dernière de leur diversité, ce qui constituera leur dernière différence ne peut être formellement de l'être, ni davantage l'inclure dans son concept". (1).

S'il fallait argumenter à l'inverse, on en arriverait à établir un cercle vicieux, ou un processus à l'infini. Toute notion ou concept ne serait plus que du déterminable, qui devrait de nouveau être déterminé et ainsi à l'infini, ce qui répugne tout à fait. Aussi seul le concept d'être peut-il être déterminé, tandis que celui de différence ultime n'est que pure déterminant.

Ayant soutire~~r~~ de la notion d'être des déterminations ultimes qui ne sont que de "l'ens quale", la même conclusion s'impose quand on parle des propriétés mêmes de l'être "passiones entis". Alors que Saint Thomas nous dit que "ens, verum, bonum convertuntur", Scot affirme qu'elles ne sont pas formellement de l'être. La raison, c'est que étant propriétés elles ne sont pas à elles-mêmes sujet, elles supposent donc un être auxquelles elles sont attribuées. Dans la définition de propriété, ce que l'on considère "primo et per se", ce n'est pas le sujet; donc celui-ci n'est que surajouté à la notion de propriété. "Ergo subjectum ponitur in definitione passionis sicut additum". Comme conclusion de toute son argumentation, il dira: "Ergo si ens cadit in ratione horum ut additum, ergo non est per se primo modo in ratione quidditativa eorum". (2).

(1) Marc, "L'idée de l'être", p.46

(2) Opus Ox. q.3 a.2

On doit conclure, avec Scot d'ailleurs, qu'il existe deux catégories d'être "ens in quid" et "ens quale". A la première catégorie seule convient l'univocité dont il était question plus haut. A cette catégorie seule aussi, à cet être seulement il convient d'affirmer et de poser comme objet de notre entendement.

Mais cette division, cette ~~muti~~ fication de la notion d'être, cette abstraction opérée dans l'être même ne va pas sans entraîner de graves conséquences pour un philosophe. Scot ne les ignore pas et s'efforce de justifier ~~ses~~ positions par des distinctions qui ne sont plutôt que des échappatoires qui cachent mal son embarras et qui finalement ne donnent aucunement raison à sa doctrine.

En effet, si les propriétés de l'être et les différences ultimes ne sont ni les unes, ni les autres de l'être, que sont-elles? Puisqu'elles sont des qualités déterminantes et spécifiques, elles ne peuvent être que de l'être, car il est impossible que le néant puisse jamais déterminer quoi que ce soit; si elles ne sont pas de l'être, elles cessent du même coup d'être principes déterminants. "Elles sont de l'être, répond Scot, mais pas de la même façon que le reste. Il établit une certaine différence entre les choses qui méritent le nom commun d'être... Ces différences ultimes, les modes et les propriétés ne sont des êtres que par dénomination, tandis que les individus, les espèces et les genres le sont quidditativement" (1).

3. Contenu de la notion d'être.

Quel sera donc le contenu de cette idée d'être que se fait Scot, si on doit lui abstraire toute détermination? C'est ici que nous touchons à un point délicat et qui pour un cerveau thomiste s'accommode mal d'une telle conception. Scot, dans

(1) Marc, L'idée de l'être, p.46

les lignes suivantes nous dira ce qu'il veut que soit son concept d'être; "Sicut igitur ~~resolutio~~ entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et potentiam ultimam quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius, aliquin hoc non esset primo actus, nec illud primo esset potentia, quod enim includit aliquid potentialitatis, non primo est actus, ita oportet in conceptibus... (nous avons déjà cité la suite du texte, à la page précédente) (1).

L'idée d'être visée par Scot et qu'il croit obtenir par ce procédé d'élimination et d'abstraction, est une idée d'être une, qui sera la plus générale de toutes, et la plus indéterminée. Or, étant la notion la plus vague, imprécise, indéterminée que nous ayons, elle ne doit inclure aucune limite, et du fait domine toutes déterminations, même tous les genres. Car "tout ce qui rentre dans un genre, quelqu'il soit, est nécessairement limité, parcequ'il est déterminé. Puis donc que l'être comme tel n'est pas limité, ni déterminé à rien, il ne saurait être lui-même un genre. Son indétermination l'en empêche, comme inversement le fait qu'il déborde les genres entraîne son indétermination" (2).

On ne saurait mieux dire, ni d'une façon plus concise et à la fois plus claire que ne l'a fait le Père Marc, s.j., que volontiers je cite abondamment.

Cette idée d'être étant ainsi tout à fait indéterminée, elle aura conséquemment une extension et une universalité sans bornes. "Parce que l'être n'est pas une chose spéciale, il peut être tout. Pour qu'il puisse être attribuable à tout, à l'accident

(1) Opus Ox. q.3 a .2.

(2) Marc, ibidem, p.38

comme à la substance, à Dieu comme à la créature, c'est-à-dire au fini comme à l'infini, il faut qu'il ne soit rien de tout cela ni substance ni accident, ni fini, ni infini" (1) Etant aussi indifférent à l'une ou l'autre sans pourtant l'exiger, puisque du fait il exclurait l'autre du fait même qu'il est spécifié par une détermination particulière, soit par exemple le fini, on ne peut affirmer que l'être exige de soi cette détermination, car ce serait exclure l'infinité, et vice versa: "N'étant n'incluant au contraire ni le fini, ni l'infini, il ne rejette ni l'un ni l'autre. Mais ce qui exclut ni la limitation, ni l'illimitation, n'a besoin de rien d'autre pour convenir à tout ce qui peut être, car en dehors du fini et de l'infini, qu'y a-t-il donc? Puisque l'être comme tel abstrait de toute limite, il s'en dégage, et la plénitude dans l'être n'est plus impossible; l'infinité négative de l'être comme tel permet l'être positivement fini. N'étant ni positivement fini, ni positivement infini, il n'exclut ni la possibilité positive de l'infini, ni celle du fini, ni la créature, ni Dieu transcendant; mais les représente l'une et l'autre, se dit des deux selon une signification une". (2)

Non seulement cet être universel est indéterminé, ce qui matériellement pris, s'accorde avec la notion thomiste d'être, mais pour Scot, cet être ne dit rien de positif; rien en lui l'incline à signifier ou à pouvoir signifier ceci plutôt que cela, tel être plutôt que tel autre. Il ne dit aucune relation à quoique ce soit, c'est l'indifférence même à l'égard de toute détermination possible, Certes c'est un déterminable, le "to" déterminable, mais il faut s'arrêter là!

(1) Marc, ibidem

(2) " "

Cette notion d'être, au lieu d'être pleine et immensément riche comme l'est celle de la philosophie thomiste, n'est qu'une notion plate, désossée, vidée de tout son contenu, un résidu d'être quoi!

Et c'est cette idée d'être, ainsi comprise, ainsi désossée, ainsi appauvrie que Scot propose comme objet de notre entendement. "Ens univocum est primum objectum intellectus nostri".

4. Preuve:

Scot en des textes non équivoques, affirme que seule la notion d'être peut satisfaire et correspondre à notre faculté de connaître. "Objectum primum potentiae assignatur illi quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu... Nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti nisi communissimum" (1).

Tout comme Saint Thomas, Scot exige proportion entre faculté et objet de connaissance. Mais comme nous l'avons déjà vu précédemment l'état dans lequel notre faculté de perception peut-être mise, n'a rien à voir quand il s'agit de déterminer son objet. Or, l'intellect humain, "ut sic" est de telle nature que l'être seul peut adéquatement rendre raison de sa capacité d'appréhension quasi-illimitée.

La formulation de l'argument, comme on peut le constater est donc semblable à celle qui apporte Saint Thomas mais les termes n'ont plus la même compréhension.

En un autre endroit, sous d'autres formules, il avait dit: "Ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri, quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis" (2) Et la raison

(1) Opus Ox. *1st* q.3, no 24. (2) Ibidem no 3

en est toute simple; si on pose tel objet particulier, vlg. la quiddité des choses sensibles, ce à quoi Scot fait certainement allusion, comme pouvant pleinement satisfaire, d'une façon adéquate, la capacité de notre faculté, comme étant le "summmum" auquel l'intelligence peut atteindre; on ne saurait certes pas légitimer l'ambition de vouloir atteindre toutes choses, voire Dieu, puisque tout cela dépasserait de beaucoup les forces mêmes de notre puissance.

C'est donc l'être dans toute son extension qu'il faut poser "parce que l'être est intelligible antérieurement à tout autre intelligible; il l'est sinon d'une antériorité dans le temps, au moins d'une antériorité de nature, car tout ce qui peut être connu, quelle qu'en soit la nature, est connu à titre d'être, à moins qu'il ne le soit comme vrai ou comme un, qui ne sont que d'autres noms pour désigner l'être. "C'est donc bien l'être qui constitue l'objet immédiat et propre de l'intellect" (1).

L'argument pourrait donc se formuler, d'après tout ce que nous avons dit, en ces quelques mots. Notre intellect est capable de s'élever de beaucoup au-dessus des choses sensibles et des essences, qui leur sont propres, mais peut même atteindre jusqu'à la cime de l'être, le saisir et l'étreindre. Or, tout ce qui se dit être, tout ce qui renferme de l'être d'une façon quelconque, directement ou indirectement, quidditativement, actuellement ou virtuellement ne doit pas être soustrait de son empire. Or, tout être, quelque soit son degré dans la hiérarchie des êtres, substance ou accident, vivant ou non-vivant, raisonnable ou non, limité ou illimité, spirituel ou matériel, créé ou non, tout peut se décomposer ultimement à la notion d'être, de telle sorte que de toute chose l'on peut dire,

(1) Gilson

c'est de l'être. Et l'Être par excellence, c'est Dieu, qui s'est défini Lui-même: "Ego sum qui sum", Or nous pouvons atteindre Dieu. Donc l'être doit être dit l'objet de notre faculté^{de} connaître.

CHAPITRE QUATRIEME.

Saint Thomas en regard de Scot.

Objet du chapitre:

Comme on peut le remarquer, le chapitre précédent comporte plusieurs affirmations qui paraissent toutes justifiables pour Scot; mais qui prêtent flanc à des appréciations, ou à des jugements fort divers, si elles sont considérées du point de vue thomiste.

Nous n'entendons pas porter un jugement sur toutes ces données ou affirmations qui ne semblent pas cadrer avec la doctrine du Docteur Angélique. D'abord parce que nous en avons déjà dit suffisamment, dans un chapitre précédent, concernant: 1. l'idée de-~~+~~- que se fait Scot de la proportion exigée entre objet de connaissance et sujet connaissant; proportion différente chez les deux auteurs, parce que différente la façon d'expliquer l'union requise dans le processus du connaître; 2. on sait de plus à quoi s'en tenir sur la terminologie scotiste au sujet de l'objet adéquat et de l'objet premier.

Inutile donc d'y revenir; aussi voudrions-nous dans ce présent chapitre pénétrer davantage cette notion d'être scotiste, mise en comparaison ou en opposition à l'être tel que saisi et exprimé par Saint Thomas. Et pour ce, nous appuierons sur quelques points que nous considérons comme plus importants, tels que: 1. la façon dont l'être se prédique de Dieu et des créatures; 2. l'être est-il notion générique? 3. Notions d'univocité et d'analogie; 4. Pourquoi Scot pose-t-il l'être univoque?

1. Dieu et créatures se prédiquent "univoca".

Un premier point qui doit attirer notre attention, c'est la façon dont la notion d'être se prédique dans la sentence Scotiste de Dieu et des créatures. "Deus potest concipi naturaliter in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae" (1).

Vouloir unifier ainsi en un seul concept et l'être divin et l'être de la créature, c'est mettre sur un même pied, les deux essences ou les deux natures, c'est affirmer comme convenant à une raison unique l'être se prédiquant de Dieu et des créatures. Il faudrait donc dire logiquement que l'être chez Dieu et la créature est identique, de telle sorte que l'être Dieu n'est pas plus être que l'être créature, et que celui-ci ne l'est pas moins que celui-là. L'être chez les deux se comporte de la même façon, jouit d'un même mode d'être. Ainsi parlerait un thomiste.

Quoiqu'il ensoit pour le moment (nous y reviendrons plus loin) des conséquences qui peuvent d'écouler d'une telle conception, Scot tente de prouver son avancé, dans les textes qui suivent.

"Et univocationem sic intellectam probo,

1. Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo, quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato;

Ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo est univocus.

N.B. Nous omettons de donner le second argument.

3. Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic: scilicet considerando formalem rationem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuen-

(1) Quas O. dist. 3, lib. 1, q. 1 et 2, a. 4

do illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae, vel intellectus, vel voluntatis. Consideratur primo in se et secundum se; et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam, nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuantur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum, quem accipit ex creaturis" (1).

Pareille doctrine ne saurait cadrer en aucune façon avec la doctrine du Docteur Angélique, et ce qui est pis à'y opposé même. Jamais, en effet, dans le langage du Saint Docteur, on ne saurait trouver, fût-ce même une tendance, quelque chose qui donnerait dans le sens scotiste. D'être essentiellement divers par nature, il n'est pas possible que nous puissions obtenir un concept parfaitement un, abstrayant du coup, toute diversité. De telle nature et de telle autre appartenant, v.g. à des prédicaments différents, l'esprit ne saurait former une nature tellement une qu'indistinctement à l'une ou à l'autre elle puisse s'attribuer.

Aussi pour être logique et n'arriver pas aux conclusions de Scot, il fallait s'orienter en un autre sens, prendre une autre voie qui tout en rendant compte et résolvant le problème, n'entraînerait pas de conséquences fâcheuses.

Voyons d'abord, la pensée de Saint Thomas, brièvement d'ailleurs, sur le mode de prédication attribuée à la substance et à l'accident. Point de notions communes au point que d'un seul concept, parfaitement un, on puisse signifier et adéquatement et indistinctement l'un ou l'autre.

a- Analogiquement, l'être se dit de la substance et de l'accident.

Pour Saint Thomas, l'être que l'on voudra attribuer ou dire de la

(1) Opus Ox. ibidem.

substance et de l'accident, ne sera pas dit d'une façon univoque. C'est dire que l'être appliqué à la substance n'est pas tout à fait celui de l'accident; en quelque chose ils conviennent; en quelque chose ils disconviennent; tous deux sont être, mais non pas de la même façon. C'est ce que Saint Thomas affirme en plus d'un endroit.

Cherchant à déterminer l'objet de la métaphysique dans son commentaire d'Aristote, il dira: "Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent ad unius scientiae considerationem; sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus; ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens in quantum ens, scilicet tam substantias quam accidentia" (1).

On ne saurait donc pas indistinctement parler de l'être et vouloir l'attribuer soit à la substance soit à l'accident; de telle sorte que, parce que "les différences de l'être qui constituent la substance et l'accident ne sont pas extrinsèques à l'être" mais les contiennent toutes en lui quoique implicitement et confusément, il les contient néanmoins réellement. Voulant appliquer ou désigner par la notion d'être la substance et l'accident, et ne pourra ~~que~~ ^{de} dire ^{qu'} sous un certain rapport, sous un aspect ils conviennent; sous un autre ils diffèrent. C'est ce que Saint Thomas exprime en ces mots: "Unde et secundum modum primae convenientiae (analogia proportionis) invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente, ex habitudine quam substantia et accidens habent" (2).

(1) In metaphy. Arist. commentaria S. Thomae, l.4, lect.1, Cathala, no 534.

(2) De Veritate, q.2 art.11

b-Analogiquement, l'être se dit de Dieu et des créatures.

Si la raison d'être comme telle, ne se prédique pas d'un mode uniforme "univoque" aux diverses natures créées, à plus forte raison, trouve-t-on la même non-application quant il s'agit de Dieu et des créatures.

En plus d'un endroit et d'une façon très nette, Saint Thomas s'exprime à ce sujet: "Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce... Eodem modo, omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praesistent unite et simpliciter... Et sic, cum hoc nomen "sapiens" de homine dicitur, quodammodo circumscibit et comprehendit rem significatam et incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen "sapiens" de Deo et de homine dicitur. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur... ...Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis, secundum analogiam, id est, proportionem" (1).

Ce que nous venons de dire, vaut pour les divers noms que l'on applique à Dieu et aux créatures. Il en va encore bien davantage si l'on tente de faire l'application aux qualités ou formalités diverses que l'on trouve en Dieu, soit "formaliter" soit "virtualiter". Aussi parlant de science, on dira: "Unde dicendum est quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et de nostra praedicatur, sed secundum analogiam" (2). Et après avoir apporté la distinction qui nous

(1) 1, q. 13, a. 5,

est connue, à savoir la double analogie de proportion et de proportionnalité. il conclut: "sed in alio modo analogias (analogie de proportionnalité) nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura" (1)

Ailleurs, il dira, toujours au sujet de ces formalités qui peuvent se dire de Dieu et des créatures "quod virtus et Sapientia non univoce dicuntur de Deo et de nobis" (2).

Comme résumé et à titre de conclusion, nous pouvons citer encore Saint Thomas "cum nihil univoce de Deo dici possit ~~et~~ de creaturis"(3).

De tous ces textes qui précèdent, pas de doute possible sur la véritable sens et sur la pensée du Docteur Angélique.

Une conclusion de tout ceci si ce n'est que nous sommes en face de deux opinions opposées. Saint Thomas, d'une part, soutient fermement l'analogie, qui ^{constitue} ~~forme~~ un point fondamentale de sa synthèse; tandis que Scot, plus opportuniste, pour le besoin de la cause propose l'univocité.

Or pour des thomistes qui connaissent et saisissent bien la nature de ces deux modes de prédication, i.e. l'analogie et l'univocité, il n'apparaît pas, loin de là, qu'une réunion des deux opinions fut possible. Ce que nous ne croyons pouvoir faire, quelques partisans scotistes croient trouver le joint et concilier les inconciliables, l'univocité et l'analogie. "Qu'on n'oublie pas que Scot attribue à l'analogie toute la portée et toute l'étendue que lui reconnaît l'École (Saint Thomas)

(1) De Ver. q.2 art.11

(2) 1, q.3, a.6, ad lum.

(3) 1, q.29, a.4, ad 4um.

Il s'agit seulement d'une abstraction dépassant les limites de l'analogie pour convenir à un concept extrêmement simple, c'est-à-dire à l'univocum. Ce dernier fait, d'ailleurs, bon ménage avec l'analogie: "potest stare cum ea" (1).

Le R. Père Garrigou-Lagrange, parlant en thomiste, affirme la réunion ou la conciliation comme impossible. "De plus, si atténuée, soit-elle, l'univocité nous semble absolument inconciliable avec l'analogie. Car enfin, l'univocité admise, l'être comme être n'est plus essentiellement varié, il n'implique plus une variété essentielle. Et dès lors comment écarter le danger de confondre l'être de Dieu et celui des créatures?" (2).

Les thomistes qui s'élèvent comme adversaires de l'univocité, ne manquent pas de pousser à bout ce principe et d'en déduire les conclusions. Mais ont-ils raison d'acculer Scot à de telles conséquences teintées de panthisme et d'agnosticisme? Les scotistes, voyant l'erreur qui découle logiquement des principes, erreur que les adversaires n'ont pas manqué de souligner, admettent l'univocité, mais non purement et simplement, mais y apportant une distinction ou une détermination spéciale dans son application. L'univocité et l'analogie peuvent fort bien s'allier, mais pourvu que nous distinguions des ordres divers. "L'ens peut signifier soit que l'être est quelque chose, quid, le contraire du néant; ou bien qu'il est ceci ou cela, quale. Dieu ou la créature, la substance ou l'accident, le réel ou le possible. Dans le premier sens, il est univoque; dans le second, il est analogue" (3). Il y a donc lieu de considérer deux terrains différents l'un abstrait ou logique où l'esprit se meut selon des règles déterminées, sans considération du réel, et l'autre où l'esprit travaille sur le réel,

(1) Revue de Ph. 1912, p.120
(3) Rev. " " "

(2) Dieu, 2^e Part. ch.3, a.2, p.573, n.58

précisément comme réel. Et les scotistes ne se font pas faute d'appuyer et de revenir sur cette distinction. "Ainsi l'univocité se dit de la non-connéxité de l'ens-concept, par abstraction des modalités déterminées du concret, Dieu non excepté. Elle évolue dans un domaine réservé. Elle est un ens-concept, ni plus ni moins" (1). Le maître ne dira-t-il pas, "imo semper esset distinguendum, Dicendum igitur quod, loquendo logice, ens dicit unum conceptum univocum communem omnibus entibus" (2).

Dès lors qu'on quitte cet ordre pour envisager l'être dans le concret, l'univocité n'existe plus. La raison: "en Dieu, ces attributs sont infinis; ils sont finis dans la créature" (3). Le logicien parlant de l'être parlera donc univocité, tandis que le métaphysicien parlant du même être parlera analogie.

Mais une question se pose immédiatement à notre esprit. Peut-on légitimer ce mode d'agir? Si nos connaissances partent du réel, et de fait elles prennent là leur point de départ, est-il permis dans la suite de séparer totalement les deux ordres, de telle sorte que le contenu du concept, obtenu par abstraction n'ait plus aucun rapport entre le concret ou le réel d'où il origine, et le concept lui-même? Peut-on, par abstraction, parvenir à un objet tellement épuré, que l'on ne retrouve en lui nulle trace de son origine? Peut-on concevoir l'être, sans le concevoir comme fini ou infini, comme substance ou accident?

Les tenants scotistes l'affirment, en répondant par une distinction: "Distinguo, dans le réel, l'être est nécessairement ceci ou cela, concedo; -dans le concept abstrait, l'être est nécessairement ceci ou cela, nego" (4) Une preuve, voici: "Si le contenu des concepts était

(1) Rev. de Ph. 1912, p. 112-113, (2) Capitalia Scoti, T.2, p.33...
(3) " " " p.114, (3) ibidem, p.114

en dépendance nécessaire et directe de l'ordre des réalités, on devrait rejeter toute abstraction dépassant la simple généralisation par classifications spécifiques. Car il est manifeste que le "genre logique" trouve un démenti dans les choses. On n'y voit, en effet, que des unités reconnaissables spécifiquement et individuellement par les caractères de l'espèce et les indices particuliers à l'individu" (1).

A cet argument d'ordre plutôt logique, on apporte une preuve d'expérience commune. "Nous expérimentons en nous une certaine opération et connaissance de l'être, selon une raison plus commune et plus universelle et dans une sphère dépassant les conditions de la chose sensible, soit commune, soit particulière, voire à quelque genre déterminé qu'elle appartienne. S'il en était autrement, la métaphysique, qui est une science rationnelle, dont le propre est de déterminer et de concevoir l'être selon son universalité en tant qu'être, ne serait pas une science." (2)

De tout ceci, la conclusion s'impose: "D'où il suit qu'il est une certaine abstraction, où les données déterminées du réel ne pénètrent plus du tout. Le concept est alors en dehors du concret et en devenir logique de tout ce qui peut accroître sa compréhension, le caractériser, le spécifier, ou seulement l'individualiser, s'il s'agit de Dieu. En cet état d'indétermination, de dégradation, de concrétisation extrême, désessenciation suprême, il est donc strictement réduit à un sens unique" (3).

Poussons plus loin notre inquisition. Peut-on acquiescer et faire notre semblable position? Peut-On s'accomoder d'un tel système? Cette séparation entre ordre logique et métaphysique est-elle légitime, ou bien

(1) Rev. de Ph. 1912, p.114,
(2) " " " p.116
(3) " " " p.117

devrait-on logiquement admettre ou univocité, ou analogie, mais pour les deux sphères?

C'est en vain que l'on chercherait possibilité de conciliation dans toute la synthèse thomiste. De plus, ce mode de dire attaque de front la thèse fameuse dite de l'universel. Faisant école contre les nominalistes et les conceptualistes, Saint Thomas, et après lui ses disciples affirment que les idées et les concepts conservent une relation avec les choses "a parte rei". D'après ceux-ci, en effet, les concepts que nous produisons en notre intellect, quoique obtenus par abstraction, n'en conservent pas moins cependant une liaison, un rapport avec les objets, d'où ils tirent leur origine. Le concept, quoique jouissant d'une unité, ne peut pourtant pas méconnaître totalement la multiplicité des êtres d'où a été tirée cette nature.

Détruire ou nier ce lien cette union ou relation, c'est détruire du coup la notion même de vérité logique, qui s'énonce: "adaequatio rei et intellectus". Or comment les choses servant de fondement à cette adéquation sont la mesure même de cette vérité, il est hors de doute que l'on ne peut faire scission parfaite entre les deux ordres, comme le font les scotistes, consentant par le fait et sciemment, à changer et à nier la définition de la vérité logique. "Il suffira de remarquer qu'il est un degré de généralisation, où l'esprit isole mentalement du concret des concepts qui, "dans leur contenu logique" ont sans doute, un fondement objectif... mais ne sont plus, à proprement parler, une "adaequatio rei et intellectus"(1).

Une autre raison qui peut expliquer cet état de chose; c'est la simplicité du concept

(1) Rev. de Ph. 1913, p115

auquel Scot veut arriver, cet "ens communissimum", qui comme on l'a vu s'obtient au moyen d'une abstraction totale et complète. Tandis que Saint Thomas se refuse à ce procédé. "Ens significat immediate inferiora sua, quae sunt simpliciter multa et diversa, non tamen significat ea distincte et explicitè, sed confuse et implicitè" "Non quia ens non abstracta a differentiis inferiorum suorum, has differentias actu continet, et enuntiat confundendo eas tamen in ratione proportionaliter una habendi esse"... "Ergo ens non contrahitur in inferioribus per formales differentias in conceptu entis actu non inclusas, ens enim quaecumque differentias actu continet, sed contrahitur per diversas essendi modos, qui sunt conceptus expressiores et clariores ejusdem realitatis significatae per ens" (1).

D'où l'on voit bien l'impossibilité d'une rencontre chez les deux doctrines; encore moins pouvons nous parler de fusion, contrairement à ce qu'en disent les tenants scotistes.

2. Être est un genre.

Au langage que nous venons d'entendre, du point de vue thomiste, une conclusion s'impose. L'être étant une notion univoque, doit être considéré comme un genre. D'ailleurs tout cela cadre bien et se déduit logiquement de ce que nous avons dit, en ce qui concerne la détermination de la notion d'être d'après Scot.

Car, vouloir unifier en un seul concept et l'être divin et l'être de la créature, c'est mettre sur un même pied les deux essences ou les deux natures. Or affirmer qu'une raison se prédique de Dieu et des créatures, c'est affirmer l'univocité, et devons-nous conclure, c'est affirmer que l'être

(1) Grédt, t.I, Log.pars II, ch.2, a.2, par.2, no.176,1

est un genre, i.e. que la raison exprimée par le concept convient parfaitement et adéquatement aux inférieurs; ainsi appliquant la notion d'animalité au chien ou au cheval, j'entends dire que tous deux ont en eux-mêmes la raison d'animalité, comme leur convenant parfaitement à tous deux: de la sorte le chien n'est pas moins ni plus animal que le cheval.

Or si la notion d'être se retrouve univoquement la Même en Dieu et dans les créatures, qui ne voit aussitôt les conséquences immédiates d'une telle doctrine; aussi Scot s'empresse-t-il de nier et de dire que l'être ne doit pas être considéré comme une notion générique. "Circa naturam entis, est sciendum quod unitas entis, accepti largo modo, ut continet creatorem et creaturam, non est unitas generis, sed unitas analogiae. Propter quod dicit Philosophus, quod ens genus esse non potest". "Nihil autem est quod sit extra naturam entis praedicto modo sumpti; quod enim extra tale ens est, nihil omnino est. Ideo ens sic acceptum genus esse non potest sed quoddam analogum est" (1).

Et l'auteur de l'article, cite M. de Wulf, comme interprétant exactement la pensée de Scot: "Dans l'ordre réel, Dieu possède l'être à titre primordial (per se), la créature, à titre secondaire. L'Être de Dieu est la mesure, l'être de la créature le mesuré, et ce n'est qu'en vertu d'une participation analogue que l'être convient au créateur et à la créature. De ces deux êtres, si divers, l'intelligence possède un concept commun abstrait, qui s'adapte à l'un et à l'autre de façon univoque, car sinon, toute connaissance de Dieu serait impossible: l'être est univoque dans le domaine logique, analogique dans le domaine réel" (2).

C'est donc toujours la fameuse distinction entre les deux ordres qui revient. Si l'Être scotiste ainsi conçu, n'est pas un

(1) De Rerum Principio, no 20

(2) Hist. de Ph. médié. 4e édition, p.457

genre, au dire de Scot lui-même, que faut-il entendre par genre? "Ens univocum ne suppose pas, comme le genre, un fond partiel d'identité de nature entre des êtres dissemblables les uns des autres par les notes différentielles ou spécifiques". Et Scot dira "Genus contrahitur per differentias, species per principia individuantia; sed enti non potest fieri talis additio contrahens". (1). Ou encore cet autre texte: "l'idée de genre consiste simplement à grouper dans le concept des propriétés qui se retrouvent évidemment dans les espèces qui en dépendent, mais dans des conditions de nature irréductibles les unes aux autres" (2).

C'est là une façon assez étrange d'exprimer et de saisir la nature du genre, façon dont on ne saurait s'entendre encore; car si Saint Thomas dit l'être n'être pas une notion générique, c'est que la nature de celle-ci n'est pas celle que présente Scot.

En tout premier lieu, l'être pour Saint Thomas n'est pas et ne peut être considéré comme un genre: "Nam genus significat essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est,. Ostendit autem philosophus quod ens non potest esse genus alicujus. Omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri quae esset extra ens" (3).

Dans son commentaire de la métaphysique d'Aristote, Saint Thomas rejetant l'opinion de Parménide dira: "Ens enim, non potest est genus, sed multipliciter dicitur de diversis, et ideo in primo Physicorum dicitur quod haec est falsa, ens est unum: non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species" (4).

(1) De Rerum Princ. q.1, no 16.

(2) Revue de Ph. 1912, p.115.

(3) 1,3,a.5.

(4) In Metaphy. Arist. comment.L.I, lect.9, no 139

Quoiqu'en dise Scot, il lui est impossible de ne pas conclure logiquement, que l'être est un genre. Bien qu'il prétende que l'être n'est pas un genre, "ce qui est, aux yeux des Thomistes, une incon- séquence, car si l'être est univoque, les modes qui le différencient lui sont nécessairement extrinsèques comme les différences spécifiques le sont au genre." (1).

Dire que l'être absolument un, c'est affirmer que ses déterminations lui doivent venir de l'extérieur. Et alors c'est là la notion de genre. "Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis".

Si Scot, tout en soutenant l'univocité de l'être, n'en vient pas à le dire notion générique, c'est qu'il s'arrête en che- min; ayant posé des prémisses, il n'en tire pas les conséquences, con- séquences qui l'entraîneraient sur un terrain mouvant, et même le con- duiraient à l'erreur.

3. Nature de l'univocité;

Pour bien saisir toute la portée de la doctrine du Docteur Subtil concernant l'univocité, rien de mieux et de plus logique que d'en chercher et d'en connaître la définition; peut- être serons-nous plus aptes à mieux saisir les difficultés et peut-être d'y apporter une solution!

Scot lui-même, voulant prouver un avancé qui sonnait mal aux oreilles des partisans des autres écoles, à savoir que de Dieu et des créatures, nous pouvions avoir un concept univoque, a cru né- cessaire de définir sa notion de concept univoque. "Conceptum univocum

(1) Garrigou-Lagrange, Dieu... p.572.

dico qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sive fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri" (1).

Ainsi explique le P. Belmont la définition du maître. Celle-ci trouve une application continuelle, dit-il. "Le concept ne cesse pas d'être le même, quand on prononce:

Si Dieu est, il est, Si la créature est, elle est;

Si Dieu n'est pas, il n'est pas. Si la créature n'est pas, elle n'est pas
Dieu étant, il n'est pas néant, si la créature est, elle n'est pas néant"(2)

De ces formes diverses, on obtient toujours pour résultat un sens unique, que l'on pourrait ainsi exprimer: "que ce qui est, n'est pas le néant; que ce qui est néant, n'est pas l'être" (3).

Comment scot explique-t-il ou prouve-t-il sa définition? N'ayant donné cette détermination de la nature de l'univocité, qu'à l'occasion d'une affirmation risquée "quia non consonat opinioni communi", notre moine franciscain n'explique, ni ne développe, comme le fait parfois Saint Thomas, sa définition; aussi devons-nous nous servir des arguments, employés directement à établir sa thèse "Deus et creaturae.... in conceptu univoco", prouvent du fait, ou expliquent sa notion d'univocité.

Preuves; (4).

1. parce qu'on peut être certain qu'il y a de l'être et douter de la distinction de Dieu et du monde; dans ce cas on a un concept certain de

(1) Opus Ox. L.I, dist3, q.1 et 2, art.4.

(2) Revue de Ph. 1912, p.41,

(3) ibidem.

(4) Comme on a déjà cité au long les arguments de scot, dans les mots de scot, ch.4, par.1, nous donnons ici les arguments d'une façon plus synthétique, cités par le P. Garrigou-Lag. Dieu, p.569.

l'être, mais non point de Dieu ni de la créature; c'est donc, que nous abstrayons parfaitement l'être de l'être créé ou de l'être divin, et que ce concept ainsi abstrait est absolument un..."

2. L'autre argument, cf. par.1, p.63.

Critique des Preuves:

De quelle valeur peut-on estimer ces arguments de Scot, en faveur de l'univocité? Devons-nous les admettre simplement de bonne foi; ou devons-nous plutôt en chercher le bien fondé? Procéder selon le premier mode, n'est guère faire oeuvre de philosophe; aussi tenterons-nous d'en faire une critique, nous appuyant d'ailleurs sur une autorité hors de conteste, Cajetan.

S'attendant au premier argument, le Cardinal dira "quod argumentum illud, si aliquid probat, alietatem conceptus, non univociattem probat" (1). Si le concept que l'on se fait de l'ens est déjà univoque, conséquemment excluant toutes déterminations, il est certain qu'un tel concept ne peut contenir en aucune façon les notions de fini ou d'infini. Or étant donné l'impossibilité d'une telle abstraction, selon la doctrine thomiste, nous disons que ce concept d'être que nous obtenons contient d'une façon implicite et confuse, l'être de Dieu et celui de la créature; ainsi dans le concept commun de sagesse, parce que jouissant d'une unité analogique, on aura deux concepts distincts quand nous en viendrons à l'application, respectivement à Dieu et aux créatures.

Que faut-il penser du second argument? Apremier abord, il nous faut bien concéder à Scot la première partie de son argumentation; car nous l'avons à maintes reprises répéter, si nous exigeons un objet proportionné à notre puissance, c'est en vertu de la nature de la puissance et du sujet connaissant lui-même. Or, dans l'ordre de choses où l'homme est placé,

(1) De ente et essentia, ch.2, q.3.

l'intellect-agent et le phantasme sont nécessaires à l'élaboration du connaître; Or la perception de quoique ce soit ne sera possible qu'en autant que son premier objet jouira de simplicité,

Cependant, notre commentateur se refuse d'adhérer à la conséquence d'une telle argumentation. "Dicitur quod Deus est cognoscibilis conceptu simplici contento in objecto relucente in phantasmate, participative vel imitative. Nec oportet quod contineatur essentialiter et virtualiter; datur enim tertius modus"(1) Or quel est ce troisième mode ici mentionné? "Datur triplex modus continendi, scilicet essentialiter, virtualiter et participative: sicut effectus continet in se causam" (2). Cette façon de parler se distingue donc de ce que nous entendons habituellement par "virtualiter", qui se prend plutôt du côté de la cause contenant virtuellement son effet.

Considérant le cas qui nous occupe, notre intellect ayant nécessairement les choses sensibles pour point de départ (quoiqu'elles ne soient pas l'objet propre), celles-ci n'en sont pas moins des effets, des manifestations, des participations du Dieu Créateur. Or reprenant notre raisonnement, nous dirons donc qu'atteignant les effets, du même coup nous atteignons Dieu. "Et enim effectus quilibet virtualiter continet secundo modo (sicut effectus continet virtutem causae, participando illam) Deum" (3).

Dieu nous est donc connaissable positivement pour autant que la créature est quelque chose de Dieu (participative, imitative). Inutile donc de vouloir s'appuyer sur ces preuves, ou plutôt sur cette argumentation, qui ne sont pas vraiment des preuves pour prôner l'univocité de l'être.

(1) 1, q. 13, a. 5

(2) De ente et essentia.

(3) ibidem.

Cette faiblesse que laisse entrevoir l'argumentation elle-même, Scot ne semble pas l'avoir saisie. Conséquemment croyant avoir établi solidement sa thèse, il échaffaude sur cette univocité tout un système bien à lui, et qui n'est pas sans cacher des germes, des potentialités, sinon de véritables erreurs.

4. Pourquoi Scot pose-t-il l'être univoque?

Pourquoi Scot avec tant d'insistance se maintient-il dans cette position, et à de si maintes reprises renouvelle-t-il son affirmation, à l'encontre de ses devanciers?

C'est que Scot, on l'a vu précédemment, et comme il convient en bonne ^à logique, veut en arriver à présenter notre faculté connaissante un objet qui vraiment lui convienne, qui n'exclut pas de sa compréhension la notion de Dieu, mais, ce qui importe aussi grandement, qui jouisse de l'unité requise, car à une puissance une doit correspondre un objet un! "item unius potentiae est unum primum objectum quia potentia movetur ab objecto secundum formam objecti". Le Docteur Subtil ne sait trouver mieux pour résoudre sa difficulté que de dire l'être univoque, ne signifiait qu'une raison absolument une, il remplit toutes les conditions que l'on vient de mentionner.

Mais Saint Thomas ne tient-il pas le même langage lui aussi? S'il exige proportion entre connaissant et connu, à plus forte raison exige-t-il cette proportion plus fondamentale, dirions-nous, i.e. exigée: à un objet unique doit correspondre à une puissance une. Pourtant Saint Thomas redira: "ens est analogum".

Il nous faut donc chercher ailleurs la raison de cette position. Serait-ce uniquement mépris en regard de la doctrine de Saint Thomas? Ce n'est pas là faire oeuvre de philosophe. Serait-c

ce seulement terminologie nouvelle, recouvrant la même idée?

Nous savons par ailleurs que Scot lui-même fait usage dans son vocabulaire des deux termes d'univocité et d'analogie; mais ce que nous ignorons jusqu'à présent c'est la signification accolée à ces termes.

L'analogie au sens de Scot se définit comme suit: "Unitas analogiae est unitas attributionis: quae non est nisi duobus modis: vel quia illa, de quibus analogicum praedicatur, attribuuntur tertio, cui primo et per se inest, -ut sanitas dicitur de^{est} urina et cibo per attributionem et per comparisonem ad animal, cui primo et per se inest sanitas; vel quia unum illorum, de quibus analogum praedicatur, attribuitur alteri, hoc est... recipit praedicationem ejus, quia attribuitur alteri de quo illud praedicatur. Sic ens praedicatur analogice de substantia et accidente" (1).

Chose assez curieuse, mais qui peut se comprendre en la circonstance, l'auteur, S. Belmont, entreprenant la défense du Docteur franciscain, dira: "Si l'on tient compte que le point de vue où se met Scot quand il patronne l'analogie, est exactement le même que pour Saint Thomas, l'on reconnaîtra sans peine que l'enseignement de l'un est identique à l'autre" (2). S'adressant à ceux qui s'étaient dressés adversaires de l'univocité scotiste, il ajoute: "C'est bien gratuitement que l'on a imaginé une opposition de Duns Scot à Saint Thomas envahissant le domaine de l'analogie commune" (3).

Est-ce bien un pur produit de l'imagination, ^{quit} cette opposition qu'on a cru voir entre les deux doctrines? ou bien le parti-pris ou la passion auraient-ils fait perdre de vue l'objectivité des choses?

(1) De Rerum Principio, no.21.

(2) Revue de Ph. 1912, p.36.

(3) ibidem.

Les manuels thomistes sous diverses formules tentent de nous livrer l'idée du maître, qui, jamais n'écrivit sur la question, un traité "ex professo". Ainsi d'une façon quelqu'un dira: "contra si ratio significata, simpliciter diversa, aliquomodo tamen est una seu una secundum quid tantum seu aequivocus a considio, quia tunc in ipsis objectis reperitur ratio, cur una eodem termino designentur. Haec ratio est unitas secundum quid, seu convenientia sec. quid. Terminus, aequivocus sec. quid. dicitur analogus" (1), ou encore cette autre formule: "habitus diversarum objectorum inter se, vi cuius eodem termino designantur". (2).

Tout ceci ne contient pas cependant les termes du Docteur lui-même. En une sentence qui fait bien ressortir les modes divers de prédication il dira: "Dicendum quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur, sed secundum analogiam: quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem" (3).

Comme l'analogie tient un rang intermédiaire entre l'équivocité et l'univocité, Saint Thomas lui-même afin de bien délimiter la nature de chacune, et son propre terrain, nous décrit bien dans son commentaire sur le XI livre de la Métaphysique, le sens des trois termes: "Manifestum est enim quod, quae sic (nempe analogiae) dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem: sicut animal de equo et de bovo dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis sec. rationem totaliter diversam sicut patet de hoc nomine canis, prout dicitur de stella et quadam specie animali; in his

(1) Gredt, T.I, Log.Pars 2, cap.2, a.1, no 167, (2) ibidem, no 168.

(3) De veritate, q.2, a.11

vero quae praedicto modo (analogice) dicuntur idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem, partim eandem et partim diversam" (1).

Déjà il est à remarquer que tous deux nous donnent une définition de l'analogie, distincte non seulement quant à la forme, mais aussi quant à la matière. Scot semble vouloir définir l'analogie "in genere" et débute en ces termes: "unitas analogiae est unitas attributionis". Que parle-t-il d'attribution?

Au sens de Saint Thomas semblable définition ne s'applique plus à l'analogie "in genere", mais à un type particulier d'analogie, qu'il décrira comme suit: "In his quae praedicto modo dicuntur idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem partim diversam, diversam quidem quantum ad diversos modos relationis, eandem vero quantum ad id quod fit relatio" (2).

Ce langage

se rapproche davantage du texte de Scot, du moins si l'on considère le premier membre de sa donnée; mais si l'on examine de près le second et surtout si l'on fixe l'attention sur l'exemple apporté, il n'y a plus conformité avec les dires de Saint Thomas. Est-ce que la notion d'être que l'on applique à la substance et à l'accident serait l'exemple classique de l'analogie d'attribution? "Unum analogia, dit Saint Thomas, sive proportione, sicut substantia, et qualitas in ente, quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum ita et qualitas ad esse sui generis conveniens" (3). Il ne saurait dans ce cas être question d'analogie d'attribution; ici l'on considère la notion d'être comme dominant la substance et la l'accident en lesquels elle se réalise proportionnellement" (4).

(1) In XI Metaphy. Lect. 3 no. 2197, (Cathala)

(2) Bénido, le rôle de l'analogie... ch.2, par.2.

(3) / III Sent, dist. 1, q.1, a.1

(4) Penido, ibidem.

Jusqu'ici, pas de terrain d'entente, si ce n'est qu'en autant que tous deux parlent d'analogie comme notion commune et tout à fait générale.

Pourtant même chez Saint Thomas, il se trouve des textes où l'on accorde à la substance et à l'accident l'analogie d'attribution. "Invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam substantia et accidens habent, et sanum dicitur de urina et de animali ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis" (1). "voici l'analogie d'attribution pure, affirmée de l'être: l'accident n'existe qu'en vertu de sa relation à la substance "ens entis".

Comment expliquer cette antinomie? Ce que c'est qu'il s'agit d'un cas d'analogie, qu'on est convenu d'appeler "mixte", en raison même de son caractère propre. La notion d'être, en effet, peut se considérer sous un double aspect; ainsi dans le premier texte apporté, Saint Thomas appuie davantage, sur la relation, la dépendance qui existe entre "substance" et "accident"; l'être de ce dernier, considéré sous cet angle, ne se dit qu'en relation de l'autre, car l'accident, de sa nature, ne peut exister s'il n'est soutenu par la substance. D'autre part, si on considère les deux notions comme participant à la notion d'être, sans cette fois prêter attention au mode d'existence, mais s'en tenir uniquement sur le plan de l'être, et dire l'accident peut être, la substance est être, mais chacun selon leur mode propre; dans ce cas il n'est plus question d'analogie d'at-

(1) De Veritate, q.2, a.11.

tribution, mais uniquement de proportion.

Si les deux sortes d'analogie trouvent place, quand on parle de l'être; il s'agit maintenant de savoir laquelle des deux est supérieure à l'autre; laquelle des deux participe davantage à la véritable notion d'analogie.

Si l'on tente de porter un jugement sur la supériorité de l'une des deux analogies, il semble bien que l'analogie d'attribution doive demeurer au second plan, étant considérée la nature même des deux analogies. Car dans l'une, la raison prédiquée, n'e l'est pas formellement que dans le principal analogué; tandis que dans l'autre, elle est dite de tous formellement, en ce sens que tous les inférieurs, quoique diversement participent ou possèdent cette raison. Le cas d'analogie mixte semble bien indiquer cette inégalité; puisque l'analogie d'attribution ne se dit que virtuellement, alors que l'analogie de proportion est dite formellement.

Nous corroborons notre affirmation par le texte suivant: "Elle seule (analogie de proportion), comme dit Cajetan, constitue l'analogie véritable, les autres ne sont appelées de ce nom qu'improprement. Aussi bien, si l'analogie d'attribution se mêle souvent à l'analogie de proportionnalité propre, est-ce seulement en vertu de l'analogie de proportionnalité propre que dans ces cas mixtes l'analogie d'attribution nous fait atteindre, dans les choses analogiquement connues, des attributs, qui se disent d'elles intrinsèquement et formellement" (1).

Continuant notre raisonnement, nous pouvons donc dire: que l'analogie telle que comprise et définie par

(1) Maritain: "Degrés du Savoir", Annexes 2, p. 222.

Scot n'est pas de l'analogie véritable. Quoi d'étonnant, qu'il ait soutenu et défendu l'univocité !

L'analogie qu'il enseignait, si on peut parler d'analogie chez Scot, n'était que trop insuffisante; aussi s'est-il vu dans la nécessité d'opter pour l'univocité, l'unique moyen de parvenir à un concept, unique, qui n'exclurait pas l'idée de Dieu.

CONCLUSION:

Que devons-nous conclure de tout cet exposé? Exposé au cours duquel il nous a fallu toucher à bien des points, ou énoncer seulement quelques jalons qui pourraient porter flanc à de longs développements, mais que la nature et l'ampleur du travail que nous nous étions proposé ne nous permettaient pas.

Somme toute, Saint Thomas et Duns Scot offrent-ils une doctrine tellement différente l'une de l'autre, d'une différence profonde et radicale touchant le fond même de la doctrine ou du système; ou bien s'agit-il plutôt d'une question de terminologie uniquement, d'une seule et même doctrine mais différemment et sous d'autres formules traduite, comme le voudraient quelques auteurs. "De là vient qu'en étudiant séparément les diverses parties de sa doctrine et en les considérant sous toutes les faces qu'elles présentent, on se persuade qu'il n'y a guère que des questions de mots qui séparent Duns Scot de Saint Thomas, alors même qu'il prétend le combattre" (1).

Or, à cette question que nous nous posons dès le début: "Quel est le premier objet de l'entendement et celui-ci considéré à l'état d'union?" Saint Thomas nous répond que c'est l'essence des choses matérielles. "N'est-ce pas, en effet, dit-il, le monde corporel qui nous fournit les premiers éléments de nos concepts universels? N'est-ce pas en partant des concepts ainsi formés, que nous parvenons à la connaissance de Dieu et des êtres immatériels?" (2). Et tout ceci en raison même de la nature du composé humain, qui ne formant qu'un tout "per se", se doit de toutes

(1) ~~Dun~~ Vacant. Etudes comparées de la philosophie de S.Th et de celle de D.Scot, Tome I, page 32,

(2) Ibidem, p.16

Les parties composantes ne former qu'un principe unique d'opération.

Duns Scot, lui, rejette cette opinion parce que la foi nous enseigne que dans l'autre vie, nous posséderons la vision intuitive de Dieu, ce qui montre que nous serions capables de connaître le créateur sans passer par le chemin du monde sensible" (1).

La conclusion s'impose, semble-t-il. Pour Saint Thomas, l'objet propre de notre intellect, considéré à l'état d'union, est donc la quiddité des choses sensibles. Pour Duns Scot, au contraire, on a dit, "Scot admet donc qu'il n'y a pas, à proprement parler, de premier objet de notre entendement". Il semble bien plutôt d'après les textes, plus haut mentionnés, que le Docteur Subtil pose véritablement quelque chose comme objet premier, et ce quelque chose, c'est l'être se prédiquant univoquement de tout être. Scot admet toutefois que dans les conditions présentes, l'intellect doit nécessairement puiser dans le monde sensible, mais cet état de choses n'est que du "per accidens" par rapport à l'intelligence elle-même et non selon la nature de notre faculté.

Or, nous l'avons dit, du "per accidens", on ne peut déduire logiquement la conclusion s'impose d'elle-même.

Quoiqu'en pense M. Vacant, il nous semble bien qu'on ne peut y voir qu'une simple question de terminologie. La différence est beaucoup plus profonde que cela; celle-là n'est qu'une conséquence de celle-ci; il ne faut donc pas chercher là la cause unique de l'opposition dans les doctrines.

La source fondamentale du différend, il faut la chercher dans une diversité de con-

(1) ibidem.

ception des sciences philosophiques et théologiques et surtout de leurs rapports entre elles.

Scot ne cesse de tout entrevoir et de tout regarder qu'au travers de la théologie. Quelques soient les problèmes, toujours ceux-ci ne sont considérés qu'en relation de la science théologique. La considération de l'ordre philosophique comme science procédant uniquement de la raison est mise de côté; de telle sorte que toute tentative d'explication n'est considérée que par le théologien. On l'a bien vu dès le début du chapitre deuxième, alors que Scot s'oppose à la sentence ou la doctrine prônée par Saint Thomas "non potest sustineri a theologo", laissant du coup toute préoccupation d'ordre philosophique en tant que tel, si bien qu'on a pu dire: "scot n'attache qu'une très petite importance à la théologie spéculative et à la démonstration de l'harmonie qui doit exister entre la science et la foi. Il requiert de préférence l'humble soumission à l'autorité de Dieu et de l'Eglise, et c'est à atteindre ce but qu'il s'est surtout appliqué" (1).

Pour Duns Scot, le rôle de la philosophie en théologie, et la théologie elle-même doit se entendre d'une toute autre façon que chez Saint Thomas.

On pousse même plus loin:

"Bien plus il a préparé la scission entre la philosophie et la théologie.. En vérité, il ne craint pas d'affirmer qu'une chose peut être vraie en philosophie et fautive en théologie. C'était creuser entre ces deux sciences un fossé qui au cours des temps devait se transformer en un abîme profond" (2).

(1) Schawne, Histoire des dogmes, t.IV, p.123.

(2) ibidem...

Bibliographie:

I- Sources:

- Saint Thomas: De Anima, Marietti 1925.
De Veritate.
In Boet. de Trinitate.
In Metaphy., Marietti 1926.
Summa Theologica, " 1937.
- Scot: De rerum principio, Quaracchi 1910.
Opus Oxoniense, " 1912.

II- Littérature:

Livres:

- Pénido, Le rôle de l'analogie en Théolog. dogmatique, Paris, Vrin 1931
Garrigou-Lagrange, Dieu, son edistence.... Paris, Beauchesnel 1923
Gilson, L'esprit de la phil. médiévale, Paris, Vrin 1932
" Avicenne, le point de départ de Scot, Paris, Payot 1920
" La Phil. au Moyen-âge de Scot Erigène à Occam, Paris, Payot, Téqui 1925.
Hugon, Principes de phie (2ième édition), Paris, Téqui, 1922.
Joannes a S.Thomas, Cursus Phil. Thom. , Paris, Vivès, 1883
Landry, Duns Scot , Paris, Alcan, 1922
Le Rohellec, Problèmes Philosophiques, Paris, Téqui 1932
Marc, André, s.j. L'Idée de l'être chez S.Thomas et dans la scolastique postérieure, Paris, Beauchesne, 1933.
Maritain, Eléments de Phil. (2ième éd.) Paris, Téqui, 1921
Schawn, Histoire des dogmes. Paris, Beauchesne, 1903.
Maritain, Degrés du Savoir, (nouvelle édit.) Paris, Desclée 1932.
Vacant, Etudes comparées sur la phil. de S.Thomas et celle de Duns Scot, Paris-Lyon, Delhomme et Bréguet, 1891
Wulf, Histoire de la Phil. médiévale, Louvain, Paris, Alcan, 1905
Zigliara, Oeuvres Philosophiques (traduction de l'italien), Lyon, Vitte Perrussel, 1980.

Revue:

- Revue Thomiste,
1930, Critique de la connaissance chez S.Thomas,
1903, La réponse de la théologie catholique.
- Revue de Philosophie,
1912, Univocité scotiste,
1913, " "
1929, Scot métaphysicien,
1934, Critique de la connaissance.
1936, " " "

Table des matières.

- I- Introduction:
- II- Corps du travail.
 - Chapitre premier: L'objet de l'intelligence chez S.Thomas, p.1-15
 - 1.Affirmation; p.4
 - objet adéquat, p.5
 - objet formel, p.7
 - 2.Preuves:
 - ratione unionis corporis et animae, p.9
 - ratione proportionis, p.13
 - Chapitre deuxième: Scot en regard de S.Thomas, p. 16-50
 - 1.Connaissance des substances immatérielles, p.16
 - 2.Spécification des puissances par les objets, p.29
 - 3.La nature et l'état de l'intelligence, p.37
 - 4.Réfutation de l'argument de proportion, p.43
 - Chapitre troisième, L'objet de l'intelligence selon D.Scot, p.50-62
 - 1.Affirmation, p.51
 - 2.Analyse de la notion d'être scotiste, p.53
 - 3.Contenu de la notion d'être scotiste, p.56
 - 4. Preuve, p.59
 - Chapitre quatrième, S.Thomas en regard de Scot, p.62-86
 - 1.Dieu et créatures se prédisent "univoce", p.63
 - 2.Etre est un genre, p.72
 - 3.Notion d'univocité, p.75
 - 4.Pourquoi Scot pose-t-il l'être univoque? p.79
- III-Conclusion, p.86
- IV-Bibliographie, p.89
- V-Table des matières, p.90

.....