

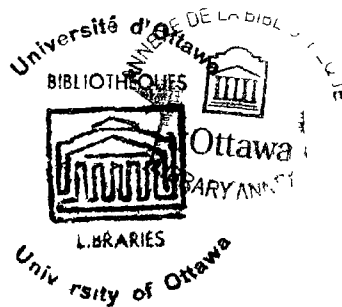
(DE LA COMMISSION DE L'EXPERIMENTALE DE SOI
FONDEMENT DE L'ETUDE SCIENTIFIQUE DE L'AM L'HOMME)

Thèse présentée à la
Faculté de Philosophie
de l'Université d'Ottawa

par

Ronéo Bédard, C.M.I.,

en vue de l'obtention de la
Maîtrise-ès-Arts



Scolasticat du Sacré-Coeur.

Lebret, Sask.

1949

UMI Number: EC55403

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 EC55403
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

DE LA
CONNAISSANCE EXPERIMENTALE DE SOI
FONDEMENT
DE L'ETUDE SCIENTIFIQUE
DE L'AME HUMAINE

A

Notre-Dame de Qu'Appelle

qui préside

à la formation

des jeunes Oblats

de l'Ouest-Canadien

Thèse du P. Bédard

Remarques d'ordre méthodologique:

- 1- Les titres d'ouvrages dans les notes comme dans la bibliographie doivent être soulignés d'un trait.
- 2- Les textes donnés dans le corps du travail doivent être mis en retrait.

Remarques particulières:

p. 9 Faire expliquer: Nous avons la perception de l'existence de l'âme dans la perception de l'opération actuelle.

p. 10 Saisit-on nécessairement "la connexion réelle entre le contenu de deux perceptions connexes?"

p. 15 Le ~~par~~ paragraphe II est beaucoup trop simplifié.

P. 19 Trouve-t-on 3 termes dans un jugement d'existence?

p. 21 Faire préciser davantage le mécanisme du jugement.

p. 25. Il semble qu'on aborde ici à tort la connaissance de soi in actu signato.

p. 26. De qui est cette traduction?

p. 29. De qui est cette définition?

p. 30 Faire expliquer "connaissance in actu non exprimée."

p. 32 Faire préciser: sensation, mise en acte premier de la connaissance de soi?

p. 35. Les expressions "en général" et "en particulier" ne doivent pas s'employer comme titre de paragraphe.

p. 40 L'auteur devrait faire allusion aux discussions sur ce point controversé.

p. 43. Faire préciser cette connaissance de l'essence de l'âme.

p. 52. Est-il vrai que nous ignorons la nature du verbe mental dans la connaissance expérimentale de soi?

p. 53. Expressions équivoques sinon fausses.

INTRODUCTION

La philosophie thomiste se présente toujours comme une connaissance "réaliste", une connaissance mettant l'esprit en contact avec un objet réel, extra-mental, et qui essaie de pénétrer cet objet jusque dans ses causes les plus profondes.

Parfois, éblouis par l'organisation rigoureuse d'un traité, par cet enchaînement systématique des conclusions à partir des principes, certains esprits arrivent malheureusement à croire que toute science, même la science thomiste, se réduit à une pure axiomatique, planant très haut loin du réel et se jouant avec des concepts inoffensifs, construits par elle, tout comme le jongleur se joue avec des boules fabriquées de ses mains.

Et pourtant! C'est une vérité commune chez les thomistes qu'il n'y a de science véritable que du réel. La connaissance rigoureuse par les causes est essentielle au concept de science, mais encore faut-il qu'il y ait une chose réelle à connaître et que l'esprit soit assurée d'être en contact avec elle. Ce réalisme n'est donc pas moins essentiel à la connaissance scientifique que la déduction rigoureuse, et c'est pourquoi le Docteur Angélique insiste tant sur la nécessité, pour

toute science, d'une expérience première, d'un premier principe évident par lui-même.

Nous nous proposons, au cours de ces pages, d'analyser, à la suite de saint Thomas, une de ces expériences premières qui fonde tout un traité, celui de l'âme: "Haec autem scientia, scilicet de anima, certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet". (1)

Saint Thomas considère cette donnée expérimentale comme la base solide de l'étude scientifique de l'âme humaine: construire sur cette base, c'est construire sur le roc. Et il est intéressant de voir comment lui-même distingue, dans cette expérience fondamentale, le double point de départ du traité de l'âme: le point de départ proprement existentiel, dans lequel chacun perçoit l'existence de son âme individuelle (principium per se notum quoad omnes): "Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse" (2); et le point de départ formel, dans lequel les "sapientes" perçoivent, après une démonstration à posteriori, la définition essentielle de l'âme humaine (principium per se notum quoad sapientes tan-

(1) Comment. de Anima, L. I, lect.1, n.6 (ed. Pirota).

(2) de Verit., q.10, a.8, ad 8 in contr.

tum). (3)

Quatre chapitres se partageront notre étude. Dans le premier chapitre, nous rechercherons dans quel acte se réalise spécialement cette connaissance expérimentale de soi-même; ce premier pas nous amènera à l'étude du jugement, puisque, comme nous le verrons, la connaissance expérimentale de soi se réalise avant tout dans un jugement.

Nous nous demanderons alors, dans les deux chapitres suivants, quel est l'apport propre du jugement direct et du jugement réflexe, dans cette connaissance expérimentale de soi. Le jugement direct, portant sur autre chose que le sujet pensant, suffit-il à donner la connaissance expérimentale de soi? S'il ne suffit pas, et qu'il faille un jugement réflexe portant directement sur soi-même, peut-on dire que cette seconde connaissance proprement réflexe demeure expérimentale?

Enfin, un dernier chapitre viendra préciser sur quelles bases ontologiques reposent ultimement cette connaissance expérimentale de soi et ses modalités particulières.

(3) Il serait particulièrement intéressant, pour bien voir que cette distinction entre le point de départ existentiel et le point de départ formel exprime la vraie pensée de saint Thomas, d'étudier la construction même de l'article *De Verit.*, q.10, a.8) où il traite ex professo de cette question.

CHAPITRE PREMIER

La connaissance expérimentale de soi et le Jugement.

Les réflexions contenues dans ce premier chapitre exigent deux paragraphes: un premier expliquera comment la connaissance expérimentale de soi doit être une connaissance intellectuelle et non pas seulement sensible, et un second paragraphe viendra préciser que cette connaissance intellectuelle convient spécialement au jugement et non pas à la simple appréhension.

-I-

La connaissance expérimentale de soi est une connaissance intellectuelle.

Relisons attentivement le texte capital où saint Thomas explique comment chacun perçoit de façon actuelle l'existence de son âme: "Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hos enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire

et intelligere, et alia hujusmodi vitee opera exercere; unde Philosophus dicit in IX Ethicorum: Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit". (4) Il s'agit bien ici de la connaissance de l'existence de l'âme en chacun de nous; cette existence de l'âme individuelle est connue par une perception ou une expérience, (5) et notamment nous avons la

(4) Dans trois ouvrages importants, saint Thomas se demande explicitement comment l'âme humaine se connaît elle-même (de Verit., q.10, a.8; III C.G., c.46; Summ. theol.I, q. 87, a.1), et chaque fois le saint Docteur note la distinction entre la connaissance abstraite de la nature de l'âme et la perception de son existence individuelle; s'agit-il de la connaissance actuelle par laquelle chacun perçoit l'existence (an est) de son âme en ce qui lui est propre, il faut dire que l'âme se connaît dans ses actes; au contraire, s'il s'agit de cette connaissance qu'on peut acquérir de l'âme humaine en ce qu'elle a de commun dans tous les hommes, il faut dire alors qu'une telle connaissance s'obtient par l'examen philosophique de l'opération intellectuelle et des conditions qu'elle exige: le Philosophe peut établir par une telle démonstration la spiritualité substantielle de l'âme.

(5) Le texte que nous citons parle d'une "perception"; dans une réponse à une difficulté (ad 8 in contr.), saint Thomas emploie le mot "experitur". D'ailleurs, saint Thomas écrira dans la Somme théologique (I, q.43, a.5, ad 2): "Perceptio experimentalem quamdam notitiam significat".

perception de l'existence de l'âme dans la perception de l'opération actuelle. L'homme perçoit donc d'abord (au moins d'une priorité de nature) l'opération actuelle comme une opération de soi-même: c'est le point de départ; ensuite, il perçoit que le sujet de cette opération, à savoir l'âme, existe lui-même (et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit et sentit). Cette connaissance de l'existence de l'âme résulte très facilement, (6) elle se perçoit sans raisonnement, dans la perception de l'opération actuelle.

Notre problème précis est donc celui-ci; est-ce que cette perception de l'existence de l'âme individuelle dans la perception de l'opération actuelle est réservée à la seule intelligence, ou peut-elle être aussi l'objet d'une perception purement sensible?

A remarquer tout d'abord comment le Philosophe, auquel saint Thomas nous réfère, (7) décrit cette perception de l'existence; tout d'abord le texte comporte une double affirmation: "nous sentons que nous sentons, nous comprenons que nous intelligons", et on continue par une proposition causale: "parce que

(6) Mais il est très difficile de connaître la nature de l'âme: cognoscere quid sit anima, difficillimum est (ad 8 in contr.).

(7) in Eth. ad Nicom., I, IX, c.9.

nous sentons ou comprenons cela, nous sentons et comprenons que nous sommes". Un tel lien causal signifie que les deux perceptions (celle de notre acte et celle de notre existence) sont connexes entre elles: je perçois d'abord (prius natura) la pensée ou la sensation comme une actualité en moi, puis et dans cette actualité de l'opération je perçois l'existence de mon âme; (8) il signifie aussi qu'affirmer une telle connexion entre les deux perceptions suppose que l'on a saisi la connexion réelle entre le contenu de ces deux perceptions connexes, c'est-à-dire que l'actualité de l'opération implique l'actualité de l'âme comme son sujet substantiel. En effet, il y a une connexion nécessaire entre l'actualité de mon opération et l'actualité de mon âme, et la véritable perception de l'existence de mon âme ne peut être le fait que d'une faculté de connaissance capable de saisir cette connexion comme telle, puisqu'elle comporte la vue intuitive d'un rapport nécessaire et singulier entre l'opération actuelle et son sujet.

Au premier abord, on pourrait bien croire qu'Aristote et saint Thomas attribuent une telle perception non seulement à l'intelligence, mais même au sens qui percevrait à la fois et l'opération sensible actuelle (sentimus quoniam sentimus) et le

(8) Il ne faut pas oublier qu'il s'agit toujours d'une perception expérimentale de soi, et non d'une connaissance qui serait le fruit d'un raisonnement.

rapport singulier et nécessaire entre l'existence du sujet substantiel et l'actualité de la sensation en nous (quoniam sentimus nos sentire, sentimus nos esse). (9) En effet, si ces derniers mots se prenaient à la lettre, nos deux Auteurs attribueraient au sens le privilège de percevoir l'esse: parce que nous sentons que nous sentons, nous sentons que nous sommes, c'est-à-dire nous connaissons de façon purement sensitive la connexion nécessaire entre l'actualité en nous de cet acte de vision et l'existence du principe radical de cette sensation.

Nous ne croyons que telle soit la vraie pensée du Philosophe et de l'Aquinate, mais il s'agirait tout au plus ici d'attribuer une opération propre à l'intelligence au sens; en d'autres termes, nous aurions une illustration de ce que saint Thomas appelle un "sensible per accidens".

Sans doute, on ne peut nier en nous une perception sensible de nos sensations actuelles. Saint Thomas reconnaît la légitimité d'une telle perception à plusieurs reprises, spécialement dans un texte des Sentences. (10) Directement, le Docteur Angélique veut résoudre une difficulté, à savoir comment

(9) cf Comment. in Eth. Nicom., n.1908 (ed. Pirotta).

(10) in III Sent., d.23, q.1, a.2, ad 3um.

il est possible qu'un habitus, n'ayant pas son siège dans l'intelligence, mais dans la volonté, puisse être connu du fait de sa seule présence dans le sujet. Ceci lui fournit l'occasion de montrer que l'âme peut se connaître soi-même et connaître aussi les réalités qui sont présentes en elle par diverses réflexions: l'une conduit à la connaissance de la nature de l'âme et des réalités qui sont en elles, et une telle réflexion est réservée à la seule intelligence qui est faite pour connaître la nature des choses; une autre réflexion mène à la connaissance de la présence actuelle (ou de l'existence) d'une opération en nous. Cette deuxième réflexion n'appartient pas en propre à l'intelligence, mais se rencontre aussi - avec quelque imperfection - dans la connaissance purement sensitive. En effet, dans cette réflexion sur la présence actuelle d'une opération en nous, l'intelligence peut connaître sa propre opération; le sens, parqu'organique, ne le peut pas, mais son opération sensitive peut être perçue dans son actualité par une autre faculté organique elle aussi: ainsi le "sensus communis" connaît les opérations des sens externes. (11)

(11) Le texte de l'Ethique à Nicomaque, que nous citons plus haut, nous disait en général: "sentimus quoniam sentimus", mais nous voyons maintenant que la perception des opérations sensibles dans leur actualité doit être attribuée au sens commun, comme précise ici notre texte des Sentences. Cf aussi Summ. Theol., I, q.78, a.4, ad 2; q.87, a.3, ad 3um, etc.

Le sens commun, qui perçoit la présence actuelle d'une sensation en nous, perçoit-il du même coup le lien de cette opération à son sujet substantiel: *sentimus nos sentire*, *sentimus nos esse*. Nous ne le pensons pas, mais nous redisons que cette formule signifie tout simplement l'attribution d'une opération purement intellectuelle au sens commun (sensible per accidens). Dans son commentaire sur le de Anima, (12) saint Thomas explique clairement le sens d'une telle expression, alors qu'il énumère les trois conditions pour qu'il y ait vraiment "sensible per accidens". En effet, pour qu'il y ait sensible par accident ou par concomitance, il faut d'abord que ce soit quelque chose qui soit uni dans la réalité à une qualité sensible; il faut aussi qu'il soit atteint de fait et "per se" par une autre faculté du même sujet qui perçoit le "sensible per se": ainsi nous pouvons dire que nous voyons quelque chose de doux. Mais, comme nous n'avons encore jusqu'ici que le "visible per se" et non le "sensible per accidens" en général, il faut que soit remplie une troisième condition, à savoir il faut que cette deuxième faculté soit l'intelligence: l'intelligence, à l'occasion de la perception sensible du sensible propre (per se) auquel le sensible par accident est lié

(12) in II de Anima, lect. 13, n.395-396 (ed. Pirota).

dans la réalité, comprend immédiatement (statim) ce dernier: "sicut statim cum video aliquem loquentem, vel movere seipsum, apprehendo per intellectuam vitam ejus, unde possum dicere quod video eum vivere".

Après de telles explications, nous croyons pouvoir affirmer qu'Aristote et saint Thomas parlent du "sentimus nos esse" au même sens que "video hominem vivere". Ce que le sens commun perçoit véritablement, à sa manière, c'est la sensation externe comme actuelle; et c'est dans cette donnée sensible que l'intelligence lit immédiatement (statim) l'esse du sujet substantiel et affirme l'existence de l'âme individuelle, principe radical de nos sensations comme de nos ^{intellections} ~~sensations~~. (13)

L'intelligence atteint donc plus que le sens commun: celui-ci ne fait que constater l'actualité ou la présence en nous des opérations sensibles; l'intelligence, par sa réflexion sur l'esse actuel des opérations de l'âme, connaît aussi la

(13) Comme nous aurons l'occasion de la dire plus loin, saint Thomas, parlant de la connaissance expérimentale de l'existence de l'âme individuelle, parle de fait de la connaissance expérimentale par chaque homme de son "je" le plus profond. En effet, "dans la langue médiévale, la personne en ce qu'elle a de formel est appelée "l'âme". Chez les Docteurs du XIIIe siècle, l'âme a toutes les propriétés et toutes les fonctions de cette ^{chose} que plusieurs modernes, dont les théories sont très acceptables mais qu'effarouchent les termes anciens, appellent le "je". cf Desmarais, O.P., L'auto-perception de la personne psychologique, in Etudes et Recherches publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa, Philosophie. Cahier I, p. 12 (1936).

ratio entis et elle peut les affirmer comme des êtres, et comme des êtres actuels. Dans cette réflexion, l'intelligence perçoit aussi la relation nécessaire entre l'opération actuelle et l'esse substantiel de celui qui agit présentement. Encore une fois, il s'agit ici d'une connexion nécessaire que l'intelligence voit dans sa réalité singulière; c'est une expérience à caractère intuitif et non déductif. Et la raison formelle seule, et non le sens, saisit cette connexion nécessaire, c'est que seule elle a pour objet formel l'être des choses.

Ainsi, à la fin de ce premier paragraphe, il faut conclure que la connaissance expérimentale de soi relève proprement de la connaissance intellectuelle, et non pas simplement de la connaissance sensible. Maintenant, demandons-nous à quel acte cette connaissance expérimentale de soi peut convenir parmi les actes de notre intelligence: à la simple appréhension ou au jugement.

-II-

La connaissance expérimentale de soi se fait dans un jugement.

Pour répondre à la question posée, il faut bien se rappeler qu'il s'agit ici d'une connaissance expérimentale de soi, c'est-à-dire une connaissance de l'être existant actuellement

hic et nunc, et non d'une connaissance abstraite, c'est-à-dire une connaissance de la nature de la chose, abstraction faite de son existence actuelle. En conséquence, qui dit "connaissance expérimentale de soi" dit connaissance existentielle et non abstraite. (14)

Or, si nous considérons la nature de chacune des deux opérations de notre intelligence, nous arrivons à ceci: le jugement seul atteint l'être ou la chose sous l'aspect d'existant, la simple appréhension n'atteignant que son essence abstraite. En effet, comme l'enseigne saint Thomas, (15) il y a une différence de nature entre la simple appréhension et l'opération judicative: par la première, l'intelligence connaît directement de chaque chose la nature abstraite; tandis que par le jugement "elle compose et divise", c'est-à-dire elle construit

(14) Ne pas oublier la distinction classique entre l'existence "ut repraesentata" et l'existence "ut exercita". Il s'agit bien ici d'une existence exercée, c'est-à-dire en acte d'actualisation, et non d'une existence représentée dans un concept abstrait.

(15) "Duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscitur de unaquaque re quid est; alia vero est, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem negativam vel affirmativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive incompleta ut pars vel accidens, Secunda operatio respicit ipsum esse rei quod quidem resultat ex aggregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur in substantiis simplicibus". in Boeth. de Trin., q.5, a.3.

des énonciations affirmatives ou négatives portant directement sur l'être même des choses connues. Comme l'on voit, le terme de ces opérations est bien distinct dans la chose connue: la simple appréhension considère la nature abstraite de la chose, tandis que le jugement atteint l'existence même de la réalité.

Puisque la connaissance de soi que nous recherchons doit être "existentielle", il faut donc conclure qu'une telle connaissance appartient proprement au jugement, et non pas à la simple appréhension.

Il s'agira maintenant de préciser quel est ce jugement qui atteint le sujet existant. Le jugement direct suffit-il à nous donner cette connaissance expérimentale de soi? L'objet du chapitre suivant est justement de répondre à cette nouvelle question.

CHAPITRE DEUXIEME

La connaissance expérimentale de soi et le Jugement
direct.

Nous entendons toujours par "connaissance expérimentale de soi" l'acte de connaissance qui perçoit l'âme individuelle dans son existence actuelle, et à la fin de notre premier chapitre, nous avons conclu que cet acte de perception existentielle doit être un jugement intellectuel. Il s'agit maintenant de savoir si le jugement, qui porte directement sur autre chose que le sujet, suffit à nous donner cette perception expérimentale de l'existence de l'âme.

Une telle question doit être posée, du fait que saint Thomas répète souvent que, dans tout jugement direct, l'âme réfléchit sur soi-même en quelque manière: est-ce que cette réflexion sur soi, impliquée dans tout jugement, nous apporte cette connaissance expérimentale de soi que nous recherchons?

La seule méthode possible pour parvenir au résultat désiré est l'analyse réflexive d'un jugement direct quelconque. Le plan que nous suivrons au cours de ce chapitre est donc très simple: nous analyserons tout d'abord un jugement direct; nous considérerons ensuite la nature de la connaissance de soi impliquée dans ce jugement, pour dire finalement si cette connaissan-

ce de soi, propre à tout jugement direct, constitue la connaissance expérimentale de soi, au sens où nous l'entendons.

-I-

Analyse du jugement direct.

Un exemple d'expérience quotidienne va nous permettre de procéder de façon plus concrète. Prenons une proposition affirmative comme celle-ci: Pierre est blanc. Une telle proposition est constituée par les trois termes qui se retrouvent nécessairement dans tout jugement de notre intelligence: il y a tout d'abord le sujet (Pierre); il y a aussi l'affirmation elle-même, signifiée par le verbe "est"; nous trouvons enfin la qualité attribuée au sujet (blanc). Comment se fait-il que je puisse soutenir une telle affirmation?

J'ai rencontré tel homme individuel, distinct de moi, Je l'ai considéré comme tel homme individuel, nommé Pierre; j'ai aussi remarqué en lui telle qualité particulière (blanc). Par le concours des sens externes et internes et grâce à l'action abstractive de l'intellect agent, mon intelligence a été "informée" par la species de ces réalités physiques, abstraction faite de leur singularité matérielle: cette information intentionnelle a mis mon intelligence en acte premier de con-

naissance. Puis l'intelligence est passée à l'acte second, devenant intentionnellement l'objet connu sous les deux différents aspects de "Pierre" et de "blanc".

Notre intelligence compare alors mentalement ces deux aspects entre eux. Elle redescend vers le réel, ou mieux elle réfléchit sur le phantasme, c'est-à-dire sur la relation d'origine de ces deux concepts relativement au réel extra-mental, pour voir si dans la réalité ces deux aspects sont unis ou séparés l'un de l'autre: c'est alors que l'intelligence saisit l'identité ou la non-identité, dans le réel extra-mental, de ces deux aspects mis en relation mentalement. Si elle constate l'identité, elle affirme en elle-même que "Pierre est blanc" et elle le signifie oralement dans une proposition affirmative. Et il est important de remarquer que le sujet, en faisant une telle affirmation, a conscience d'être dans la vérité, c'est-à-dire conforme au réel, il a conscience de s'engager, de se compromettre lui-même vis-à-vis du réel et de prendre position en face de lui, de telle sorte que si un autre vient affirmer que "Pierre n'est pas blanc", il se révolte et réaffirme plus fortement que "Pierre est blanc".

Ces données nous permettent donc de distinguer comme trois étapes progressives vers l'affirmation terminale: des appréhensions simples, une appréhension comparative, et enfin la sentence judicative. On peut considérer les deux premières étapes comme

nous donnant les éléments matériels du jugement, la sentence affirmative étant de fait le constitutif formel de cet acte de notre intelligence.

Éléments matériels du jugement.

La simple appréhension, comme acte de connaissance, est essentiellement une identité intentionnelle de l'intelligence à la chose connue; en d'autres termes, c'est un acte immanent de notre intelligence, dont le terme intrinsèque est le concept, dans lequel est atteint l'objet. Mais, pour que l'objet soit ainsi connu, c'est-à-dire pour qu'il soit le terme de cet acte immanent de l'esprit, il faut de toute nécessité qu'il soit d'abord au principe de cet acte. C'est donc à l'objet d'entrer dans l'intelligence puisqu'il n'y est pas déjà, l'intelligence humaine étant pure puissance dans l'ordre intelligible: l'objet doit devenir un avec l'intelligence avant même d'être connu, et pour être connu, de telle manière que l'acte de simple appréhension surgisse de l'objet et du sujet ainsi unifiés, comme d'un seul principe.

Dans la simple appréhension, il y a donc identité intentionnelle de l'intelligence à la chose, non à la chose dans son esse physique, mais à la chose réelle en tant que dépouillée de tout élément de matérialité qui pose un obstacle à son entrée

dans une intelligence spirituelle.

Est-ce à dire que l'intelligence n'appréhende nullement le singulier matériel? Il est vrai que l'objet propre et premier de l'intelligence n'est et ne peut être que l'essence des êtres sensibles abstraite des conditions matérielles. Mais l'expérience quotidienne m'impose comme un fait que je connais aussi intellectuellement le singulier matériel: je connais intellectuellement mon ami Pierre, comme je connais intellectuellement qu'il est blanc. Saint Thomas a donné le principe de solution, pour concilier des deux affirmations apparemment contradictoires: l'intelligence humaine connaît directement l'abstrait, mais elle connaît aussi le singulier matériel: non par un concept direct, mais grâce à un retour vers la représentation imaginaire (*conversio ad phantasmata*) qui a précédé l'idée abstraite et universelle. Nous n'avons pas ici à reprendre en détail cette doctrine thomiste de la connaissance intellectuelle du singulier matériel, mais il nous aura suffi de mentionner brièvement la solution de saint Thomas pour bien voir que l'intelligence peut appréhender tel individu sous ces divers aspects: comme Pierre, comme blanc, etc.

Il importe de remarquer que, dans ces actes de simple appréhension, il y a identité ou conformité de l'intelligence à la chose extra-mentale, mais il n'y a alors ni saisie ni affirmation de cette conformité: j'appréhends la chose, mais je ne

connais pas l'adéquation de mon esprit à la chose. (1)

Le passage des appréhensions simples au jugement ne peut s'effectuer que grâce à une double comparaison: une première entre les deux concepts (Sujet et Prédicat) pris en eux-mêmes et comme concepts; une seconde, rendue possible par la première, et portant sur le contenu mental et le réel extra-mental. La position réaliste de saint Thomas nous avertit que cette seconde comparaison est plus importante que la première: les deux concepts ne servent pour ainsi dire que de tremplin pour permettre à notre intelligence de retourner au réel et de saisir là l'identité ou la non-identité des deux aspects de la même chose, saisis séparément par l'esprit.

Constitutif formel du jugement.

Nous avons vu jusqu'ici comment l'intelligence compare le sujet et le prédicat ou les deux extrêmes de la proposition judicative, en distinguant une double comparaison: l'une, purement mentale; l'autre, par rapport au réel extra-mental. Cette seconde comparaison nous donne comme résultat la composition (ou la division) du sujet et du prédicat.

Une fois formée cette proposition, nous avons ce que l'on

(1) de Verit., q.1, a.3.

pourrait appeler un jugement inchoatif, c'est-à-dire tous les éléments sur lesquels tombe la sentence proprement judiciaire. La proposition ou pensée complexe constitue donc comme la matière du jugement; l'assentiment en est l'élément formel ou l'âme simple qui rassemble cette matière dans l'unité d'un même acte. Et de même que la comparaison précédente portait beaucoup moins sur les deux concepts pris en eux-mêmes et abstraction faite du réel que sur le mode de réalisation de ces deux concepts dans la chose extra-mentale, ainsi la sentence judiciaire ne portera pas tant sur l'identité des deux concepts comme concepts, que sur l'identité de la chose comme connue à la chose existante in re: ou, ce qui revient au même, l'affirmation judiciaire porte sur l'adéquation du sujet connaissant comme connaissant au réel extra-mental.

Mais, pour que le connaissant affirme ainsi cette conformité de lui-même connaissant la chose extra-mentale à la réalité extérieure, il doit se percevoir en quelque manière, par une certaine réflexion, comme sujet nettement distinct de l'objet et comme sujet pleinement conforme à lui. En effet, le jugement, quoiqu'essentiellement constitué par l'acte vital et immanent d'affirmation ou d'assentiment (*ita est*), n'est cependant possible que si le sujet se saisit d'abord (*prius natura*) comme distinct de la chose et conforme à elle.

En résumé. cette brève analyse philosophique de l'acte judiciaire nous permet d'affirmer ceci: nous savons bien qu'ontologiquement, le jugement est un acte simple de notre intelligence affirmant, par exemple, que Pierre est blanc; mais nous savons d'autre part que cet acte simple implique un retour de l'intelligence sur soi, et donc, une certaine connaissance de soi. Et ceci est affirmé clairement par M. Maritain: "Du seul fait que l'esprit se prononce ainsi sur ce qui est, il y a là une réflexion in actu exercito de l'esprit sur lui-même et sur sa propre conformité avec la chose". (2)

Il faut donc bien distinguer ces deux aspects dans l'opération judiciaire: un premier aspect (*prius natura*) selon lequel le jugement implique une connaissance nouvelle qui n'est pas donnée formellement dans la simple appréhension et qui consiste précisément dans la conscience qu'a le sujet connaissant d'être distinct de la chose extr-amentale et pourtant conforme à elle; et l'aspect proprement judiciaire, qui consiste dans l'affirmation de cette adéquation du sujet à la chose.

Puisque l'objet de notre chapitre est de savoir en quoi consiste exactement cette connaissance de soi qui semble impliquée dans un jugement orienté directement vers une réalité autre que le sujet, nous allons maintenant considérer de façon plus dé-

(2) M. Maritain, *Les degrés du Savoir* (4e édition, 1946), p.173, en note.

taillée la nature de cette connaissance de soi.

-II-

Jugement direct et Connaissance de Soi.

Il est remarquable que les endroits où saint Thomas parle le plus explicitement de cette connaissance de soi, impliquée dans le jugement direct, sont les articles où il démontre que la vérité, dans sa raison formelle, est la propriété exclusive du jugement. (3) Rappelons-nous spécialement le texte classique du de Veritate (4) où le Docteur Angélique traite cette question? "(la vérité) est connue par l'intelligence selon que l'intelligence réfléchit sur son acte; non seulement selon qu'elle connaît son acte, mais en tant qu'elle connaît la proportion de son acte à la chose. Une telle proportion ne peut être connue sans que soit connue la nature de l'acte; laquelle ne peut être connue sans que l'on connaisse la nature du

(3) La vérité, considérée dans sa raison formelle, est non seulement l'adéquation de la faculté de connaissance à la chose (ceci est commun à toute faculté de connaissance), mais c'est l'adéquation comme connue. Et puisqu'il en est ainsi, il faut conclure que la vérité est propriété exclusive du jugement, parce que c'est le seul acte de connaissance qui réfléchit, c'est-à-dire qui connaît l'adéquation de l'intelligence au réel: "Quando judicat rem ita se habere, à suivre p. 27.

(4) à voir p. 27.

principe actif qu'est l'intelligence, dont la nature est de se conformer aux choses. Donc l'intelligence connaît la vérité, selon qu'elle réfléchit sur soi".

Dans ce texte, saint Thomas nous révèle premièrement quel est l'objet matériel atteint par la réflexion impliquée nécessairement dans tout jugement direct: c'est d'abord l'acte lui-même: "intellectus reflectitur supra actum suum, (et) cognoscit actum suum"; c'est aussi le principe actif de cet acte ou l'intelligence: "... nisi cognoscatur ... ipse intellectus". Secondement, il nous fait aussi connaître la formalité propre sous laquelle ces objets sont atteints: non pas dans leur être ontologique, mais dans la ligne même de la connaissance, sous leur raison de conformité à la chose extérieure connue; "intellectus reflectitur supra actum suum... secundum quod cognoscit proportionem eius (id est actus) ad rem;... nisi cognoscatur natura intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur".

(3) ... suite de p. 26. sicut est forma quem de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel, removet ab ea". (Summ. theol., I, q. 16, a.2; cf de Verit., q.1, a.3).

(4) "Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur". de Verit., q.1, a.9.

On désigne parfois cette formalité par l'expression "nature noétique" de l'acte et de la faculté cognoscitive, (5) par opposition à la "nature ontologique" ou simplement "nature" de la faculté. Dans la définition essentielle de la nature ontologique d'une faculté ou d'un acte, on exprimait déjà cette ordination essentielle ou la relation transcendente de la faculté à connaître le vrai. (6) Mais, dans le jugement direct, la réflexion de l'intelligence vient saisir hic et nunc la proportion ou la conformité actuelle de l'intelligence et de l'acte à la chose actuellement connue.

Dans ce même texte, on ne nous dit pas explicitement de quelle manière l'intelligence atteint cet objet; est-ce de façon explicite ou de façon purement implicite?

M. Jolivet (7) définit la connaissance explicite par ces simples mots: "ce qui est formellement énoncé". Appliquée au jugement direct, une telle définition reviendrait à ceci: ce qui est formellement énoncé dans la proposition interne sur laquelle porte l'acte judicatif, Pierre est blanc par exemple, c'est

(5) cf. Hoenen, s.j., La théorie du jugement selon saint Thomas d'Aquin, p. 179.

(6) Les facultés et les actes étant spécifiés par leur objet propre, celui-ci joue donc le rôle de cause formelle ou de partie spécifique dans la définition essentielle des facultés et des actes.

(7) Jolivet, Vocabulaire de la Philosophie, p. 70.

une connaissance en acte qui non seulement inclut l'objet (comme le tout inclut la partie), mais l'exprime véritablement.

La connaissance implicite, d'autre part, se définit ainsi: une connaissance non formellement énoncée mais incluse intrinsèquement dans une autre connaissance actuellement énoncée on dit par exemple que le "vrai" est inclus dans le concept d' "être" de façon implicite; tandis que le concept d' "homme" est contenu dans le concept d' "animal" non de façon implicite, mais seulement en puissance. Si nous analysons bien ces exemples, nous voyons ceci: premièrement, la vérité connue de façon implicite est intrinsèquement contenue dans la vérité connue de façon explicite. Elle y est donc en acte, mais elle n'y est pas exprimée. Quand je dis "être", je ne dis pas "vrai", mais je ne puis pas dire "être" sans inclure de quelque façon, dans mon concept, l'aspect "vrai": c'est que tout être, pour autant qu'il est être, est vrai. Cela n'est pas vrai d'une notion contenue en puissance dans une autre. Cette dernière, en effet, ne contient pas en elle-même intrinsèquement, ni comme exprimée ni même comme nécessairement incluse, la notion contenue en puissance: quand je dis "animal", je ne dis pas "homme", et non seulement je ne dis pas "homme", mais encore je puis penser l'idée d' "animal" sans inclure en aucune façon l'aspect "homme".

Ainsi, dans le premier cas, l'explicitation se faisait par l'addition d'un aspect intrinsèque au concept universel; dans le second, elle se fait par addition extrinsèque.

En résumé, nous entendons par "connaissance explicite" une connaissance en acte et exprimée dans la proposition; la "connaissance implicite" signifie une connaissance en acte, non exprimée, mais incluse dans la proposition; la "connaissance en puissance" signifie une connaissance non en acte, ni exprimée ni incluse, mais une connaissance en germe de quelque façon, pour autant que la faculté possède tout ce qu'il faut pour passer à l'acte.

Si nous retournons maintenant à notre texte du de Veritate, nous pouvons et devons conclure que l'énoncé même du jugement direct (Pierre est blanc) est connu en acte et de façon explicite. Par ailleurs, saint Thomas affirme que l'intelligence réfléchit alors sur son acte et sur elle-même pour saisir sa conformité actuelle à l'être extra-mental: c'est donc dire qu'elle a une connaissance actuelle de la conformité de son acte et d'elle-même. Mais il est évident que cette connaissance réflexive n'est pas énoncée par la proposition judicative, ni par la proposition interne, ni par la proposition externe. En conséquence, il faut dire que c'est bien là une connaissance actuelle, mais non encore explicitée; en d'autres termes, en même temps que l'intelligence affirme ce qui est, elle connaît

en acte implicite sa conformité avec la chose extra-mentale.

Cette seconde connaissance, est-il besoin de le dire, quoiqu'en acte implicite, est tout de même expérimentale: il ne s'agit pas ici d'une réflexion qui explore méthodiquement ce qui se passe dans le sujet connaissant et qui cherche à pénétrer la "nature ontologique" de l'acte et de l'intelligence (v.g. leur spiritualité, leur inhésion dans un sujet substantiel, etc.), (8) mais d'une réflexion vulgaire et spontanée mettant hic et nunc devant l'esprit la conformité actuelle de son acte au réel extra-mental. Mais si, du fait que nous jugeons des choses, nous avons une véritable expérience implicite de la vérité de notre intelligence, pouvons-nous affirmer que cette expérience est aussi une connaissance expérimentale de soi, telle que définie au début de ce chapitre? Assurément non, puisque, par connaissance expérimentale de soi, nous entendons une connaissance qui nous fait percevoir notre existence concrète, et non seulement un aspect spécial comme celui de la conformité de notre acte de connaissance au réel.

Par ailleurs, est-ce que ce jugement direct ne nous apporterait pas, au moins en germe, cette véritable connaissance expérimentale de soi? En d'autres termes, est-ce qu'il ne nous mettrait pas au moins en acte premier de connaissance, nous ap-

(8) Pour cela, "requiritur diligens et subtilis inquisitio", dont seuls les philosophes sont capables.

portant tout ce qui est prérequis pour passer à l'acte second qui aurait précisément pour terme l'existence du moi?

Rappelons-nous que l'âme humaine et notre intelligence, même quant à leur existence concrète, sont de soi en pure puissance d'intelligibilité. Or, une chose n'est connaissable qu'en autant qu'elle est en acte, et non selon qu'elle est en puissance. (9)

C'est donc que le jugement direct, acte second qui met l'intelligence en acte direct de connaissance d'une chose extramentale et en acte réflexe (implicite) de connaissance de sa conformité au réel, la met aussi en acte premier de connaissance de soi.

De fait, ceci n'est pas exclusif au jugement direct, ni même à l'acte d'intelligence ou de volonté, mais se retrouve même dans nos actes de sensation et d'appétition sensible. (10) Il reste toutefois que l'acte de jugement direct, acte complet (11) de notre connaissance intellectuelle, est plus révélateur

(9) "Unumquodque cognoscibile est secundum quod in actu, et non secundum quod est in potentia". Summ. theol., I, q. 87, a.1.

(10) "Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi opera vitae exercere". de Verit., q.10, a.8.

(11) "Judicium est completivum cognitionis". Summ. theol. II II, q.173, a.2.

que n'importe quel autre acte, parce que l'acte propre de l'homme est son activité intellectuelle.

CONCLUSION

A la fin de ce deuxième chapitre, nous devons affirmer que la connaissance en acte implicite d'un jugement direct ne suffit pas, ni quant au mode, ni surtout quant à l'objet atteint, à nous apporter une parfaite connaissance expérimentale de notre existence actuelle. D'autre part, il est clair que tout jugement direct, portant sur une réalité extra-mentale, nous met en acte premier de connaissance de nous-mêmes.

C'est donc que, pour faire passer cette connaissance en acte premier ou imparfait à l'acte parfait, il faudra une autre connaissance, explicite celle-là, et ayant pour objet propre, non pas n'importe quelle proposition, mais le sujet connaissant lui-même. Et il faudra, si la chose est possible, que cette connaissance explicite demeure expérimentale, c'est-à-dire atteigne le sujet connaissant dans sa singularité. Rechercher si une telle connaissance existe, tel sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE TROISIEME

La connaissance expérimentale de soi et le jugement réflexe.

Nos recherches précédentes nous ont conduit à reconnaître que la connaissance réflexe, impliquée dans le jugement direct, est insuffisante à expliquer intégralement l'expérience que nous avons de nous-mêmes. Car, le fait de l'expérience de nous-mêmes nous apporte plus que ce que nous avons dans le jugement direct.

C'est un fait incontestable que nous avons conscience de nos propres actes. En effet, mes sens externes perçoivent les objets du monde extérieur, et j'ai conscience de ces sensations que j'éprouve actuellement. J'ai également conscience de me remémorer le souvenir de telle ou telle sensation que j'ai éprouvée dans le passé, comme j'ai conscience des diverses passions soulevées dans mon être par l'amour, le désir ou la haine de ces objets que j'ai perçus par mes facultés de connaissance sensible. Par ailleurs, mon intelligence sait qu'elle forme des propositions ou raisonne sur des idées, comme elle sait que ma volonté hésite à tel moment donné sur tel bien à accomplir ou encore délibère sur les moyens à prendre pour atteindre tel but précis.

Et si le fait de la conscience de mes propres opérations est indubitable, il est non moins certain que mes actes ne se manifestent pas d'une façon purement impersonnelle: non seulement mon intelligence sait qu'elle raisonne et que ma volonté veut, mais j'ai aussi conscience que c'est moi qui intellige, veut, imagine, etc, et par le fait même j'ai conscience d'exister.

Nous acceptons donc ce fait: j'ai conscience de mon existence concrète, c'est-à-dire j'ai une expérience plus riche que celle qui est déjà impliquée dans n'importe quel jugement direct. Le but de ce troisième chapitre est de considérer la nature de ce fameux jugement expérimental qui nous fait percevoir notre existence actuelle.

A la lumière du Docteur Angélique, nous établirons tout d'abord et de façon plutôt générale en quoi consiste cet acte de connaissance expérimentale; nous devrons ensuite insister davantage sur l'objet spécifique et le mode de cette connaissance.

-I-

En général.

Un texte de saint Thomas nous guidera dans l'analyse gé-

nérale de cette expérience concrète de notre existence actuelle. Sans doute, le Docteur Angélique a traité de cette question, in professo, dans trois de ses ouvrages, (1) en distinguant toujours avec soin la connaissance scientifique que nous pouvons avoir de la nature abstraite de l'âme humaine et la connaissance expérimentale que chacun possède de son âme individuelle. La constance d'une telle distinction, malgré une terminologie légèrement différente et dans des contextes divers, manifeste clairement qu'elle traduit exactement la pensée de notre Auteur. Toutefois, nous croyons que le texte du de Veritate, q.10, a.8, est celui où saint Thomas a développé le plus explicitement sa doctrine sur le point qui nous intéresse.

La question posée au début de cet article du de Veritate indique l'objet précis dont on tend parler: "Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, vel per aliquam speciem"? Il s'agira donc du "mens" ou de l'âme intellectuelle. Ce terme manifeste le plus parfaitement l'âme humaine en ce qui lui est propre, c'est-à-dire cette partie supérieure de l'âme humaine, pour autant qu'elle est le principe radical de notre vie intellectuelle et volontaire; mais on ne veut pas nier pour autant la partie inférieure de l'âme, considérée comme la source première des

(1) de Veritate, q.10, a.8; Contra Gentiles, lib.III, c.46; Summ. Theol., I pars, q.87, a.1.

opérations sensibles et végétatives, comme forme substantielle du corps.

A l'intérieur de l'article, il s'agira donc de déterminer si l'âme humaine se connaît elle-même (*utrum cognoscat seipsam*): on nous dira alors ce qu'est cet acte (second) de connaissance de soi; on établira aussi si l'âme humaine est unie immédiatement à la faculté cognitive comme principe quo de connaissance, c'est-à-dire l'âme est-elle immédiatement, dans sa réalité physique, ce par quoi on est mis en acte premier de connaissance de nous-mêmes? (2)

Toute la doctrine contenue dans le corps de l'article est commandée par la distinction fondamentale entre la double connaissance que chacun peut avoir de l'âme humaine: soit que chacun connaisse son âme en ce qu'elle a de propre dans son individualité, et ainsi chacun atteint son âme en tant qu'exis-

(2) Dès le début de son article, saint Thomas précise ce que signifie une connaissance per essentiam: "Cum quaeritur utrum aliquid per essentiam suam cognoscatur, quaestio ista dupliciter potest intelligi. Uno modo ut per hoc quod dicitur, per essentiam suam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cujus essentia cognoscatur; illud autem non, cujus essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam ejus. Alio modo ut referatur ad id quod cognoscitur; et sic intelligitur aliquid per essentiam suam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur; et hoc modo ad praesens, quaeritur, utrum anima per essentiam suam intelligat se". de Verit., *ibid.*

tante; (3) ou soit qu'il s'agisse de cette connaissance que l'on peut avoir de l'âme en ce qu'elle a de commun dans tous les hommes, indépendamment de ses caractéristiques individuelles, c'est-à-dire dans sa nature même. (4)

Après avoir distingué cette double connaissance, c'est-à-dire une connaissance de l'existence de l'âme individuelle et une connaissance de la nature spécifique de l'âme, saint Thomas décrit la nature propre de chacune de ces connaissances.

Tout d'abord, si l'on veut parler de cette connaissance qui atteint l'âme individuelle, nous dit saint Thomas, il importe de distinguer entre la connaissance habituelle et la connaissance actuelle. Le Docteur Angélique illustre bien ce qu'il entend par connaissance habituelle de l'âme par elle-même, par un exemple qui pourrait nous faire croire que la connaissance actuelle n'est tout simplement que l'actualisation (ou l'acte second) de cette connaissance habituelle: du seul fait qu'un savant possède l'habitus de telle ou telle science, il est capable de percevoir toutes les vérités qui se rapportent à cet habitus. Ceci n'est qu'un exemple, et il ne faudrait pas croire pour autant que l'on entend démontrer par là que la connaissance habi-

(3) "Una quidem (cognitio), qua unuscujusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium... Cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo".

(4) à voir p. 39.

tuelle signifie que l'âme est unie à l'intelligence comme un habitus au sens strict. Nous croyons plutôt que cette expression de "connaissance habituelle" veut tout simplement nous manifester que le degré d'actualité entitative très parfaite de l'âme intellectuelle est la base ontologique de la connaissance que l'âme a d'elle-même: parce que l'âme intellectuelle a un degré d'actualité entitative très parfaite, c'est-à-dire parce que l'âme humaine est spirituelle, elle est nécessairement la racine d'une faculté dont l'opération est reflexive et que le connaissant attribuera à soi-même (comme lorsque je connais, et de manière plus frappante lorsque je sais que je sais). Nous dirons donc que l'âme est présente à elle-même, en entendant cette expression de deux manières: premièrement, grâce à la connaissance et dans la connaissance, surtout dans la réflexion, l'âme est objectivement présente à elle-même quant à l' "en est"; deuxièmement, parce que l'âme intellectuelle a un degré d'actualité entitative qui est nécessairement la racine d'une faculté qui peut faire connaître de la manière que nous venons de dire, on peut affirmer que, dans cette actualité entitative, elle est présente à elle-même, par opposition aux formes qui dépendent de la dispersion du corps et pour leur subsistance et pour leurs facultés. Il ne faudrait pas se laisser

(4) ... suite de p. 38. "Alia (cognitio) qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura".

tromper par l'expression de "connaissance habituelle": il ne s'agit nullement d'une connaissance ni en acte premier ni en acte second, mais on entend signifier que la spiritualité de l'âme est le fondement métaphysique qui explique le fait de la connaissance de soi. (5)

Lorsqu'il s'agit maintenant de la connaissance actuelle que chacun possède de son âme individuelle (concrète, singulière), il faut dire que l'âme se connaît par ses actes. Si nous nous rappelons bien le sens précis de la question qui était posée au début de l'article, nous voyons que "la connaissance de l'âme par ses actes" s'oppose à "la connaissance de l'âme par son essence": saint Thomas entend donc désigner le "principium quod" de la connaissance actuelle de l'âme existante, c'est-à-dire ce qui rend l'âme intellectuelle en acte premier d'intelligibilité. A remarquer que le Docteur Angélique mentionne non seulement nos actes d'intellection, mais encore nos actes de sensation "et alia hujusmodi vitee opera".

La caractéristique propre de cette connaissance actuelle (acte second) que chacun possède de son âme individuelle est signifiée par les vocables employés par l'Aquinat: il s'agit d'une perception ou d'une expérience (6) de l'âme existante

(5) Nous aurons l'occasion de reprendre cette question, dans le chapitre subséquent.

(6) Dans le corps de l'article, saint Thomas emploie le mot "perception"; dans une réponse à une difficulté (ad 8 in contr.), il parlera d'une "expérience". Et dans la Somme théologique, il écrira que "perceptio autem experimentalis quandam notitiam significat": I, q.43, a.5, ad 2um.

elle-même. (7)

Toute la deuxième partie de notre article porte sur la connaissance que nous pouvons avoir de la nature abstraite de l'âme: cette connaissance est le fruit de longues recherches méthodiques, auxquelles seuls les philosophes peuvent se livrer. Les expressions dont se sert saint Thomas, pour décrire cette connaissance scientifique, mettent davantage en lumière le caractère expérimental et existentiel de la première connaissance.

Cette brève analyse nous donne donc des indications précieuses, au sujet de la connaissance de soi dont nous voulons pénétrer la nature exacte: on y mentionne l'objet matériellement connu, à savoir nos propres actes (sensations et intellections) et l'âme elle-même, et surtout la formalité sous laquelle cet objet est atteint (l'aspect d'existant hic et nunc); on y précise que l'âme devient en acte d'intelligibilité par le moyen de ses opérations (principium quo cognitionis); et enfin, on appuie fortement sur le mode expérimental de cette connaissance de soi (par opposition à la connaissance discursive et scientifique de la nature de l'âme).

(7) "Et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit": de Verit., q. 10, a. 8; cf Summ. theol., I, q. 87, a. 1, ad lum: "Mens seipsam novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per actum suum".

Nous essaierons maintenant de revoir plus en détail cet objet connu et surtout le mode particulier de la connaissance de soi dont nous avons accepté le fait, dès le début de ce chapitre.

-II-

En particulier.

Lorsqu'il détermine l'objet atteint par la perception expérimentale, saint Thomas distingue bien diverses étapes: c'est ainsi que la perception pourrait s'arrêter aux opérations elles-mêmes (percipit se intelligere et sentire), puis remonter jusqu'à leurs principes prochains, c'est-à-dire les facultés et les habitus, (8) pour finalement (tandem) atteindre l'existence même de l'âme. Mais, concrètement parlant, nous n'avons qu'une même perception qui atteint en même temps et l'acte et le sujet de l'acte: les actes, en effet, ne peuvent être distinctement perçus que comme subsistant dans un sujet permanent.

Une double remarque s'impose au sujet de l'expression employée habituellement par saint Thomas, à savoir que c'est l'âme elle-même et seulement quant à l'existence qui est perçue.

(8) Pour la connaissance de l'existence des habitus en nous, voir spécialement de Verit., q.10, a.9; Summ. theol., I, q.87, a.2.

Premièrement, il ne faudrait pas prendre une telle affirmation dans un sens d'une étroitesse ridicule, et croire que nous savons alors rien de la nature de l'âme. Dans les êtres créés, l'existence ne subsiste pas à l'état pur, mais est une actualisation de l'essence. Aussi, toutes les fois que l'on perçoit par la conscience l'existence d'une réalité, il faut bien que soit perçue en même temps de quelque manière l'essence actualisée par cette existence: cette essence peut être perçue alors d'une façon très confuse (9) comme il arrive dans le cas de l'âme individuelle. Le contexte même du de Veritate indique bien que telle est la pensée de saint Thomas lui-même: en parlant de la connaissance abstraite de la nature (quid sit) de l'âme humaine, il parle d'une connaissance scientifique, d'une connaissance claire et distincte de cette âme, en ce qu'elle a de commun dans tous les hommes; lorsqu'il s'agit de la connaissance de l'an est de l'âme singulière, l'essence de celle-ci est déjà saisie de façon imparfaite et très confuse, puisqu'elle n'est connue que dans sa relation à l'objet connu directement.

Une seconde remarque importante s'impose, parce que les formules employées par saint Thomas pourraient nous donner le change et faire croire que le terme atteint par la perception

(9) "Sciendum quod de nulla re potest sciri an est, nisi quoquo modo de ea sciatur quod est vel cognitione perfecta, vel cognitione confusa". in Boeth. de Trin., q.6, a.3.

soit seulement l'âme en tant qu'intellective, ou cette partie supérieure de l'âme humaine que saint Augustin et le Docteur Angélique appellent le "mens": "Mens nostra per seipsam novit seipsam in quantum de se cognoscit quod est". (10) Dans le de Veritate et la Somme théologique, on nous dit ceci: chacun, en pensant et en sentant, perçoit expérimentalement qu'il a (et non: qu'il est) une âme intellectuelle. Une telle formule signifie évidemment une certaine distinction entre l'âme et le sujet de l'âme. D'ailleurs, puisque la réflexion atteint le "je" non seulement comme principe des intellections, mais aussi comme principe des sensations, c'est que de fait elle a pour terme concret un sujet à la fois spirituel (qui pense) et corporel (qui sent). Et c'est bien ainsi que chacun l'entend: moi, ce n'est pas mon âme seule, ni mon corps seul, mais c'est l'ensemble de ce que je suis dans mon être individuel et distinct de tout autre. (11).

Mais, comment l'intellect est-il déterminé à connaître ainsi l'âme singulière, son sujet d'inhésion, quant à l'"en est"? Rappelons-nous que la connaissance est un acte immanent, c'est-à-dire dont le principe et le terme est dans la faculté

(10) Contra Gentiles, lib. III, c.46.

(11) Il est bien entendu que nous ne voulons pas donner, comme terme de la perception, cette personnalité métaphysique ou la subsistance que le philosophe et le théologien parviennent à distinguer de la nature.

cognitive. Ainsi, pour que l'objet connu soit le terme intrinsèque d'une telle opération, il faut de toute nécessité qu'il soit d'abord au principe de l'acte, afin que cet acte second (identité intentionnelle de l'objet et du sujet) émane de l'objet et de l'intelligence ainsi unifiés. Parfois, la réalité à connaître s'unit immédiatement et dans sa réalisation concrète à l'intelligence et devant elle-même, avec la faculté, principe actif (et formel) de l'acte de connaissance: on parle alors d'une connaissance "per essentialiam". (12) Une telle connaissance "per essentialiam" est impossible, chaque fois que l'objet à connaître ne peut déterminer par lui-même, dans sa réalité physique, et à son principe, l'acte de connaissance. Devant pourtant s'unir à l'intellect pour être avec lui le co-principe de l'intellection, cet objet sera représenté dans la faculté par "un vicaire", par un autre lui-même; par exemple, la quiddité matérielle détermine notre intelligence spirituelle, comme principe quo de connaissance, par le moyen d'une espèce in-

(12) On trouve une double réalisation de cette connaissance "per essentialiam" et dans la connaissance naturelle que l'ange possède de lui-même (cf de Verit., q.8, a.6; Summ. theol., I, q.56, a.1) et dans la vision béatifique où Dieu s'unit immédiatement à l'intelligence créée, confortée par la lumière de gloire, pour lui permettre de produire cet acte de connaissance parfaite dont Dieu Lui-même est le terme (cf I, q.12, a.1 et 2).

telligible qui devient la forme même de l'intelligence et de la détermine à connaître l'objet lui-même.

On comprend dès lors pourquoi saint Thomas, voulant déterminer le mode de la connaissance que l'âme a d'elle-même, se demande "si l'âme intellectuelle se connaît par son essence ou par une espèce". Et sa réponse à une telle question est catégorique: le principe formel qui, par son union à l'intelligence, détermine celle-ci à connaître l'âme singulière dont elle émane, ce n'est ni l'essence de l'âme intellectuelle, ni même une "species" qui tiendrait lieu de cette essence, mais c'est une espèce étrangère, c'est-à-dire celle de l'objet sensible, par et dans laquelle l'intelligence connaît la quiddité sensible extra-mentale. (13)

C'est que l'âme humaine, unie substantiellement au corps, est pure puissance dans l'ordre intelligible. (14) En effet, pour qu'une réalité soit intelligible en acte, il faut premièrement qu'elle soit proportionnée dans son être même à la faculté cognitive, et il faut aussi qu'elle lui soit présente comme objet. (15) Or, l'âme intellectuelle est bien proportionnée dans

(13) "Anima non cognoscitur per aliam speciem abstractam a se, sed per speciem objecti sui, quae fit forma ejus secundum quod intelligit actu". *de Veritate*, q. 10, a. 8, ad 5^{um} in contr.

(14) cf spécialement le Commentaire de Cajetan, in *Summ. theol.*, I, q. 87, a. 1.

(15) "Ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit praesens quocumque modo, sed in ratione objecti". in I Sent., dist. 17, q. 1, a. 4, ad 4^{um}.

son être à l'intelligence: dans son être, l'âme est une réalité spirituelle qui est formé d'un corps, tandis que l'intelligence est une faculté spirituelle ayant pour objet formel propre la quiddité abstraite d'une chose sensible; l'âme est même présente à l'intelligence dans son entité physique, parce que "radicalement" unie à cette intelligence: comme tout accident propre, l'intelligence émane de la substance de l'âme et demeure continuellement enracinée en elle. Mais, on ne peut pas dire que l'âme, par le fait même, soit présente à l'intelligence comme "objet" de connaissance.

La raison fondamentale qui nous permet de soutenir cette dernière affirmation, nous semble-t-il, est la suivante: dans l'âme humaine singulière, les caractéristiques essentielles de l'objet formel propre de l'intelligence ne se trouvent pas. En effet, l'objet formel propre de notre intelligence, tant que dure l'état d'union au corps, exige d'être une chose sensible et que cette chose sensible soit abstraite de sa singularité matérielle. L'âme humaine n'est pas une réalité sensible, (16) et d'autre part on ne veut pas la connaître dans sa réalité abstraite, mais bien dans sa singularité. Par ailleurs, si je veux vraiment la connaître, je dois passer à travers l'objet formel propre, c'est-à-dire la quiddité abstraite de la chose sensible.

(16) Elle est quand même forme substantielle du corps.

En conséquence, l'âme par elle-même demeure pure puissance dans l'ordre intelligible, et ne peut pas être directement intelligée, sans avoir été rendue au préalable intelligible en acte. Et ce qui la rendra intelligible en acte, ce sera nécessairement une opération ayant rapport à l'objet propre. C'est dire que, pour intelliger ma propre âme, je dois d'abord passer en acte de connaissance d'une réalité extérieure: par le fait même que je connais une autre chose, mon âme devient présente à elle-même dans l'ordre intelligible, c'est-à-dire elle devient intelligible en acte. De là ensuite je puis passer à l'acte second et produire un acte qui se terminera à mon âme elle-même dans sa singularité.

Nous venons d'affirmer que c'est une opération intellectuelle qui rend l'âme intelligible en acte, alors que saint Thomas semble dire que c'est la "species" de l'objet. (17) Nous ne croyons^{pas} contredire la pensée du Docteur Angélique ^{mais} et interpréter exactement le texte en question en affirmant ainsi que c'est l'opération qui joue le rôle d'espace impressé, relativement à cette connaissance expérimentale de l'âme.

Dans la "species", il faut distinguer et l'objet représenté et l'existence intentionnelle de cet objet. Or, si c'est l'objet représenté qui nous détermine d'abord, l'acte second se

(17) cf de Verit., q.10, a.8, ad 5um in contr.

terminera non au sujet connaissant, mais à l'objet extérieur. Par ailleurs, si c'est l'esse intentionnel, l'acte second se terminera non plus à l'objet représenté, mais à l'acte même du sujet connaissant, puisque l'esse intentionnel de l'objet et l'acte d'intelligence s'identifient: "intentionis intellectae esse est ipsum intelligi". (18) C'est pourquoi il nous est permis de dire que nous sommes mis en acte premier de connaissance de soi ou bien par la "species" de l'objet connu, ou bien par l'opération même qui connaît l'objet extérieur. (19)

Et maintenant que nous savons comment nous sommes mis en acte premier de connaissance de nous-mêmes, nous pouvons voir comment s'opère le passage à l'acte second.

Ce passage à l'acte second est le fait d'une réflexion explicite et expérimentale de l'intelligence sur son propre acte. L'effort de l'intelligence consiste, en conservant toujours le contenu objectif de l'acte portant sur l'extra-mental, à substituer comme ^{acte} de connaissance, à cet objet extra-mental, la vitalité même de l'acte connaissant cet objet, lequel acte n'est rien

(18) Contra Gentiles, lib. IV, c. 11.

(19) Ici, nous nous en tenons à l'acte de connaissance intellectuelle, comme nous mettant en acte premier de connaissance de soi. Mais cela est vrai analogiquement pour tout autre acte du sujet: acte de volonté, de sensation. Cf de Verit., q. 10, a. 6.

autre que l'existence intentionnelle de l'objet. (20) En d'autres termes, l'objet extra-mental demeure dans l'acte pour lui permettre de fonctionner, c'est-à-dire d'exister comme acte, (21) mais tout l'effort est du côté du sujet connaissant, lequel laisse peu à peu dans l'ombre les déterminations objectives de la chose connue directement, pour s'attacher à l'exister même de l'acte qui connaît cette chose. C'est ainsi que l'orientation de la pensée, au lieu de regarder vers l'extérieur, se tourne vers le dedans pour saisir l'existence immanente de l'objet ou l'opération intellectuelle et les conditions subjectives de cette opération concrète, c'est-à-dire l'existence de la faculté et du sujet qui pense. J'aurai donc comme terme de connaissance d'abord l'acte intellectuel dans son existence concrète, et en même temps la faculté et l'âme singulières.

Quant aux éléments qui constituent cet acte de connaissance expérimentale de soi, ce sont les mêmes que pour tout au-

(20) C. G., lib. 4, c. 11.

(21) Il faut bien que l'acte, par lequel le sujet perçoit son opération actuelle et se perçoit lui-même quant à l'existence, ne supprime pas l'acte direct de connaissance d'une réalité extérieure. Sans cela, la réflexion ne percevrait pas une pensée concrète, ni le sujet concret de cette pensée, mais la représentation abstraite d'une pensée et d'un sujet qui pense. Cf de Finance, Cogito cartésien et Réflexion thomiste, p.42.

tre acte de connaissance intellectuelle. C'est donc dire que le concept lui-même est absolument requis. Une difficulté surgit de ce fait: comment concilier connaissance expérimentale et connaissance à travers un concept?

L'explication est très difficile à donner, mais le fait lui-même est indéniable: nous avons d'une part la certitude de la connaissance expérimentale de nous-mêmes, et d'autre part nous savons que le concept est exigé par nécessité ontologique.

En effet, aucun sujet autre que Dieu n'est assez parfait pour être intelligé en raison même de son existence ou de sa nature physique. Si un être est assez parfait pour être intelligé en raison même de son existence ou de sa nature physique, il est conséquemment toujours intelligé en acte. Et donc, il existe toujours en acte, puisque l'exister précède normalement par priorité de nature l' "esse intelligi" (esse simpliciter praecedit esse intelligi). Il faut donc conclure que l'âme est perçue, dans son existence même, et qu'elle est ainsi perçue à travers un concept.

Tout ce que nous pouvons dire sur la nature de ce concept, c'est qu'il est formé par suite de la réflexion spontanée de la conscience individuelle sur elle-même et sur le sujet pensant, et non d'un verbe scientifique élaboré par l'intelligence comme le fruit de longues analyses psychologiques ou critiques sur la nature de nos actes, de nos facultés et habitus, de notre âme, de

notre personnalité. (22) Quelle est plus exactement la nature de ce verbe mental, par lequel le sujet se dit à lui-même, "non sans doute quant à ses notes essentielles, mais quant à ce caractère incommunicable de l'existence concrète". (23) Nous en voyons la nécessité, mais nous avouons ne rien savoir de sa nature précise. Disons donc avec Bossuet qu'il faut tenir les deux bouts de la chaîne, et accepter humblement ne pas comprendre comment ils s'unissent.

CONCLUSION.

A la fin de ce chapitre, nous savons que la véritable connaissance expérimentale de soi est le fait d'un jugement qui se termine explicitement au sujet lui-même, connu dans son existence actuelle et à travers un concept.

Une dernière question se pose maintenant: sur quelle base ontologique repose le fait d'une telle connaissance expérimentale.

(22) cf Feillaube, Avons-nous l'expérience du spirituel, in Revue de Philosophie (1929), p. 684.

(23) de Finance, Cogito cartésien et Réflexion thomiste p. 93.

CHAPITRE QUATRIÈME

Base ontologique de la connaissance expérimentale de soi.

Nous verrons, tout d'abord, que la spiritualité substantielle d'un être est l'ultime fondement de la connaissance qu'il a de lui-même; nous préciserons ensuite que la spiritualité toute particulière à notre âme humaine explique et le fait de l'expérience que chacun possède de son existence actuelle et aussi l'imperfection de cette connaissance expérimentale, qui ne nous donne qu'une connaissance très obscure de ce que nous sommes.

-I-

Connaissance de soi et Spiritualité substantielle.

Le propre d'un être matériel, c'est de recevoir une forme en la particularisant, c'est-à-dire en se l'unissant pour former un composé naturel où périt l'altérité de la forme reçue. Or, selon la formule classique, l'être connaissant devient intentionnellement, tout en gardant sa propre forme et sans aucune altération physique, la forme d'un autre en tant qu'autre (cognoscere est fieri aliud in quantum aliud). Le fait de la

connaissance nous place d'ont devant une double série d'êtres: les êtres non-connaissants, renfermés en eux-mêmes et resserrés dans leur individualité propre, si bien que leur forme ne saurait exister conjointement avec d'autres formes; et les êtres connaissants qui jouissent d'une aptitude à s'ouvrir accueillants aux perfections des autres êtres, et sont ainsi capables de posséder simultanément plusieurs formes, l'une physiquement, les autres intentionnellement.

Pour expliquer une telle distinction entre non-connaissants et connaissants, saint Thomas recourt à la doctrine fondamentale de l'acte et de la puissance: l'acte ne se limite pas par lui-même, mais il est limité par la seule puissance passive qui lui correspond. Dès lors, tout principe d'imperfection est nécessairement un élément potentiel, et la matière première (pure potentia) est la principale de toutes les puissances passives.

Dès lors, si le fait de la connaissance nous assure que, par la réception simplement intentionnelle de formes étrangères, il y a des êtres dont la forme n'est pas tellement reserrée en elle-même qu'elle ne puisse coexister avec les perfections des autres êtres, il faut absolument admettre que la forme de ces êtres domine suffisamment la matière pour s'affranchir, au moins dans une certaine mesure, de ses conditions restrictives.

De plus, il est évident que plus un être sera indépen-

dant de cette influence limitatrice de la matière, et de toute potentialité dans quelque ordre que ce soit, plus sa connaissance sera parfaite et en extension (champ de la connaissance) et en profondeur. (1) C'est pourquoi, chez les êtres connaissant, il y a tout d'abord ceux dont l'essence exclut absolument la matière première, c'est-à-dire tous les êtres qui existent et agissent sans l'intervention intrinsèque de cet élément potentiel: ce sont les esprits. Mais il y a aussi des êtres corporels, dont l'essence exige la matière première comme une de ses composantes intrinsèques: pour exister et pour agir, ils ont besoin de celle-ci. Ce sont des corps soumis aux conditions matérielles.

Cependant, parmi les êtres corporels, l'animal jouit d'une certaine supériorité, puisqu'au moins quelques-unes de ses opérations^{échappent} jusqu'à un certain degré aux conditions matérielles. Par exemple, un animal voit telle maison. L'objet vu a telles couleurs et telles dimensions; l'acte de vision exige le concours intrinsèque de l'organe corporel. Mais l'acte lui-même, en tant que connaissant cette maison physiquement présente, n'est assujéti ni aux dimensions de l'organe ni au poids de l'objet: il échappe donc à certaines conditions imposées par la matière.

(1) "Cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus; et secundum gradum immaterialitatis est gradus cognitionis". de Verit., q. 23, a. 1; cf. Summ. theol., I, q. 14, a. 1.

Nous pourrions multiplier les exemples et montrer que l'opération de chacun des sens, et donc la faculté organique, jouit d'une indépendance relative à l'égard de la matière, et que cette indépendance - très imparfaite évidemment - suffit à la rigueur pour permettre le plus faible degré de connaissance.

Mais justement, aux yeux de saint Thomas, cette imperfection constitue un obstacle, pour nos facultés de connaissance sensible, à tout repliement parfait sur leurs propres actes: c'est ainsi que la vue ne voit pas distinctement sa vision, car l'image reçue dans la pupille est celle de l'objet, non celle de l'acte de voir. (2) Et c'est précisément parce qu'ils sont liés intrinsèquement à un organe, que nos sens externes et internes ne se peuvent connaître eux-mêmes. En effet, selon Avicenne, l'organe doit nécessairement être "entre" ces puissances cognitives et leur objet. Pour qu'une faculté de connaissance sensible puisse percevoir son acte, il faudrait donc que l'organe fût en quelque sorte séparé de lui-même pour s'insérer entre lui et la puissance, et permettre alors à cette puissance de connaî-

(2) "In potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super actum suum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum".
in I Sent., d. 17, q. 1, a. 5, ad 3um; cf Summ. theol., I, q. 78, a. 4, ad 3um.

tre réflexivement son propre acte: ce qui est impossible. (3) D'ailleurs, saint Thomas lui-même rappellera que c'est l'extension même des parties corporelles qui pose un obstacle à la réflexion sur soi. (4) Il est donc tout-à-fait impensable qu'un organe corporel puisse se replier sur soi pour percevoir son acte.

Une puissance organique pourra toutefois connaître l'acte d'une autre faculté, elle-même munie d'un organe: par exemple, c'est le rôle propre du sens commun de percevoir directement l'acte de nos sens externes et d'y distinguer la chose

(3) Saint Thomas a souvent rappelé cet argument d'Avicenne: "Intellectus intelligit se, quod non contingit in aliqua virtute, cujus operatio sit per organum corporale; cujus ratio est, quia secundum Avicennam, cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile, ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali, cognoscit seipsum".
in II Sent., d.19, q.1, a.1; cf III Sent., d.23, q.1, a.2, ad 3um; de Verit., q.1, a.9.

(4) "Nullum enim corporeum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque, quia et omnes partes corporis ejus quod ad seipsum convertitur, ad ~~se~~ omnes copulabantur; quod est impossibile in omnibus partibilibus, propter separationem, aliis earum alibi jacentibus".
Lib. de Causis, lect. VII.

sentie de la faculté cognitive. (5) Cette opération du sens commun a bien pu être dite "réflexive", mais il est facile de voir qu'il ne s'agit pas alors d'une réflexion au sens propre: le sens commun ne se replie pas sur lui-même, mais sur les opérations d'une autre faculté.

La pensée de saint Thomas est donc nette à souhait: liés intrinsèquement à un organe corporel, les sens sont directement orientés vers les objets extérieurs qui les spécifient. Ils sont impuissants à distinguer par eux-mêmes leur acte et l'objet perçu: cela requiert l'activité d'une autre faculté. Et c'est justement pour signifier cette connaissance imparfaite de leurs actes, dont jouissent les êtres sensibles, que saint Thomas emploie les expressions suivantes: *reditio incompleta*, *quædam reditio*. (6)

Il y aura "retour complet" (*reditio completa*), lorsque celui qui connaît une chose placée hors de lui, arrive à connaître non seulement l'acte par lequel il connaît cette chose, mais

(5) "Sensus proprius sentit secundum immutationem organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem". *Summ. theol.*, I, q.87, a.3, ad 3um. Cette connaissance, en quelque sorte réflexive, du sens commun s'explique par un certain débordement d'une puissance sur une autre: "Una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentie, in quantum impressio inferioris potentie redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videre". cf in III Sent., d.23, q.1, a.2, ad 3um; *Summ. theol.*, I, q.78, a.4, ad 2um.

(6) de Verit., q.1, a.9; q.10, a.9.

encore lui-même, principe de l'acte, dans sa propre nature de sujet connaissant "Omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa". Ce retour complet ou parfait, impossible pour nos facultés sensibles, est une propriété exclusive de l'intelligence, faculté spirituelle qui est indépendante de toute limitation organique dans sa constitution essentielle et dans son agir. Nous avons vu, par exemple, comment l'intelligence exerce déjà cette prérogative dans le jugement direct: (7) dans tout jugement vrai et direct, le sujet connaissant connaît explicitement la chose extra-mentale, et implicitement il a l'expérience de sa conformité au réel, expérience qui est le fruit d'une réflexion impliquée dans cet acte complet de notre intelligence. Nous avons vu surtout que l'intelligence peut tourner complètement son regard, et de façon explicite, vers l'intérieur du sujet connaissant, et percevoir alors l'existence de l'opération actuelle et de ses principes subjectifs.

Ce n'est pas tout de savoir que la véritable connaissance de soi est réservée aux seules intelligences, et que cette capacité de se replier parfaitement sur soi est une manifestation de leur supériorité essentielle. Il est évident que cette capacité (d'ordre accidentel) à diriger ainsi finalement son re-

(7) de Verit., q.1, a.9.

son regard vers la substance même du sujet connaissant (8) témoigne une supériorité préalable de celle-ci dans l'ordre même des substances. En effet, si une substance soutient dans l'être une faculté de connaissance assez parfaite pour se retourner vers elle-même, c'est que cette substance pouvait donner naissance à une telle faculté, et que fondamentalement c'est elle-même qui est le principe initial d'un tel retour. (9) Et saint Thomas, dans son Commentaire sur le Li-

(8) "Locutio haec qua dicitur, quod sciens se, ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica; non enim in intelligendo est motus...; unde nec, proprie loquendo, est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud; et in nobis fit per quemdam exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit seipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ab objectum; et deinde reflectitur super actum; et deinde super potentiam et essentiam..." de Verit., q.2, a.2, ad 2um. *(x=discursum, secundum quem est)*

(9) Saint Thomas reconnaît à la substance une certaine causalité active (quodammodo active: in Boeth. de Trin., q.5, a.4, ad 4um) à l'égard de ses accidents propres. En effet, ceux-ci émanent de la substance, sinon par une efficacité proprement dite ou action transitive, du moins par un certain rejaillissement, une "resultatio naturalis". Cf Summ. theol., I, q.77, a.6, ad 3um.

ber de Causus (10) démontre bien une telle vérité, en expliquant que la connaissance de soi, supériorité d'ordre accidentel, émane radicalement d'une supériorité de la substance elle-même: seule, les substances spirituelles, c'est-à-dire capables d'exister à part ou au-dessus de la matière, se connaissent elles-mêmes.

La spiritualité substantielle d'un être est donc bien l'explication foncière du fait de la conscience de soi, mais nous devons préciser davantage une telle affirmation. Sans doute, saint Thomas nous dit de façon générale que toutes les subs-

(10) Liber de Causis, lect. XV. Dans ce texte, après une exacte description de l'opération réflexive, saint Thomas passe tout naturellement de l'ordre de l'opération au domaine substantiel, pour affirmer que ce qui se connaît soi-même est une substance spirituelle: "Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam concludit (Proclus) ulterius quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam, et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti, quas subsistunt per seipsa, habentia fixionem, ita quod non convertuntur ad aliquid aliud substantans ipsa". On pourrait bien dire que ce texte est une pure pénétration de la pensée de Proclus, mais il est certain que saint Thomas prend à son propre compte la doctrine énoncée ci-dessus (in I Sent., d.17, q.1, a.5, ad 3um; de Verit., q.2, a.2, ad 2um; Summ. theol., I, q.14, a.3, ad 1um), et tous ces textes contiennent la même doctrine: la conscience obtenue par la faculté intellectuelle a pour principe radical un dégagement de l'essence par rapport à la matière, dans l'ordre substantiel.

tances spirituelles (11) se reploient parfaitement sur elles-mêmes pour se connaître, mais il est certain qu'il y aura toujours une relation très étroite entre le degré de spiritualité de la substance et la perfection d'une telle connaissance.

C'est ainsi que Dieu, Acte pur de toute potentialité, est "un pur éclair intellectuel éternellement subsistant". (12) En Dieu, aucune distinction entre sa substance, son intelligence et sa pensée; exister, pour Dieu, c'est se connaître intuitivement et compréhensivement. (13) L'ange est bien pur esprit, (14) mais il n'est pas exempt de toute composition, puisque son essence n'est pas son existence: il se connaît par son essence de façon intuitive et directe, mais on ne peut plus identifier son être (substantiel) et son intellection (accidentelle).

(11) "Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa". de Verit., q.1, a.9.

(12) Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence, sa nature, Paris, (1928), p. 400.

(13) Pour bien montrer que la "reditio completa" ne convient qu'analogiquement à Dieu, saint Thomas emploie l'expression suivante: "Deus maxime ad essentiam suam redit".

(14) "Angeli... totaliter sunt mens". de Verit., q.10, a.1, ad 4um.

Qu'en sera-t-il alors de l'âme humaine, qui représente un cas complexe et fort imparfait de spiritualité substantielle, puisqu'elle est à la fois une substance spirituelle se suffisant à la rigueur par soi-même, et une essence immergée dans la matière dont elle ne peut se passer, si elle veut être pleinement elle-même?

-II-

Spiritualité de l'âme humaine et Connaissance expérimentale de soi.

La nature humaine, sise à l'horizon et aux confins du monde spirituel et du monde corporel, ne rentre parfaitement ni dans l'un ni dans l'autre: l'âme humaine est esprit, mais cet esprit est la forme substantielle d'un corps. (15) Sans doute, le fait de maintenir en l'âme la coexistence de ces deux fonctions apparemment contradictoires (c'est-à-dire sa spiritualité et son rôle de forme d'un corps) pose une difficulté sérieuse: "Difficultas hujus questionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae

(15) "Anima intellectiva dicitur esse quasi horizon et confinium corporeorum, inquantum est substantia incorporea, eonfinitum, poris tamen formae". Contra Gentiles, lib. II, c.68; cf id., c.81; Quaest. Un. de Anima, a.1; Summ. theol., I, q.77, a.2.

autem debetur esse in alio, id est in materia, cujus est actus et perfectio; unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma". (16) Mais le Docteur Angélique a su donner une solution qui tient compte de toutes les données du problème, et cette solution domine toute la question de la connaissance expérimentale que nous avons de nous-mêmes.

L'histoire de la Philosophie nous met en présence de divers courants de pensée qu'une telle difficulté n'a nullement émus, (17) et nous croyons que leurs réponses contradictoires reposent sur une fausse notion de la spiritualité. En effet, la spiritualité d'une forme substantielle ne doit pas être définie premièrement par l'état de séparation d'avec la matière. (18) mais bien par la valeur propre de cette forme qui

(16) de Spirit. Creat., quest. Un, a.2.

(17) Nous pensons particulièrement à la philosophie ^{platonicienne} aristotélicienne, qui élève trop haut la spiritualité de l'âme humaine, au point de n'accepter qu'une union accidentelle de l'âme et du corps. D'autres rejettent tout simplement la spiritualité de cette âme.

(18) S'il en était ainsi, l'âme humaine ne serait plus ce qu'elle était ici-bas, lorsqu'elle sera à l'état de séparation, dans une existence isolée.

a la capacité de détenir l'existence pour soi seule. Certainement, l'état d'incarnation ou de séparation modifient la manière dont se réalise l'existence concrète de cette forme, mais ils ne constituent pas pour autant l'essentiel de la spiritualité, toute ordonnée à l'existence et indépendamment des diverses réalisations possibles de cette existence.

Et il n'y a aucune répugnance absolue à ce que l'âme remplisse simultanément cette double fonction, en étant et la détermination de l'acte d'être et la forme substantielle du corps, parce que ces rôles divers ne sont pas accomplis sur un seul et même plan: l'âme se réfère d'abord et avant tout à l'acte d'être, et elle remplir sa fonction de forme substantielle en transmettant au corps ce même être qu'elle détient, de telle sorte qu'un seul et même acte d'être est unique pour le composé humain. On peut bien dire que cette extension au corps de l'être même dont l'âme est la première détentrice n'est qu'un rôle secondaire, mais il ne faudrait pas entendre une telle expression comme s'il ne s'agissait là que d'un rôle accidentel.(19)

(19) "Licet anima habeat "esse" completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem "esse" quod est animae, communicat corpori, ut sit unum "esse" totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei". Qu. un. de Anima, a.1, ad lum: cf de Spir. Creat., a.2, ad 3um; in II Sent., d.1, q.2, ad 2um; etc.

Au contraire, comme nous le dit saint Thomas, (20) les deux fonctions diverses que nous venons de distinguer dans l'âme spirituelle ne sont en réalité que les deux aspects essentiels sous lesquels nous considérons une seule et même réalité.

Mais, pourquoi l'âme communique-t-elle au corps cet acte d'être dont elle est la détermination première? C'est que cette âme, bien que substance spirituelle capable d'exister à la rigueur par soi seule (ce qui arrive après sa séparation d'avec le corps) ne détient complètement le mode d'existence spécifique qui lui convient qu'une fois unie à un corps; au plus intime de l'âme spirituelle est ancré le besoin d'un corps, qui lui permet l'épanouissement parfait de son être spécifique. (21) Saint Thomas est tellement convaincu de cette doctrine, qu'il considère l'état de séparation comme un mode d'être possible, mais peu désirable, parce qu'alors à l'âme ne pourra plus exercer certaines fonctions naturel-

(20) "Anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diverse quae in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori: sed distinctio accipitur secundum eius diversam considerationem". in II Sent., d.19, q.1, a.1, ad 4um.

(21) Le corps est uni à l'âme "propter melius esse animae". Summ. theol., I, q.89, a.1; cf de Spirit. Creat., a.6; Qu. un. de Anima, a.2, ad 14um.

les dont elle est la source première, et que même sa vie de pensée en souffrira quelque détriment.

Cette doctrine de saint Thomas nous montre bien que l'âme humaine occupe un rang bien infime dans le monde des esprits, et elle nous trace un tableau saisissant de cette spiritualité imparfaite en distinguant ainsi en l'âme des deux aspects de forme du corps et d'esprit. Et lorsqu'il considère cette même âme comme principe foncier de toutes nos opérations, le Docteur Angélique discerne encore de nouveaux aspects dans la même âme, et toujours en sauvegardant son unité réelle. C'est ainsi qu'il parle de l' "âme intellectuelle", principe radical de nos opérations spirituelles; de l' "âme sensitive", principe de nos sensations; et de l' "âme végétative", principe de toute notre vitalité organique.

Il importe d'appuyer fortement sur ce point: il ne s'agit, encore une fois, que d'une distinction d'aspects divers dans une seule et même réalité. Aussi, chacun de ces aspects, bien que différent l'un de l'autre, doivent nécessairement se ressentir du fait qu'ils constituent une seule et même réalité foncière. Et c'est ainsi que notre vie intellectuelle ne sera pas la vie intellectuelle d'un pur esprit, mais revêtira un mode particulier du fait de l'union substantielle de l'âme au corps et tant que durera cette union.

Nous avons dit plus haut que l'âme humaine exerce essen-

tiellement le rôle d'animatrice d'un corps. Toutefois, elle ne se laisse pas absorber totalement par cette fonction inférieure, et reste pleinement spirituelle sous un de ses aspects. Or, saint Thomas affirme que cet aspect de l'âme en tant qu'esprit est la raison même de sa valeur comme principe radical de la vie d'intellection. (22) et il n'est pas très difficile de comprendre une telle affirmation: le principe radical de la pensée ne peut être qu'un principe spirituel; et l'âme est pleinement spirituelle justement sous cet aspect intime où elle ne laisse pas absorber entièrement par son rôle de forme d'une matière.

Cependant, la spiritualité de notre âme reçoit des modalités particulières, tant que dure l'état d'incarnation. C'est dire que d'une telle substance émanera une intelligence, capable sans aucun doute d'une connaissance vraiment spirituelle, mais dont l'activité ~~est le mode~~ sera conditionné par la matière. Concrètement parlant, notre vie de pensée est en dépendance par rapport à nos perceptions sensibles. Et à remarquer que cette dépendance de notre vie intellectuelle, obligée à mendier sa nourriture par l'entremise des sens, n'est pas

(22) "Ex anima humana et corpore ita sit unum, quod cum anima superexcedat corporis proportionem, et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva". de Spir. Creat., a.2, ad 19; cf ibid., a.11, ad 17: "Ex hoc ipso quod anima immanis est a materia secundum suam substantiam sequitur quod habeat virtutem intellectivam".

une simple nécessité occasionnelle, mais bien une nécessité essentielle qui provient de l'essence même de l'âme, de sa spiritualité infime, de cette exigence intrinsèque d'un corps pour le plein épanouissement de tout son être. (23)

L'intelligence humaine est donc faite, par nécessité de nature, pour comprendre l'intelligible dans le sensible, et s'adresse directement - par l'entremise des sens - aux objets matériels qui nous entourent. Elle n'est pas assez parfaite pour atteindre directement son propre acte intellectuel, elle-même et l'âme dont elle émane: ces objets sont trop exclusivement spirituels. Toutefois, parce qu'elle atteint l'être même des chose sensibles (sub ratione entis), elle pourra atteindre son acte et l'âme spirituelle, de façon indirecte et par le moyen de son objet premier. (24)

En résumé, il faut dire que l'intelligence humaine, faculté d'une substance spirituelle assujettie de fait et jusqu'à

(23) Le corps est uni à l'âme "propter melius esse animae", non seulement dans l'ordre substantiel, mais dans le domaine de son activité propre: "Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana, et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva quam anima ex sensibus acquirit". Qu. un. de Anima, a.1, ad 7um.

(24) "Objectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere, Sed non primo; quia nec primum objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus... ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit". Summ. theol., I, q.87, a.3, ad 1um.

un certain degré à la matière, est faite pour comprendre directement l'être même des réalités sensibles qui nous entourent, et qu'elle ne pourra percevoir son propre acte et l'âme dans sa singularité existentielle qu'à travers son objet formel propre. L'âme constitue bien un objet plus noble que la quiddité sensible, mais elle n'est pas l'objet immédiat et direct de notre intelligence. Nous ne parviendrons jusqu'^{à celle qu'a} travers nos actes de sensation et d'intellections, et toutes nos autres activités psychiques: nous restant en contact avec le monde sensible, elles nous incitent continuellement à prendre conscience de nous-mêmes, parce que notre âme trahit continuellement sa présence à travers ces diverses activités.

Ainsi, la conscience que nous avons de nous-mêmes ne pourra jamais revêtir le caractère de cette intuition parfaite par laquelle l'ange perçoit sa propre nature singulière. Mais si cette intuition parfaite nous est refusée, il nous est au moins possible de multiplier les façons imparfaites de nous percevoir nous-mêmes. L'ensemble de toutes nos activités manifestent la richesse de notre être dans son fond, et petit à petit, l'expérience que nous avons de nous-mêmes nous renseignera sur notre nature, nous donnera une connaissance, obscure sans doute, mais non négligeable, de ce que nous sommes.

CONCLUSION

Dans ce travail, notre but était d'analyser réflexivement une de ces expériences qui fondent tout un traité, celle que chacun possède de l'existence de sa propre âme. Le Docteur Angélique lui-même d'ailleurs nous y invitait, puisqu'il commence son Commentaire du de Anima d'Aristote par cette affirmation: "Hæc autem scientia, scilicet de anima, certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet".

A la fin de ces pages, nous savons mieux à quoi correspond concrètement cette affirmation, et nous sommes en mesure de formuler les conclusions suivantes:

Premièrement, cette expérience est le fait d'une connaissance intellectuelle, puisque seule l'intelligence atteint la substance des choses; et elle se réalise dans un jugement, puisque seul le jugement atteint cette substance sous son aspect existentiel;

Deuxièmement, le jugement direct, portant sur autre chose que le sujet connaissant, ne suffit pas: si en effet il atteint le sujet, il ne l'atteint cependant que sous l'aspect de conformité au réel, et de façon implicite seulement;

Troisièmement, le jugement réflexe, se terminant explicitement au sujet existant, est requis. Ce jugement, par

la perception même qu'il a de l'acte direct, perçoit le sujet comme existant: "In hoc enim aliquis percipit se ... esse, quod percipit se sentire et intelligere" (de Verit., q.10, a. 8). C'est donc un acte de connaissance expérimentale, et qui se termine à l' "esse" ou à l'exister même du sujet connaissant. Ce jugement exige nécessairement un concept, mais d'autre part, ce concept ne détruit pas le caractère expérimental de l'acte qu'il termine intrinsèquement.

Une fois obtenu ce résultat, nous avons recherché, dans le composé humain, la raison particulière qui explique les diverses modalités de cette expérience universelle de soi. Et nous avons conclu ceci: fondamentalement, cette expérience s'explique par la spiritualité de l'âme humaine; et d'autre part, cette expérience est imparfaite, en raison même de l'imperfection de cette spiritualité.

Ces quelques réflexions, si imparfaites qu'elles soient, aideront quand même, espérons-le, à pénétrer davantage cette première expérience de soi, et surtout feront voir l'importance primordiale qu'il y a, pour tout vrai philosophe, à bien posséder, à s'intégrer les principes premiers et existentiels de sa science. Autrement, il ne possède même toujours qu'une structure artificielle, tandis que la substance même des choses lui échappe: ce qui est un malheur non seulement pour lui, mais peut-être davantage pour la société qui attend de lui sagesse et lumière.

Ottawa, 12 juin 1949,
en la fête de la Très Sainte

BIBLIOGRAPHIE

SAINT THOMAS: Libri Sententiarum
 de Veritate, (q.10, a.8) "
 Summa contra Gentiles (III, c.46) "
 Comm. in libros Metaphysicorum
 Comm. in libros de Anima
 In X Ethicorum
 Summa theologica (I, q. 87) "
 Qu. un. de Spiritualibus Creaturis
 Qu. un. de Anima
 Expositio super librum de Causis
 (Les citations marquées de " indiquent nos
 textes fondamentaux).

Autres ouvrages consultés:

- BOYER, Charles, S.J., Le sens d'un texte de saint Thomas:
 "de Veritate, q.1, a.19", in Gregorianum, 1924, p.
 424-443.
- FINANCE, Joseph, de, S.J., Cogito cartésien et Réflexion
 Thomiste, Arch. de Philosophie, vol. XVI, Cahier II.
 Paris, Beauchesne et Fils, (1946).
- GARDEIL, Ambroise, O.P., La Structure de l'âme et l'Expé-
 rience mystique, 2 vol., 3e éd., Paris, J. Gabalda,
 (1927).
- Examen de conscience, Revue thomiste, (1928), p.156-
 180; (1929), p. 70-84.
- A propos d'un Cahier du R.P. Romeyer, Revue thomiste,
 (1929), p. 510-532.
- HOENEN, Pierre, S.J., La théorie du jugement d'après saint
 Thomas d'Aquin, Romae, Apud Aedes Universitatis Gre-
 gorianae, (1946).

- JOLIVET, Régis, L'intuition intellectuelle et le Problème de la Métaphysique. Paris, Arch. de Philosophie, vol. XI, cahier II, (1934).
- LE ROULLIER, Joseph, Problèmes philosophiques, Paris, Pierre Téqui, (1932).
- NARITAIN, Jacques, Distinguer pour unir ou Les degrés du Savoir. Paris Desclée de Brouwer et Cie, Nouv. éd., revue et augmentée, (1946).
- Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, (1924).
- PEILLAUBE, E., Avons-nous l'expérience du spirituel? Revue de Philosophie, (1929), p. 245-267; 660-685.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D., Sur la théorie thomiste de la vérité, R.S.I.T., (1921), p. 222-234.
- Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie thomiste? Philosophia perennis (Mélanges Greyser), II, p.711-730.
- ROMEYER, Elaise, S.J., Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin. Arch. de Philosophie, vol. VI, c.2, 2e éd.
- WEBER, J., O.P., "Reflexio", étude sur les opérations réflexives dans la Psychologie de saint Thomas d'Aquin. Mélanges Mandonnet, I, p. 285-325, (1930).

TABLE DES MATIERES

	page
INTRODUCTION	4-6
CHAPITRE PREMIER: La connaissance expérimentale de soi et le Jugement	7-17
I - La connaissance expérimentale de soi est une connaissance intellectuelle.	
II - La connaissance expérimentale de soi se fait dans un jugement.	
CHAPITRE DEUXIEME: La connaissance expérimentale de soi et le Jugement direct.	18-33
I - Analyse du jugement direct:	
- Eléments matériels du jugement.	
- Constitutif formel du jugement.	
II - Jugement direct et Connaissance de soi.	
CHAPITRE TROISIEME: La connaissance expérimentale de soi et le Jugement réflexe.	34-52
I - En général: un texte de saint Thomas, de Verit., q.10, a.8.	
II - En particulier: objet spécifique et mode de cette connaissance.	
CHAPITRE QUATRIEME: Base ontologique de la Connaissance expérimentale de soi.	53-70
I - Connaissance de soi et Spiritualité substantielle.	
II - Spiritualité de l'âme humaine et connaissance expérimentale de soi.	
CONCLUSION	71-72
BIBLIOGRAPHIE	73-74
TABLE DES MATIERES	75