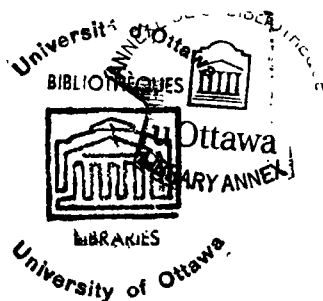


L.J.C. & M.I.

L  
O  
G  
I  
C  
A

\*

D  
E  
M  
O  
N  
S  
T  
R  
A  
T  
I  
V  
A



Ad usum:.....F.....

# LOGICA DEMONSTRATIVA

## Introductio Generalis

- 1) Nexus cum Logica: haec pars determinat condiciones requisitas in materia argumentationis scientificae, ita ut conclusiones certae et necessariae possint deduci, i. e. ut scientia perfecta possit in intellectu generari.
- 2) Notio ipsa de Logica demonstrativa:
  - 1) Explicatio ipsius vocabuli:
  - 2) Collocatio logicae demonstrativae in doctrina aristotelico-thomistica:
    - 1) Natura-in genere) Principium: ratio est potentia naturalis hominis;
      - 1) Natura in genere agit:  
vel ex necessitate vel ex contingentia, aliquando deficiens;
      - 2) Ratio procedit ita ut verum attingatur:  
vel ex necessitate vel contingenter vel deficiendo
    - 2) Classificatio ab Aristotele data de processibus rationis:
      - 1) Processus ducens ad verum ex necessitate:  
ipse processus; artificiosam dispositio ad bonam concl. "PRIORA  
ipsa veritas contenta seu materia cognita; "POST. ANAL." (ANAL."
      - 2) Processus ducens ad verum ex contingentia:  
Dialectica: ad probabilitatem;  
Rhetorica: per usum eloquentiae ad supplendum pro defectu proba-  
Poetica: per imitationem et expressionem delectabilem. (tionis.
      - 3) Processus ducens ad deceptionem: Sophistica.

#####

## 1. De demonstratione seu scientia in sua causa:

### 1.1. Natura demonstrationis:

#### 1.2. In genere:

#### 1.3. Quid sit demonstratio:

#### 1.4. Definitio nominalis:

1.5. Etymologica: "palam ostendere".

2.5. Communis: "ratiocinium quodcumque, quo habetur conclusio vera et certa"; omnis argumentatio probans aliquam veritatem.

#### 2.4. Definitio realis: (stricto sensu habenda).

1.5. Definitio extrinseca per causam finalem: "syllogismus efficiens scire".

"syllogismus" stat pro argumentatione deductiva;

"efficiens" respectu scientiae ut actus; praemissae

ut habitus: tota demonstrat.

"scire" "cognoscere causam per quam res est et non aliter";

scire causam rei, ut causa istius rei et in connectione

causali necessaria; ideo, ex causis indefectibilibus,

et in essendo, non tantum in cognoscendo; (ita ut habeatur conclusio vera et certa.)

2.5. Definitio intrinseca per causam materiale: "syllogismus constans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus et causis conclusionis".

#### 1.6. Condiciones praemissarum in seipsis:

"veris" ut habetur conclusio certa;

"primis" ut nulla habeatur prior a qua demonstraretur;

"immediatis" ut nullum medium intercedat inter C et P.

#### 2.6. Condiciones praemissarum respectu conclusionis:

"prioribus" ut sint ante conclusionem;

"notioribus" ut conclusionem innotescant;

"causis" ut vera sint causae conclusionis non tantum in cognoscendo sed etiam in essendo.

N.B. Reductio istius secundae definitionis ad primam:  
"Scire" ex causis in essendo; ex veris praemissis;  
immediatis, notioribus,  
"Efficiens" ex prioribus, notioribus et causis conclusionis.

**Adnotatio:** In ipsas definitiones demonstrationis; definitiones datae superius stricte non applicant nisi ad demonstrationes "propter quid", sc. perfectas demonstrationes, sed aliae species sunt verae demonstrationes et ad eas definiendas, notiones datae debent extendi:

"syllogismus" : quaecumque argumentatio;

"scire" cognoscere causas etiam tantum in cognoscendo et quoad nos;

"efficiens" sufficit ex prioribus, notioribus quoad nos, et ex causis in cognoscendo.

2.3. Quotuplex sit demonstratio; membra enuntiantur;

1.4. Divisio essentialis:

1.5. Propter quid:

1.6. Perfectissima;

2.6. Minus perfecta;

2.5. Quia:

1.6. A priori

2.6. A posteriori;

3.6. A simultaneo;

2.4. Divisio accidentalis:

1.5. Directa;

2.5. Indirecta:

1.6. Propter quid

2.6. Quia.

2.2. De demonstratione in specie; de membris seorsim:

1.3. De demonstratione "propter quid":

1.4. Notiae probans proprietates ex essentia subjecti;

2.4. Divisio:

1.5. Perfectissima:

1.6. Quid: probans propriam passionem de proprio et adaequato subjecto;

2.6. Qualis: ex praemissis "secundum quod ipsum", i.e. reduplicativis seu convertibilibus.

2.5. Minus perfecta: probans propriam passionem:

1.6. aut de aliqua specie seu de aliquo individuo subjecti adaequati;

2.6. aut de ipso genere particulariter sumpto;

3.4. Effectus proprius: generare scientiam "propter quid", i.e. scientiam perfectam quae est finis ultimus logicae.

4.4. Qualis: ex praemissis: de "omni et per se", i.e. debent esse necessariae, sc. propositiones in quibus P convenit S<sup>o</sup> per se et non per accidens; aliis verbis, praemissae debent esse de "omni posterioristico" et "per se".

1.5. Demonstratio requirit praemissas de "omni" et quidem de "omni posterioristico".  
"Dictum de omni" significat convenientiam distributivam inferioribus, hoc accidit:

1.6. vel secundum formam prioristicam: P dicitur de omni quod inest S<sup>o</sup> seu "de ouilibet eorum quae continentur sub S", sive necessario (et-realiter) sive contingenter, dummodo salvantur leges ipsius formae praedicationis universalis. "Dici de omni prioristicum".

2.6. vel secundum formam posterioristicam: P convenit omnibus inferioribus subjecti, "simpliciter et secundum omne tempus", i.e. necessario et realiter, seu in essendo, secundum exigentiam materiae seu realis praedicationis; "Dici de omni posterioristico".

2.5. Demonstratio requirit praemissas per se:

Hec praesupponit notionem de diversis modis quibus P potest per se attribui S; quadruplex modus datur:

1.6. Primus: cum P est de essentia subjecti;

1.7. convertibiliter; v.g. homo est rationalis;

2.7. non convertibiliter; v.g. homo est animal;

2.6. Secundus: cum P est proprietas subjecti, i.e. ut unum praedicabile;

1.7. convertibiliter; v.g. homo est risibilis;

2.7. non convertibiliter; v.g. homo est mortale;

3,6. Tertius: cum P est aliquid substantiale, ut modus existendi per se, conveniens substantiae, per oppositionem v.g. ad concretum accidentale ut album, musicum, quod non intelligitur esse "Solitarie" sed cum forma denominante.



2,5. de praedicato, praecognoscendum non "quod est" seu "quod inest"; neque quid sit reale; sed, tantum "quid sit" nominis;

3,5. de principiis seu praemissis, praecognoscendum "an sit vera"

2,4. pro demonstratione "quia": de subjecto, praecognoscendum "quid sit nominale."

2,2. De elementis intrinsicis seu de conditionibus demonstrationis secundum se absol-  
i.e. de elementis "ex quibus".

Præ nota: agitur de elementis "ex quibus" ventilatur demonstratio, scilicet de praemissis et de principiis; de praemissis quaestio fuit in ipsa defini-  
tione demonstrationis, hic de principiis unde praemissae accipiunt  
valorem et virtutem.

→ 1,3. In generali

1,4. Notio principii demonstrativi:

1,5. nominale:

218,1

1,6. Quid: "id a quo aliquid procedit quocumque modo"; seu "primum  
unde aliquid dependet aut est, aut fit, aut cognoscitur".

2,6. Quæ: duplex ergo est principium:

§ 247.

1,7. in essendo: id a quo aliquid procedit in esse; id a quo fit  
(efficientis, finalis), vel est (materialis, formalis).

2,7. in cognoscendo: id a quo aliquid procedit secundum cognitionem,  
seu id ex quo aliud cognoscitur;

2,5. realis: "propositio causans cognitionem alterius".

Expl. primum unde alia deducuntur aut cognoscuntur, ideoque hæc  
principia sunt:

- 1) repetitiones, i.e. enuntiationes in argumentatione  
positæ, seu oralis expressio iudicii veri;
- 2) iudicia: enuntiant et manifestant actum intellectus  
quo componit vel dividit a firmando vel negando.

218,1 2,4. Divisio: quas instituitur ratione perspicuitatis, convenientiæ vel dis-  
convenientiæ inter extrema:

1,5. immediata seu per se nota: si præter ipsos terminos non potest as-  
si gnari M seu ratio connectionis inter S et P; P est de ra-  
tione subjecti; propositio innoscit ex ipsa notione S et P.

2,5. mediata seu non per se nota: potest assignari M seu ratio con-  
e ur S  
et P convenient; est demonstrabilis.

2,3

In generis; de principiis per se notis seu de propositionibus immediatis;

217.

1,4. An est;

1,5. Indirecte probatur; si non datur propositio per se nota,  
vel conclusio dependet a principio non probato, et scepticismus  
vel conclusiones a principiis probatis ex ipsa eorum conclusione, i.e.  
idem per idem, et est circulus vitiosus.

2,5. Directe probatur; aliqua iudicia immediate ab omnibus intelliguntur,  
se proinde sunt per se nota, i.e. quorum termini aut in notitia  
omnium; hæc sunt iudicia in quibus connectio S et P ex ipsis termi-  
-is patet; ideo, dantur iudicia immediata.

218,1. 2,4. Quid sint; principia immediata dicuntur propositiones per se notæ.

3,4. Quæ sint;

1,5. ut sunt propositiones;

1,6. affirmativa; in quibus P est definitio metaphysica ei, vel præ  
definitionis, vel primum proprium; hæc enim convenient im-  
mediate subjecto;

2,6. negativa; in quibus P immediate opponitur definitioni vel primo  
proprie; hæc enim opponitur immediate ipsi essentiali;

2,5. ut sunt per se nota, in ratione dignitatis;

1,6. Quædæ se et quædæ non; in se nota, sed intellectu non innos-  
cit vel non patet; ratio connectionis inter S et P non cog-  
-scitur ab intellectu.

2,6. Quædæ se et quædæ non; (i.e. relate ad intellectum, seu quando  
propositio cognoscitur ita ut termini immediate evidentes ei  
-nt et eorum habitudo immediate percipiatur.

1.7. quoad omnes: propositiones per se notae, quorum termini immediate, ope solius experientiae sensibilis sine ullo ratiocinio sunt notae omnibus; i.e. experientia sufficit ad percipiendum convenientiam inter  $S$  et  $P$ .

vocantur "Prima principia"; "axiomata"; dignitates"; sunt indemonstrabilia.

2.7. quoad aliquos tantum, i.e. sapientes: quarum termini non nisi ratiocinio innotescunt; i.e. manifestae sunt pro eo qui de eis ratiocinatur, vocantur: "Positiones"; principia demonstrabilia in scientia superiori sed recepta in scientia inferiori sine demonstratione;

"Postulata" seu "suppositiones": quodcumque principium indemonstrabile secundum quid tantum;

Definitiones: propositiones continentem definitionem;

H.8. Probatio de "an sit" superius data applicatur ad ista principia per se nota: indirecta: valet de per se notis quoad omnes; directa: valet de per se notis quoad omnes, dummodo verbo "terminis" additur membrum: "quae sunt in notitia omnium".

3.5. Ratione applicationis ad aliquam materiam scientificam:

1.6. Communia: quae accipi possunt in omnibus scientiis; v.g. prima principia;

2.6. Propria: quae pertinent proprie (omni, soli, semper) alicui scientiae; v.g. definitiones seu principia geometriae de linea.

Corollarium: Principia in demonstratione debent esse immediata: indemonstrabilia vel simpliciter vel secundum quid, tum quoad se, tum quoad nos; propria, non vero communia.

4.4. Elementa principiorum "per se notorum":

1.5. Materiam:

1.6. "per se nota quoad omnes": termini sunt conceptus universalissimi;

2.6. "quoad sapientes": termini sunt conceptus minus universales seu conceptus determinatiores rerum, qui acquiruntur inductione super singularia et redduntur distincti ratiocinio et analysi scientifica notorum, (ita ut exhibeant essentiam metaphysicam).

2.5. Formam:

1.6. Carent medio in essendo;

221.1 2.6. quoad medium in cognoscendo: etsi careat medio in cognoscendo, hoc non tollit medium necessarium, i.e. experientia sensibilis, tollit tantummodo praeviam cognitionem intellectivam seu ratiocinativam.

1.7. quoad omnes per se nota: carent medio in cognoscendo, nequeunt probari ullo modo neque a priori, neque a posteriori;

2.7. quoad se tantum: probatur directe

per deductionem, a priori, si est propositio in qua  $P$  est proprius subjecti; probatio est essentia metaphysica subjecti;

a posteriori, i.e. ex effectibus;

per inductionem: a manifestationibus ad definitionem.

5.4. De medio subjectivo "quo" cognoscuntur principia per se nota: de habitu primorum

220. 1.5. Quid: habitus primorum principiorum seu intelligentia seu (principiorum, intellectus est facultas formalandi seu cognoscendi principia per se nota.

2.5. Quomodo acquiritur: non innatus sed acquisitus;

eo quod termini abstrahuntur ex sensibilibus, resultat ex cognitione super ista principia; iam acquiritur a prima evidentia percepta et est primus inter habitus intellectuales.

3.5. Quoti:

1.6. Habitus primorum principiorum speculativorum: "intelligentia"; principaliora principia speculativa sunt:

221.2 principium contradictionis, exclusi tertii, identitatis et discrepantiae, rationis sufficientis, dictum de omni et de nullo.

2.6. habitus primorum principiorum practivorum: "synderesis".

Scholion: de validitate demonstrationis ut à principiis dependet seu de demonstratione circulari. Duplex datur circulus:

221.3. uniformis, vitiosus, formalis: idem probatur per idem, a conclusione prout cognita et probata ex principiis, regreditur ad principia probanda ope conclusionis;

enim, universale inducitur a particularibus, quibus applicatur per deductionem;

Responditur: 1) negatur assumptio; deductio fundatur in principio per se noto, vel in eum potest reduci; 2) si principium indiciturum non est circulus, quia inductio non fundatur in sola enumeratione sed in principio causalitatis.

-----

2. De demonstratione in suo effectu esu de SCIENTIA.

1,1. Absolute et in se:

No. 223. 1,2. In genere: notio scientiae:

1,3. Notio nominalis:

1,4. Quid: "cognitio certa per causas".

2,4. Quot: partitio acceptionum vocabuli:

1,5. ex causis non indefectibilibus: scientia conjecturalis; aliquid procedit, sed non certitudinaliter;

2,5. ex causis indefectibilibus: scientia in sensu strictiori; aliquid procedit necessario, certitudinaliter ex causis.

1,6. immediate et sine demonstratione: cognitio sec. actum simplicis apprehensionis perfectae: Deus.

2,6. mediate et per medium demonstrationis: scientia humana.

1,7. ut actus: "cognitio conclusionis ex praemissis, sicut a demonstratione causatur: scientia dis-

2,7. ut habitus: qualitas addita intellectui; [cursiva; facilitas discurrendi in aliqua materia scientifica;

imperfectus: per modum dispositionis, nulla imperfectus: q'd modum, q'd substantiam; [mitas.

3,7. ut systema: atrefactum logicum complexum circa aliquam materiam scientificam; (complexus: ordinatum ad definitiones, divisiones, etc.; [tio.

1) objective: scientia in "facto esse"; prout in libris technicis invenitur; sola acceptio nota modernis;

2) subjective: scientia in homine, ut habitus perfecti intellectum; haec acceptio principalior ignoratur a modernis;

2,3. Notio realis:

1,4. Divisio scientias: (secundum latissimam acceptionem):

1,5. Analogica:

1,6. Scientia ex causis non indefectibilibus: scientia minus

2,6. Scientia ex causis indefectibilibus: i.e. [stricte; cognitio per causas ex quibus aliquid deduci potest certitudinaliter;

1,7. improprie dicta: scientia practica; cujus scire ad praxim extenditur, veritatem consideratam ordinat ad operationem: ars -- prudentia.

2,7. Proprie dicta: scientia speculativa: cujus finis est scire propter seipsum; significat essentialiter cognitionem quae versatur circa universalialia.

N.B. Haec divisio in practicam et speculativam est analogica, non ac si unius esset scire, alterius operari; sed utriusque est scire, finis vero hujus scire diversimode habetur;

2,5. Essentialis: ratione objecti formalis a quo specificatur;

3,5. Accidentaliter:

1,6. Ratione subordinationis: i.e. dependentiae inter scien-

1,7. Subalternans: superior;

2,7. Subalternata: inferior;

[tias.

N.B. Perfectum et imperfectum in eodem praedicamento collocantur, perfectum directe, imperfectum pertinet reductive; "quia" est initialis, "propter quid" est perfecta et terminus ad quam "quia" est ~~hinc~~ tendit;

N.B. Demonstratio dividitur univoce in "quia" et "propter quid", quia notio eodem modo servatur; scientia vero analogice dividitur in "quia" et "propter quid" quia notio cognitionis per causas diversimode habetur, ita tamen ut sit una in alteram reducibilis.

2,4. Definitio realis: notio scientiae perfectissimae et propriissimae dictae: "propter quid"; "cognitio certa et evidens per causas ultimas et proprias".

2,3. In specie:

③ 1,4. De scientia perfecta: scilicet de scientia "propter quid";

1,5. Quid: scientia propriissimae sumpta et simpliciter perfecta;

2,5. Qualis: (cf. supra de demonstratione "propter quid".);

1,6. Ex essentia subjecti probat proprietates ejus necessarias; (essentia est causa in essendo proprietatum).

2,6. Medium demonstrationis est definitio subjecti;

3,6. Principium primum est definitio subjecti; in generica ejus definitione, virtualiter et confuse continentur proprietates, non ita ut conclusiones omnes ex ea possint deduci, sed ita ut mediate deducantur divisio subjecti, definitiones specierum ejus et sic elaboretur complexus conclusionum seu proprietatum subjecti.

\* 2,4. De scientia improprie dicta:

Praenota: utrum de singularibus sit scientia?

1) sensus hujus affati: valet de speculativa scientia tantum, non de practica de singulari materiali, corporea, non vero spirituali, immateriali, ubi quidditas = individuum;

2) de singulari tanquam de subjecto cujus proprietates essent sciendae ex essentia;

3) de singulari reduplicative, ita ut scientia sit de universalibus, et de singularibus prout in eis universale inest;

2) Probatio:

1) Nulla proprietas necessarie convenit subjecto materiali, qua tali, sed tantum contingenter;

2) Quidditas singularis non nobis innotescit nisi mediantibus accidentibus;

N.B. Scientia divina simul speculativa et practica, versatur circa singularia, quia Deus omnia cognoscit in causa, i.e. seipsum.

1,5. Quid sit scientia practica: "cognitio certa per causas de operabili et operabiliter";

Explicatur: actus ejus non est operatio sed ~~per se~~ cognitio ad operationem ordinata; ejus objectum est erga non operabile speculative consideratum, sed operabile secundum quod operabile est, i.e. operandum; operabile potest considerari:

1) remote ab operatione: scientia speculativo-practica; Phila moralis

2) propinque ab operatione: operabiliter: medicina;

ergo, ope scientiae practicae, intellectus scit facere et agere ob rationes ultimas et certas circa hoc vel illud operabile.

2,5. De ejus partibus:

1,6. Ars: cognitio per causas: deducit applicationes particulares ex regulis universalibus et necessariis, juxta naturam operis specifici.

-certa: etsi sint conclusiones singulares, indicant modum certum et necessarium, etsi opus sit contingens et singulare;

2,6. Prudentia: cognitio per causas: regulae prudentiales sunt conclusiones a conscientia deductae a principiis moralibus et a prudentia in concreto applicatae;

certa: dictamen est infallibiliter rectum, i.e. prudens;

2,1. Relative:

1,2. De subalternatione scientiarum:

1,3. Practicae: ratione finis: i.e. finis unius subicitur finali alterius;

2,3. Speculative:

1,4. Ratione subjecti: subjectum unius continetur sub subjecto alterius;

1,5. Essentialiter; subjectum subalternatae resultat ex additione differentiae essentialis et specificae ad subjectum subalternantis; ideo, subalternata

1) non pendet a subalternante, ratione principiorum; in definit. one proprii subjecti, habet principium primum et per se notum, unde deducit proprietates.

2) non est scientia distincta a subalternante, sed pars eius; genus et species.

2,5. Accidentaliter; subjectum subalternatae resultat ex additione differentiae accidentalis ad subjectum subalternantis; sic habetur subalternatio ratione principiorum; subalternata caret principiis per se notis et debet ea recipere a subalternante (conclusiones eius fiunt principia subalternatae),

quia subalternata per se agit de differentia accidentali, et de subjecto subalternantis connegative tantum; ideo, subalternata non potest probare proprietates de proprio subjecto nisi recurrendo ad conclusiones subalternantis. Ergo, habetur subalternatio ratione principiorum propria.

N.B. Non omnia differentia accidentalis constituit novam scientiam, sed tantum ea addens novam scibilitatem.

2,4. Ratione principiorum; una scientia ab altera sua principia recipit.

1,5. Propria et simpliciter; subalternata carens principiis, i.e. subordinatio ratione subjecti accidentaliter. Subalternata non habet principia nisi ea ab alia scientia manifestata, et ex ipa non potest resolvere ista principia in principia per se nota.

M.214

N.B. De habitudine subalternantis et subalternatae; unicum habitum constituunt.

G.229.

M.216, 217.

sive continuantur sive non; subalternata et subalternans sunt unus habitus specificus perfectus, i.e. in statu perfectionis; evolutio in statum perfectionis non producit novum habitum, sed habitus transfertur a statu imperfecto ad statum perfectum.

si non continuantur; subalternata remanet habitus imperfectus, quia procedit ex principiis invidantibus et creditis, quae sint conclusiones subalternantis; resolutio non potest fieri ope subalternantis. Ideo, subalternata est vera scientia, sed in statu imperfecto

Ergo, subjective; unus habitus qui est perfectus, si datur continuatio et resolutio; imperfectus, si non datur resolutio, ad quam tamen inclinatur ope reductionis vel resolutionis.

objective; scientiae distinctae; quia tum subalternans, tum subalternata habent objectum proprium gradum abstractionis.

2,5. Impropria;

1,6. Simpliciter; scientiae inferiores sunt contractiones scientiae superioris;

1) subjecta inferiorum sunt contractiones et quasi-species subjecti superioris.

2) principia per se nota inferiorum sunt contractiones principiorum superioris; v.g. Metaphysica relata ad comas scientias orinis naturalis.

*Philosophy  
Metaphysics*

2,6. Secundum quid; una scientia ab altera independens, cum sibi in auxilium adiecit et ab ea mutuatur principia vel methodum.

2,2. De distinctione et specificatione in scientiis speculativis.

1,3. De specificative scientiarum; quae ponitur pro speculativis tantummodo, practicae specificantur ab opere ad quod ordinantur.

1,4. An sit specificativum pro scientiis?

220,1

Scientiae sicut et habitus, potentiae et actus, cum sint res relativae, non vero absolutae, specificantur et consequenter distinguuntur ab eo ad quod ordinantur, scilicet ab objecto eorum formali.

Problema hic movetur non de hac veritate, sed de modo determinandi hoc objectum formale, in quantum assumitur ut specificativum scientiarum speculativarum.

1, 5. Notiones de objecto scientiae;

1, 6. Objectum materiale; quid quid a scientia attingitur;

230, 1, 2. 2, 6. Objt. formale; quod per se l et quo mediante materiale attingitur;

1, 7. ratio formalis "quae", seu objt. form. "quod", objt. ut "res"; ratio rei objectae quae primo terminat actum illius habitus, ex qua fiunt passionis illius subjecti, et quae est M in prima demonstratione; ut quantitas mobilitas, entitas.

2, 7. ratio formalis "sub qua", seu objt. form. "quo" seu objt. ut scibile; id mediante quo, objt. "quod" constituitur et attingitur; "immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi; sine materia, cum materia intelligibili, cum materia sensibili non vero haec". (individuali).

230, 1, 2, 3. Ideo, objt. "quo" est specificativum; diversae objto "quo" constituitur diversa scibilitas, ergo, diversae scientiae; objt. "quod" determinatur per objt. "quo"; alia lux aliud objectum manifestat.

"Necessitas... et distinctio harum rationum sumenda est ex distinctione duorum generum, in quibus oportet locare objt. scientiae, Oportet enim quod formaliter sit talis res, taliter scibilis. Et ideo, oportet quod habeat et rationem formalem constituentem ipsam in tali esse scibili; ut sic reponatur in genere rerum et in genere scibilium." (Cajetan., In 1, 1, 3. no. 3, 4, 5.)

H. 203.

2, 5. Determinatio objecti scientiae, scilicet de abstractione ut est causa rationis "sub" qua, i.e. scibilitatis; seu de abstractione ut causans distinctionem scientiarum per diversitatem ejus.

1, 6. ~~xxx~~ De duplici abstractione;

1, 7. species abstractionis;

1, 8. abstractio totalis; qua totum universale abstrahitur a partibus subjectivis ejus, sc. ab ejus inferioribus, i.e. universale superius abstrahitur a differentiis inferiorum, ut totum continens et confundens inferiora implicita et potentialiter.

1) Unus datur conceptus, sc. ejus quod abstrahitur; ideo, consideratur aliquis nota de ratione inferioris ~~xxx~~ cum remotione ipsius inferioris; v.g. homo a Petro homine.

2) Oritur confusio potentialis et minor intelligibilitas;

3) quanto abstractius, tanto nobis notius; per separationem a notis actualibus, a quibus quanto abstractius, tanto potentialius; minus intelligibile est cum redditur nobis notius majori extensione, et si comprehensio sit minor. (ex natura abstractiva cognitionis humanae).

4) Communis est omnibus scientiis, quia scientia humana est de necessariis et universalibus.

1, 6. Abstractio formalis; qua formae a materiali abstrahitur, i.e.

forma ab eo in quo habetur seu pars formalis a toto ~~xxx~~ completo; v.g. humanitas a Petro.

1) Conceptus ea pleri habentur, et pro formali et pro materiali ita quod unus non includat alterum, i.e. abstractum et concretum habent conceptus distinctos;

2) Oritur in abstracto actualitas, distinctio et intelligibilitas enim, est pars formalis seu principium perfectionis et intelligibilitatis.

3) quanto abstractius, tanto notius natura, ob separationem a materialibus singularibus et potentialibus et liberationem rationis formalis.

4) Secundum diversos modos ejus, causat diversas scibilitates seu rationes sub quibus res ~~xx~~ aliqua potest diversimodo senti obijci et sic constituuntur diversae objectae "quae" seu res diversae quae in scientiis considerantur.

2, 7. Subjectum abstractionis formalis; material

Abstractio cum sit motus, habet duos terminos; terminus a quo et terminus ad quem; haec valent pro quacumque abstractione, sed hic considerantur in casu abstractionis formalis tantummodo.

230, 2, 1.

112

138  
117

230.3.1.

Pro abstractione formali, terminus a quo est materia relicta, i.e. a qua abstrahitur; terminus ad quem, immaterialitas acquisita. Haec materia non est materia prima, sed materia secunda, i. e. corporeitas; enim, corpus ut substantia composita, exoptulat partes integrales, i.e. extensionem; sensibilitas sequitur ad extensionem, scilicet qualitates sensu perceptibiles et extensae; tandem, individualitas seu concretio sequitur sensibilitatem, i. e. notas individuantes quibus corpus nobis innotescit ut hoc individuum.

2.6. De triplici gradu abstractionis formalis: (analogi et essentialiter inter se diversi).

In materia secunda, tres possunt dari gradus in remotione a materia et in accessu ad aliquam immaterialitatem; ideo, materia relicta potest esse triplex:

1) Materia individua: per abstractionem a conditionibus individuantibus, i.e. a concretione, retinendo sensibilitatem et corporeitatem. Sic habetur objt. speculabile dependens a materia:

sec. esse: non invenitur nisi in et cum materia;

sec. intellectum: datur in ejus definitione materia sensibilis, sine qua non potest intelligi; v.g. homo ut habens corpus;

Ideo, natura consideratur absolute secundum essentialia omnia, relictis tantummodo partibus accidentalibus, sc. ea quae Patri sunt. Objectum Physicae seu scientiae naturalis.

2) Materia sensibilis: per abstractionem a sensibilitate, s.e. a qualitatibus corporis sensu perceptibilibus, retinendo extensionem quae cognosci potest sine istis qualitatibus; extensio enim, per se non est sensu perceptibilis, sed tantummodo intelligibilis. Ideo, habetur objt. speculabile dependens a materia;

sec. esse: extensio non habetur nisi in extensis corporeis;

sec. secundum intellectum: in definitione extensionis, non ponitur materia sensibilis; ut patet pro numero, linea. etc.

Ideo, natura consideratur secundum formam non substantialem, sed accidentalem, sc. extensionem; quia quantitas praecedat qualitates sensibiles, non dependet a materia sensibili in suo intellectu et sine qualitatibus sensibilibus potest intelligi, cum dependet a materia intelligibili tantum. Objectum Mathematicae.

3) Materia intelligibilis et extensa: per abstractionem a quantitate, nihil corporis retinetur et habetur immaterialitas perfecta. Ideo, sic habetur objt. speculabile independens a materia:

sec. esse: sine materia est; ~~si~~ sive nunquam: Deus, angeli.

sive aliquando: substantia, qual

sec. intellectum: nulla materia habetur in eorum definitione; [tas.

ideo, ens abstrahens ab omni materia.

Objectum Metaphysicae.

<sup>ut</sup> "Metaphysicae sic, non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subjectivas, sed et formalia ad materialia;... non sunt universalis respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt eorum materiae".

N. 205.

(Cajetan., Prooemium in de Ente et Essentia, conclusio.)

Ergo, tres dantur modi definiendi seu tres modi intelligendi juxta diversas immaterialitates, quibus constituuntur diversae scibilitates.

Ergo, tres dantur classes scientiarum juxta immaterialitatem definitionis initialis, qua constituitur principium scientiae majus.

Ergo, gradibus abstractionis constituuntur tres rationes "sub quibus".

3.6. De munere abstractionis: esse principium distinctionis scientiarum;

Ratio "sub qua" seu distinctio scientiarum desumitur ab abstractione, ita ut ratio "sub qua" generica et generica distinctio venit a termino a quo, i.e. secundum recessum a materia relicta; (secundum remotionem negativam a materia habentur supra genera scientiarum); et ratio "sub qua" specifica

3.5. **Enim, diversificatio scibilitatis seu distinctio scientiarum venit a diversa  
231.1. abstractione, quia scibilitas seu intelligibilitas per causas variatur secundum  
remotionis a materia et secundum accessum ad talem immaterialitatem; aliis verbis,  
scientiae diversificantur a modo definiendi subjectum.**

3.5. **De objecte seu de ratione scibilitatis ut est specificativum scientiarum seu de nu-  
mero objecti formalis "quo".**

**Scientias speculativas specificantur a ratione formali "sub qua".**

**Probat:**

230,1,3. **"Habitus speculativi diversificantur a divisione entis quae infert pro-  
prias divisionem speculabilis ut speculabile est, per proprias differentias  
231.2. ipsius speculabilis, quae sumuntur ex diversis modis abstrahendi a materia;**

**Atqui, differentias scibilis ut sic sunt ipsae rationes formales objec-  
M. 203, § 3. ti scibilis, ut objectum est;**

**Ergo, unitas et diversitas specifica scientiarum attenditur per unitatem  
et diversitatem rationum formalium objectorum ut objecta sunt; i.e. rationum  
formalium sub quibus res sciuntur". (Cajetan., in 1,1,3; § 3,4,5.)**

**CONCLUSIO: Specificativum scientiae sumitur a diversa scibilitate seu a diversa in-  
telligibilitate per causas subjecti scientiae, secundum abstractionem talem a  
materia, intra limites objecti proprii intellectus humani, scilicet quiddita-  
tis rei materialis.**

2.3. **De distinctione "in facto esse" seu de divisione scientiarum: tria genera secundum  
tres gradus abstractionis.**

§ 232. **1) PHYSICA: 1<sup>us</sup> gradus abstractionis, i.e. a materia singulari;  
Definitio subjecti includit materiam sensibilem, i.e. quantitas sensibilis  
De ente mobili, seu de corpore prout sensibiliter apparet, relictis conditi-  
bus individuandibus et singularibus; seu de corpore ut est mobile motu physice  
sensibili; i.e. mundus corporeus ut est phaenomenon in motu continuo positum, vel  
secundum locum, vel sec. qualitatem, vel sec. quantitatem. Haec scientia non est  
genus continens inferiores species, sed est ipsa species, sed est ipsa species, nulli  
nulla datur variatio in accessu ad immaterialitatem intra hunc gradum abstractionis  
attamen, ratione perfectionis, habentur:**

**1.5. Physica deductiva: PHILOSOPHIA NATURALIS; "propter quid" (Ethica).**

**Cognoscit essentias in seipsis, per proprietates philosophicas;  
est de ente mobili quod attingit per quandam participationem ad ens me-  
taphysicum et modo intelligibili.**

**1.6. Generalis: (de Caelo et Mundo: motus localis;**

**2.6. Specialis: (De Generatione et Corruptione: alteratio: Cosmologia  
(De Anima: augmentatio, vita; Psychologia.**

**2.5. Physica inductiva: scientia totalis secundum suas partes; "quia";**

**Circa essentias, non nisi in signis empiriologicis cognitas; i.e. de es-  
sentiis ut occultis, ut in signis externis cognoscuntur; iudicia harum  
scientiarum tendunt ad resolutionem in ordine phaenomenorum; de ente mo-  
bili sensibili et observabili. Non versantur untra ordinem observationis  
et experimenti; attingunt eorum objectum per quandam participationem ad  
cognitionem sensuum et modo sensibili. Ergo, haberi debent ut scientia im-  
perfecta relate ad philosophiam naturalem, sed in eam continentur et ter-  
minantur tanquam in perfectum gradum et statum (cf. § 229)**

**1.6. Physica experimentalis: statuens leges physicas;**

**1.7. Empirico-physico-theoretica;**

**2.7. Empirico-physico-mathematica, (scientiae mediae).**

**2.6. Historia naturalis: inductiva, descriptiva, enumerans typos;**

**1.7. Inorganica: Chimia, Mineralogia;**

**2.7. Organica: Botanica, Zoologia, Biologia; Psychologia experimentalis**

2) **MATHEMATICA**; unum genus secundum 2 species divisum, juxta diversitatem accessus ad immaterialitatem.

Definitio subjecti includit materiam intelligibilem tantum, abstrahendo non tantum a materia singulari et individuali, sed etiam a materia sensibili; ideo, objectum ejus non verificatur in sensu, sed in imaginatione; hoc objectum est quantitas realis, abstracta et inadaequate considerata, i.e. abstrahens ab esse reali et corporeo et mobili; i.e. quantitas pure mensurabilis sine ullo ordine ad esse; haec quantitas non est ens rationis sed ens reale abstrahens ab entitate reali vel rationis. Ideo, mathematica non necessario versatur circa ens reale, sed se habet permissive ad ens reale vel rationis.

Quantitas ficta est ens rationis positive excludens ordinem ad ens reale, et in mathematica non consideratur nisi secundum analogiam ad quantitatem realem; attamen, mathematica est indifferens quantitati verae vel fictae, et sic non est numerandainter disciplinas philosophicas circa ens reale versantes.

Mathematica procedit per ea quae sunt de essentia rei, cum demonstrat per causam formalem; non demonstrat de una re per aliam rem, sed per propriam definitionem rei hujus; ideo, mathematica est scientia "propter quid", perfecta et aliarum rectorix.

Ideo, dantur scientiae mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicent; haec sunt magis affines mathematicae, cum in eis physicum est quasi-materiale et mathematicum est quasi-formale; ergo, scientiae physico-mathematicae sunt formaliter mathematicae, principaliter physicae, ideo, sunt "simpliciter naturales".

Species mathematicae:

- 1.5. 1.6. Arithmetica: circa discretum sec. suas partes (loco copulatum).
- 2.6. Geometria: circa continuum (non loco copulatum).
- 2.5. Reductivae: mathesis transcendentalis, Logistica, Logica mathematica;

3) **METAPHYSICA**; 3us gradus abstractionis; unum genus divisibile in 3 species;

Definitio subjecti nullam includit materiam, versatur circa ens in quantum ens, vel logicum scilicet ens rationis in unitate rationis fundatum, vel reale et etiam Deum sub lumine supernaturali.

- 1.5. Secundum abstractionem negativam: **LOGICA**; nihil perfectionis attingit objectum est ens secundum quid tantum, i.e. objective.
- 2.5. Secundum abstractionem negr-positivam:
  - 1.6. **Metaphysica: Philosophia prima**; circa ens immateriale, sub lumine naturali rationis cognitum; neque includit neque excludit potentialitatem; ideo, versatur circa ens abstrahens a creato vel increato.
  - 1.7. **Defensiva: CRITICA**;
  - 2.7. **Ostensiva**:
    - 1.8. **Generalis**: )
    - 2.8. **Specialis**: \* **ONTOLOGIA**
    - 1.9. **De ente creato et ejus causis**; )
    - 2.9. **De ente increato ut causa omnium**; **THEODICAEA**
  - 2.6. **Theologia fidei**: sub lumine supernaturali, excludens potentialitatem; ideo, ejus objectum est Deus ut est in se: **Actus Purus et Sanctissima Trinitas.**

LAUS DEO SEMPER



LA NATURE ET LES LIMITES  
DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE  
SELON JEAN DE SAINT-THOMAS  
(d'après son Cursus philosophicus)

Thèse présentée à la  
Faculté des Arts de  
l'Université d'Ottawa

par

JEAN-CLAUDE LEVESQUE, O.M.I.,

en vue de l'obtention  
du Doctorat en Philosophie

OTTAWA

Scolasticat Saint-Joseph

1949

UMI Number: DC53452

### 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<sup>®</sup>

---

UMI Microform DC53452  
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

A MARIE-IMMACULEE  
TRONE DE LA SAGESSE  
JE DEDIE CE TRAVAIL  
EN RECONNAISSANCE DE  
TOUTES SES FAVEURS  
POUR MOI.

## INTRODUCTION

### 1- Origine de ce travail.

Qu'est-ce que l'intuition? Quelles en sont les limites?

Je me suis posé ces deux questions, il y a quelques années après un échange de vue avec un confrère sur la distinction entre le concept intuitif et le concept abstraitif. Ce fut là, le point de départ des recherches dont je livre les conclusions, dans le présent travail.

Après avoir cherché la solution de ces deux questions dans les manuels de philosophie, dans les quelques articles de revues écrits sur le sujet et même dans les écrits de saint Thomas d'Aquin, je me suis tourné vers Jean de Saint-Thomas.

Je m'étais aperçu, en effet, qu'avant d'en arriver à une synthèse spéculative de l'intuition, il serait préférable de débiter par des études historiques du sujet. Et entre plusieurs auteurs, mon choix s'est arrêté sur Jean de Saint-Thomas, en raison de l'amplitude et de la profondeur avec lesquelles il traite de l'intuition et en raison aussi de sa grande valeur comme philosophe et comme commentateur de saint Thomas d'Aquin.

### 2- Jean de Saint-Thomas.

Jean Poinset, surnommé plus tard Jean de Saint-Thomas est né le 9 ou le 11 juillet 1589 à Lisbonne, de Pierre Poinset

dont les ancêtres venaient de Belgique et de Marie Garcez, fille d'une famille noble de Lisbonne.

Il fit ses études classiques et son cours de philosophie à l'université de Coimbre et alla suivre les leçons de théologie de l'université de Louvain.

Il entra dans l'Ordre de Saint Dominique en 1612 et après ses vœux solennels, il fut envoyé, en 1613, au célèbre collège S.-Thomas d'Alcala pour y enseigner la philosophie et la théologie. Il remplit cette fonction durant dix-sept années, (1613-1630).

La chaire vespérale du cours de théologie de S.-Thomas étant devenue vacante, par suite de la promotion du P. Pierre de Tapia à la chaire matutinale (1630), Jean de Saint-Thomas en fut nommé titulaire; onze ans après, Pierre de Tapia ayant été promu évêque de Ségonie, Jean reçut la chaire matutinale (1641), où il enseigna pendant deux ans.

Philippe IV d'Espagne, l'ayant choisi comme son confesseur, il quitta Alcala pour Madrid (1643).

Saisi par la fièvre au moment du siège de Lérida par les Espagnols, il mourut le 17 juin 1644, à l'âge de 35 ans, laissant pour perpétuer sa mémoire des travaux de philosophie, de théologie et de piété.

En théologie, il nous a laissé un commentaire sur la somme de saint Thomas, le Cursus theologicus; ses écrits de piété, écrits en langue espagnole, comptant quatre opuscules.

Son oeuvre philosophique, qui seule nous intéresse ici, est contenue dans la collection que l'on intitule depuis l'édition de Cologne, 1638, le Cursus philosophicus thomisticus. Cette inscription n'apparaît, en effet, dans aucune des éditions préparées par l'auteur lui-même; dans celles-ci, seuls sont mis les titres de chacun des traités, v.g. "artis logicae prima pars", "philosophiae naturalis pars tertia", etc.. Ces divers traités de Logique et de Philosophie furent écrits durant son enseignement à Alcalá, (1618-1630).

Voici le jugement que porte sur lui le P. Ramirez:  
 "Jean de Saint-Thomas est regardé à juste titre comme l'un des plus grands théologiens thomistes. Ses contemporains, d'une voix unanime, l'appelèrent un second Thomas, brillante étoile en face du Soleil (saint Thomas d'Aquin); et toujours, on le plaça en compagnie de Cajétan et de Banez, aux côtés de l'ange de l'Ecole<sup>1</sup>."

### 3- Le sujet de notre travail.

Comme l'indique le titre, je me suis proposé d'étudier la nature et les limites de l'intuition selon Jean de Saint-Thomas.

La doctrine de Jean de Saint-Thomas sur ces deux aspects de l'intuition, je l'ai cherchée exclusivement dans la collection de ses écrits philosophiques, le Cursus philosophicus thomisticus. C'est donc la nature et les limites de l'intuition d'après le Cursus philosophicus thomisticus de Jean de

---

1. J.E. RAMIREZ, dans S.T.C., au mot de Jean de Saint-Thomas, t. 8, 1ère partie, col. 506.

Saint-Thomas que je présente dans ce travail.

Le but de mes efforts a été de réunir en une synthèse scientifique les diverses données de Jean de Saint-Thomas sur ces deux problèmes. J'essaie, en un mot, d'exposer le plus complètement possible la doctrine de l'auteur choisi, en cherchant ses données, en les ordonnant et en dégagant leur signification. Il ne s'agit pas pour moi de porter un jugement de valeur sur cette doctrine de l'intuition de Jean de Saint-Thomas, mais il s'agit tout simplement de l'exposer.

Je l'ai fait en cinq chapitres répartis dans deux parties.

La première partie ayant pour objet la nature de l'intuition traité de cette nature de l'intuition considérée en elle-même et puis considérée par rapports aux autres connaissances.

La deuxième partie, consacrée aux limites de l'intuition, cherche ces limites dans les sens externes, dans les sens internes et dans la connaissance intellectuelle.

#### 4- Méthode d'exposition.

Dans l'exposition de la doctrine, j'essaierai de m'en tenir exclusivement au texte de Jean de Saint-Thomas, lui laissant le soin de s'expliquer lui-même.

De plus, j'étudierai Jean de Saint-Thomas en lui-même et mon intention est nullement de faire une étude de philosophie

comparés. J'éviterai donc les relations avec les philosophes contemporains ou les successeurs de notre auteur.

5- Remerciement.

En terminant cette introduction, je tiens à remercier le R. P. Sylvie Ducharme, mon supérieur, qui m'a permis et facilité la réalisation de ce travail.

## BIBLIOGRAPHIE

## A - SOURCE

JEAN DE SAINT-THOMAS, O.P. Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam, Aristotelis et Doctoris Angelici mentem. Nov. ed. a P. Beato Reiser O.S.B. Turini, Marietti, 1950-57. 3 vol.

B - LISTE DES OUVRAGES CITES<sup>1</sup>

GARDEIL, A., O.P. Examen de conscience, dans Rev. Thom., t. xii, 1929. p. (70) - 84.

GREDT, Joseph, O.S.B. De cognitione sensuum externorum. Ed. altera.....Romae, Desclée et Socii, 1924. 158 p.

JOLIVET, Régis. L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, dans Archives de Philosophie, vol. xi, cah. 2, 1935. III p.

MARITAIN, Jacques. Réflexions sur l'intelligence. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, p. (342) - 345.

---

1. Notre intention n'est pas de donner ici la liste complète des volumes ou des articles de revues sur l'intuition utilisés, mais seulement de ceux qui donnent une interprétation de Jean de Saint-Thomas et que nous avons cités, au cours de ce travail.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
BIBLIOGRAPHIE.....	vi
TABLE DES MATIERES.....	vii
PREMIERE PARTIE: LA NATURE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE....	1
CHAPITRE PREMIER: LA NATURE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE CONSIDEREE EN ELLE-MEME.....	2
I-LA CONNAISSANCE INTUITIVE EST UNE CONNAISSANCE SIMPLE.....	3
A-La "notitia intuitiva" est soit un concept soit une opération cognitive.....	4
a)La "notitia intuitiva" est un concept.....	6
b)La "notitia intuitiva" est une opération cognitive	8
B-La "notitia intuitiva" est une connaissance simple...	13
II-LA CONNAISSANCE INTUITIVE EST LA CONNAISSANCE D'UNE CHOSE PRESENTE.....	22
A-La présence physique affectant la chose elle-même....	26
a)L'existence de la présence physique.....	27
1)La doctrine de saint Thomas.....	27
2)L'opinion commune des thomistes.....	29
b)La nature de la présence physique.....	31
c)La présence physique dans le terme de la connais- sance intuitive.....	34
1)La présence physique ne termine pas l'intui- tion à titre d'objet.....	36
2)La présence physique termine l'intuition à titre de mode de l'objet.....	37
3)Le terme total de l'intuition: "chose pré- sente".....	39
4)Seul le présent, à l'exclusion du passé et du futur.....	40
B-La présence intentionnelle de la chose présente.....	42
C-La chose présente terminant physiquement l'intuition.	46
a)Attention à la présence physique de l'objet pré- sente.....	47
b)Attention à la présence pour autant qu'elle affecte la chose.....	51
c)Attention qui se termine à la chose elle-même.....	55

<b>III-LA CLARTE ET L'IMMEDIATISME DANS LA CONNAISSANCE INTUITIVE.....</b>	<b>58</b>
<b>A-L'immédiatisme.....</b>	<b>59</b>
a)Le médiatisme de l'intuition.....	59
b)Les intermédiaires.....	62
1)Le critère.....	63
2)Les divers intermédiaires.....	64
1-L'espèce impresso ou le medium quo.....	64
2-L'espèce expresso ou le medium in quo intrinsèque.....	66
3-Le signe instrumental ou le medium in quo extrinsèque.....	73
4-Le raisonnement ou le medium ex quo.....	77
<b>B-La clarté.....</b>	<b>79</b>
 <b>CHAPITRE DEUXIEME: LA NATURE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE COMPAREE AUX AUTRES CONNAISSANCES.....</b>	 <b>84</b>
<b>I-L'INTUITION ET LE MOUVEMENT APPETITIF.....</b>	<b>85</b>
<b>II-L'INTUITION ET LA CONNAISSANCE EN GENERAL.....</b>	<b>88</b>
<b>A-L'intuition est un mode accidentel de la connaissance.....</b>	<b>89</b>
<b>B-L'intuition est un mode intrinsèque de la connaissance.....</b>	<b>94</b>
<b>III-L'INTUITION ET CERTAINES CONNAISSANCES PARTICULIERES. 101</b>	
<b>A-L'intuition et la connaissance spéculative et pratique.....</b>	<b>101</b>
<b>B-L'intuition et l'abstraction.....</b>	<b>105</b>
a)Les diverses sortes d'abstraction.....	106
1)Abstraction subjective.....	106
1-Abstraction subjective formellement cognitive.....	107
2-Abstraction subjective efficacement cognitive.....	108
2)Abstraction objective.....	109
1-Abstraction objective intrinsèque.....	109
2-Abstraction objective extrinsèque.....	111
b)Les rapports entre l'intuition et l'abstraction. 112	
1)Intuition abstractive.....	112
2)L'intuition et l'abstraction objective extrinsèque.....	115
<b>C-L'intuition et l'expérience.....</b>	<b>117</b>

DEUXIEME PARTIE: LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE..	121
CHAPITRE TROISIEME: LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LES SENS EXTERNES.....	123
I-LES SENS EXTERNES.....	124
A-La faculté des sens externes.....	125
B-L'opération des sens externes.....	131
C-L'objet des sens externes.....	133
II-LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LES SENS EXTERNES.....	138
A-La connaissance simple des sens externes.....	139
B-La présence physique dans les sens externes.....	141
a) Naturellement portant, les sens externes exigent nécessairement la présence physique.....	142
b) La présence physique est métaphysiquement né- cessaire dans les sens externes.....	148
C-L'"immédiatisme" dans les sens externes.....	161
D-Application aux trois sensibles externes.....	164
CHAPITRE QUATRIEME: LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LES SENS INTERNES.....	168
I-LES SENS INTERNES.....	169
A-La nature des sens internes.....	169
B-La division des sens internes.....	171
C-Le sujet des sens internes.....	172
D-Les espèces impresses.....	173
E-Les espèces expresses.....	174
II-LE SENS COMMUN.....	175
A-La première fonction du sens commun.....	177
a) Discernement simple.....	180
b) Discernement d'une chose présente.....	182
c) L'"immédiatisme" de ce discernement.....	186
B-La deuxième fonction du sens commun.....	191
a) Réflexion simple.....	193
b) Réflexion sur une sensation présente.....	194
c) Réflexion immédiate.....	197
C-La troisième fonction du sens commun.....	198

<b>III-L'IMAGINATION.....</b>	<b>199</b>
<b>A-La première fonction de l'imagination.....</b>	<b>202</b>
<b>a)La connaissance qui précède la conservation           des formes.....</b>	<b>203</b>
<b>b)La conservation des espèces ou des formes.....</b>	<b>205</b>
<b>c)La connaissance qui suit la conservation des           formes.....</b>	<b>206</b>
<b>B-La deuxième fonction de l'imagination.....</b>	<b>209</b>
<b>a)La production de l'espèce expresse.....</b>	<b>210</b>
<b>b)La connaissance associatrice.....</b>	<b>211</b>
<b>IV-L'ESTIMATIVE ET LA COGITATIVE.....</b>	<b>217</b>
<b>A-L'estimative.....</b>	<b>217</b>
<b>a)Connaissance simple des intentions non-senties.</b>	<b>221</b>
<b>b)Connaissance en la présence de la chose.....</b>	<b>223</b>
<b>c)Connaissance immédiate.....</b>	<b>225</b>
<b>B-La cogitative.....</b>	<b>227</b>
<b>V-LA MEMOIRE ET LA REMINISCENCE.....</b>	<b>232</b>
<b>A-La mémoire.....</b>	<b>232</b>
<b>a)Première fonction de la mémoire.....</b>	<b>233</b>
<b>b)Deuxième fonction de la mémoire.....</b>	<b>234</b>
<b>1)Première phase.....</b>	<b>234</b>
<b>2)Deuxième phase.....</b>	<b>237</b>
<b>B-La réminiscence.....</b>	<b>241</b>
<b>CHAPITRE CINQUIEME: LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE.....</b>	<b>244</b>
<b>I-LA CONNAISSANCE DE L'HOMME DANS L'ETAT D'UNION.....</b>	<b>245</b>
<b>A-La simple appréhension.....</b>	<b>247</b>
<b>a)La connaissance directe.....</b>	<b>251</b>
<b>b)La connaissance indirecte ou réflexe.....</b>	<b>255</b>
<b>1)La connaissance réflexe des principes                   subjectifs.....</b>	<b>255</b>
<b>2)La connaissance réflexe du principe                   objectif.....</b>	<b>257</b>
<b>B-Le jugement.....</b>	<b>258</b>
<b>C-Le raisonnement.....</b>	<b>261</b>
<b>II-LA CONNAISSANCE DE L'HOMME DANS L'ETAT DE SEPARATION</b>	<b>263</b>
<b>A-La connaissance naturelle de l'âme séparée.....</b>	<b>265</b>
<b>B-La connaissance infuse de l'âme séparée.....</b>	<b>267</b>

**III-LA CONNAISSANCE DIVINE..... 268**  
    **A-La science de simple intelligence..... 270**  
    **B-La science de vision ou d'approbation..... 272**  
**CONCLUSION..... 277**  
**APPENDICE..... (1)-(60)**

## PREMIERE PARTIE

### LA NATURE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE

Dans cette première partie de notre travail, nous nous proposons de traiter de la nature de la connaissance intuitive, selon Jean de Saint-Thomas.

Et, sous la conduite de notre auteur toujours, nous le ferons de deux façons: premièrement, en considérant cette nature en elle-même; deuxièmement, en la comparant avec les autres connaissances.

Ainsi, non seulement nous connaissons la nature de la connaissance intuitive, mais nous la connaissons mieux. Car, nous la pénétrons et par le dedans, par l'analyse de ses éléments intrinsèques, et par le dehors, en mettant à jour ses rapports avec les personnages de la société cognitive qu'elle habite.

Nous partagerons donc en deux chapitres l'étude de la nature de la connaissance intuitive. Le premier s'arrêtera à la nature de la connaissance intuitive considérée en elle-même; le second sera consacré à la nature de la connaissance intuitive, comparée avec les autres connaissances.

## CHAPITRE PREMIER

### LA NATURE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE CONSIDERÉE EN ELLE-MÊME.

Si vous posiez à Jean de Saint-Thomas, cette question: "qu'est-ce que la connaissance intuitive?", que vous répondrait-il? Le voici: la connaissance intuitive est la connaissance d'une chose présente.

Une telle définition de la connaissance intuitive nous est, en effet, donnée deux fois "ex professo" par le professeur de l'Académie de Complutum. Une première fois, dans son résumé de l'art logique, surnommé les Summulae, où nous lisons au chapitre troisième qui traite de la division des termes: "Notitia intuitiva est notitia rei praesentis<sup>1</sup>." Nous la retrouvons, une deuxième fois, avec une allusion à la première, à la question vingt-troisième de la seconde partie de la Logique portant sur les connaissances et sur les concepts simples: "Il faut, nous dit-il, prendre pour acquise la définition de la connaissance intuitive et de la connais-

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 1031-32). Les chiffres entre parenthèses réfèrent respectivement au volume, à la page et aux lignes de l'édition Reiser, citée dans la bibliographie.

sance abstractive que nous avons donnée, à savoir que la connaissance intuitive est la connaissance d'une chose présente, "...<sup>1</sup>."

C'est cette définition brève mais complète de l'intuition que nous nous proposons d'expliquer, dans ce premier chapitre. Pour atteindre notre but, nous aurons trois étapes à parcourir. La première consistera à manifester le sens du mot "notitia" tel qu'il est pris dans cette définition. La deuxième s'emploiera à préciser celui de la "chose présente" - "rei praesentis". Ces deux étapes nous auront donné les deux éléments de l'intuition, explicitement exprimés par notre auteur. Mais un problème sous-jacent à ces données exige une solution avant que nous parvenions à une notion adéquate de la nature de ce mode de connaître: je veux dire la place de la clarté et de l'"immédiatisme" dans la définition de l'intuition. Nous lui consacrerons les travaux de notre troisième étape.

## I - LA CONNAISSANCE INTUITIVE EST UNE CONNAISSANCE SIMPLE.

En manifestant le sens du mot "notitia, celui qu'il a dans la définition de la connaissance intuitive de Jean de Saint-Thomas, nous verrons successivement qu'il est

---

1. Log. II P., q. 23, a.1 (I, 722b24-28), (Voir app. n. 1).

pris soit pour un concept, soit pour une opération cognitive, mais uniquement pour un concept ou opération cognitive simple. D'où le titre de cette section: la connaissance intuitive est une connaissance simple.

A - La "notitia intuitiva" est soit un concept soit une opération cognitive.

Prise dans son acception générale et désignant soit une connaissance abstractive, soit une connaissance intuitive, soit ~~et~~ autre sorte de connaissance, la "notitia" peut signifier ou un concept ou une opération cognitive. La réponse qu'apporte Jean de Saint-Thomas à la difficulté que voici, nous le montre assez clairement.

La difficulté: "Le verbe n'est pas une "notitia formalis", donc il n'est pas un signe formel. Le verbe n'est pas une "notitia formalis" parce que la "notitia formalis" est celle qui rend la faculté formellement connaissante. Or, celle-ci est rendue formellement connaissante par l'acte de connaissance, qui est la forme immédiate du connaissant, et surtout parce que le connaître consiste dans une action, puisqu'il est une opération vitale; le verbe lui n'est pas l'opération elle-même ou l'action de connaître, mais quelque chose formé par la connaissance et un effet de celle-ci<sup>1</sup>."

---

1. Log. II P., Q. 22, a.2, (I, 708 a 29-44), (Voir app. n. 2).

La réponse: "Le verbe n'est pas une "notitia formalis" par mode d'opération, je concède; par mode de terme, je nie. Et ainsi il rend l'intellect formellement connaissant, formellement comme terme, non formellement comme opération. Quand on dit du signe formel qu'il est une "notitia formalis", ceci s'entend de la "notitia formalis" terminée, non de l'opération elle-même de la "notitiae" sans son terme, car le signe est de sa nature quelque chose qui représente, et l'opération en tant qu'opération ne représente pas<sup>1</sup>."

Dans cette réponse, Jean de Saint-Thomas affirme que la "notitia formalis" peut être prise dans deux sens: dans celui d'opération et dans celui de terme de cette opération. Et ce terme désigne ici le verbe ou le concept. C'est donc dire que la "notitia" peut signifier soit le concept soit l'opération cognitive.

Passons maintenant de la "notitia", prise dans son acception générale, à la "notitia intuitiva", c'est-à-dire à la "notitia" encadrée dans la définition de la connaissance intuitive.

Pareillement, l'expression "notitia intuitiva" peut désigner, sous la plume de Jean de Saint-Thomas, soit un concept soit une opération cognitive.

---

1. Leg. II P., q. 22, a.2, (I, 706 b 23-37), (Voir app. n.3).

a) La "notitia intuitiva" est un concept.

Que la "notitia intuitiva" s'emploie pour désigner un concept intuitif, le passage suivant nous en fournit un exemple: "Donc la "notitia" qui est simple appréhension ou terme mental se divise premièrement en "notitiam intuitivam et abstractivam<sup>1</sup>". Nous avons donc ici un texte dans lequel la "notitia intuitiva" s'entend d'un terme mental intuitif - terminus mentalis.

Or nous savons, par le contexte, que le terme mental est un concept: "Une première division du terme se fait en terme mental, vocal et écrit. Le terme mental est une "notitia" ou un concept, avec lequel on fait la simple proposition<sup>2</sup>." Ce qui nous amène à conclure que la "notitia intuitiva" s'entend d'un concept intuitif.

Mais par "terme mental intuitif", Jean de Saint-Thomas veut-il signifier le concept formel? Ou bien, ne veut-il pas plutôt désigner le concept objectif?

Le concept est appelé formel ou objectif selon qu'on se réfère à son existence physique ou à son existence intentionnelle. Le concept formel est un être ayant une existence physique, tandis que le concept objectif est la chose ou l'objet connu existant intentionnellement dans le concept formel.

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 22-25), (Voir app. n.4).  
 2. Ibid., (I, 10a 34-37) (Voir app. n. 5).

Si donc, dans l'expression "terme mental intuitif", nous insistons sur les mots "terme mental", nous devons dire qu'il s'agit directement - in recto - du concept formel et indirectement - in obliquo - du concept objectif. Car, c'est sur le plan de son existence physique que le terme se divise en terme mental, vocal et écrit. En effet, ces trois sortes de termes sont des réalités physiques distinctes. Ajoutons aussi que le terme mental ou le concept se distingue directement de l'opération cognitive, pour autant qu'il est un concept formel ou une réalité physique. Et ainsi la division de la "notitia intuitiva" en opération cognitive et en concept vise immédiatement le concept formel.

Si, par contre, nous mettons l'accent sur le mot "intuitif" par opposition à "terme abstraktif", nous devons affirmer qu'il s'agit directement du concept objectif et indirectement du concept formel. Car une telle division est prise en fonction de l'existence intentionnelle du concept; par laquelle le concept est mis en relation avec son objet, soit pour être spécifié par lui, soit pour déterminer les conditions générales de son existence intentionnelle. Et quand cette division partage le terme mental en terme intuitif et en terme abstraktif, Jean de Saint-Thomas prend soin de vous dire qu'il ne s'agit pas d'une division spécifique par les objets, mais d'une division selon certaines conditions générales du concept: "Si nous nous arrêtons à ses espèces essentielles, nous devons dire que le terme mental se divise

selon les objets, desquels l'espèce des connaissances est prise. Et il ne s'agit pas présentement pour nous de cette division, mais nous traitons de certaines conditions générales des concepts seu notitiarum, par lesquelles on distingue les divers modes de connaître<sup>1</sup>."

Bref, la "notitia intuitiva", prise dans le sens de terme mental intuitif, peut signifier ou le concept formel ou le concept objectif. Elle se rapportera directement au concept formel, si nous mettons l'accent sur "terme mental"; elle se rapportera immédiatement au concept objectif, si nous le mettons sur "intuitif".

b) La "notitia intuitiva" est une opération cognitive.

L'expression "notitia intuitiva" peut s'entendre d'un terme mental ou d'un concept, nous venons de le voir. Mais elle peut aussi signifier l'opération cognitive ou la connaissance.

Ceci apparaît dans le fait que la "notitia intuitiva" est assimilée soit à la connaissance en général, soit à telle ou telle connaissance.

Ainsi, dans le texte suivant où Jean de Saint-Thomas rapporte l'opinion de certains sur la distinction de

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I,10 a 42-64), (Voir app. n.6).

la connaissance intuitive, la "notitia intuitiva" se voit asservie à la même exigence que la connaissance en général, en ce qui concerne la nécessité de l'espèce impressa: "Quelques-uns ont affirmé que la connaissance intuitive est celle qui se fait sans espèce intelligible et que la connaissance abstractive est celle qui se fait au moyen d'espèce intelligible. Cette opinion est cependant à rejeter, puisque nulle connaissance ne peut être élicitée sans espèce. Toute connaissance dépend, en effet, de l'objet et de la faculté...<sup>1</sup>".

Nulla connaissance ne peut être élicitée sans espèce ou, en d'autres mots, toute opération cognitive requiert l'espèce impressa. Voilà la majeure de l'argument.

Et la conclusion s'exprime ainsi: il faut rejeter l'opinion qui soutient que la "notitia intuitiva" se passe d'espèce impressa.

Il manque la mineure, comme vous le voyez. Mais, pour que l'argument conclut, cette mineure doit être: Or, la "notitia intuitiva" est une connaissance ou une opération cognitive. Car le moyen-terme par lequel la nécessité de l'espèce est reliée à la "notitia intuitiva" ne peut être que la connaissance ou l'opération cognitive si l'on veut conserver à l'argument ses trois termes et donner au prédicat de la mineure la même signification que celle du sujet de la majeure.

C'est donc dire que la "notitia intuitiva" vient

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 11-20), (Voir app., n. 7).

sous la connaissance ou l'opération cognitive comme un particulier sous un universel. C'est dire que la "notitia intuitiva" est une opération cognitive ou une connaissance.

Que l'expression "notitia intuitiva" désigne l'opération cognitive, ceci apparaît encore lorsqu'on passe en revue les diverses connaissances particulières, qui sont tour à tour identifiées avec elle.

Voyons d'abord pour la connaissance expérimentale.

"Le fondement de cette conclusion (l'intuition requiert la présence physique de la chose) repose sur ce fait que tous conviennent que la connaissance intuitive doit porter sur un objet présent. Car la vision doit atteindre les choses en elles-mêmes, et selon qu'elles sont en dehors du voyant. La vision intuitive se comporte comme une connaissance expérimentale, bien plus elle est l'expérience elle-même<sup>1</sup>."

Par la "visio intuitiva et la "visio", Jean de Saint-Thomas rattache ici la "cognitio experimentalis" à la "notitiam intuitivam" et assimile les exigences de celle-ci aux exigences de celles-là. C'est donc dire que la "notitia intuitiva" est une opération cognitive, au même titre que la connaissance expérimentale.

Un second exemple, des plus convaincants celui-là, nous est fourni par la connaissance des sens externes. Ceux-

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 13-21), (Voir app. n. 8).

ci ne connaissent jamais par le moyen de l'espèce expresse, comme nous le savons: "Le sens externe ne produit pas d'image ou d'espèce expresse dans laquelle il connaît son objet<sup>1</sup>."

De la sorte, quand elle est attribuée aux sens externes, l'expression "notitia intuitiva" ne peut donc pas signifier l'espèce expresse ou le concept, mais uniquement l'opération cognitive.

Or, cette expression leur est néanmoins attribuée par Jean de Saint-Thomas: "Laquelle division n'embrasse pas seulement la connaissance intellectuelle mais aussi celle des sens externes, qui sont toujours des "notitiae intuitivae"<sup>2</sup>."

Par conséquent, la "notitia intuitiva" s'emploie pour signifier l'opération cognitive ou la connaissance.

Et nous pouvons déduire ici un corollaire et affirmer que seule l'opération cognitive épuise toute l'extension de la "notitia intuitiva", dans les diverses facultés où elle se réalise, car, entendue au sens d'opération cognitive, elle se rencontre dans toutes les facultés, tandis qu'entendue

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, l.4 (III, 195 a 5-8), (Voir app. n. 9).

2. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 25-29), (Voir app. n. 10).

au sens d'espèce expresse, elle est exclue des externes.

Bref, nous pouvons maintenant conclure que la "notitia intuitiva" désigne non seulement l'espèce expresse mais aussi l'opération cognitive ou la connaissance.

Et il semble même que l'aspect d'opération cognitive ou de connaissance soit plus fondamental que celui de terme mental, dans la "notitia intuitiva".

Pour prouver cet avancé, nous pouvons d'abord faire appel au corollaire que nous venons de déduire et construire l'argument suivant: ce qui est lié nécessairement à une chose et l'accompagne partout où elle se réalise est évidemment plus fondamental que ce qui peut s'en séparer et qui lui est uni accidentellement.

Or, seule l'opération cognitive ou la connaissance accompagne la "notitia intuitiva" partout où elle se réalise. Et ici, qu'il suffise de rappeler l'exemple des sens externes que nous venons de citer.

Donc, l'opération cognitive est plus nécessairement liée à la "notitia intuitiva"; elle lui est plus fondamentale.

Et nous pouvons de plus confirmer cet argument par un texte de Jean de Saint-Thomas qui suggère la même conclusion. Notre auteur écrit: "La "notitia" qui est une simple appréhension ou un terme mental du point de vue de la connaissance se divise en connaissance intuitive et

abstractive; du point de vue du concept, en concept ultime et non-ultime, direct et réflexel." Le terme mental est intuitif; voilà qui est parfait. Mais d'où lui vient-il qu'il puisse l'être? Il faut répondre: de la connaissance - ex parte cognitionis. Ainsi la connaissance est le fondement de l'attribution de l'épithète "intuitif" au terme mental; un terme mental est dit intuitif ou abstractif selon que la connaissance est elle-même intuitive ou abstractive. De la sorte, le terme mental ne fait que participer à ce que la connaissance a comme de source et en premier lieu. Ce qui est "intuitif", c'est d'abord la connaissance. Le terme mental l'est ensuite en autant qu'il accompagne une telle connaissance. Il est donc aisé de conclure que la "notitia intuitiva" désigne principalement l'opération cognitive ou la connaissance intuitive.

**B- La "notitia intuitiva" est une connaissance simple.**

Nous sommes déjà parvenus à ce point: la "notitia intuitiva" s'emploie pour désigner un terme mental et elle s'emploie principalement pour désigner la connaissance.

Que nous reste-t-il à chercher sinon la qualité de cette connaissance requise par la "notitia intuitiva"? En d'autres mots, que veut dire le mot "notitia", dans la signification totale qu'il a, dans la définition de l'intuition?

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 6-14), (Voir app.n. 11).

Nous répondrons avec Jean de Saint-Thomas, la "notitia intuitiva" est un concept ou une connaissance simple.

Le qualificatif "intuitif" appartient au terme mental; et celui-ci ne se rencontre que dans la première opération de l'esprit. "Et notez, que j'ai ici divisé la connaissance simple, c'est-à-dire appartenant seulement à la première opération; nous traitons, en effet, de la division du terme mental, le terme regarde la première opération<sup>1</sup>."

Par suite, Jean de Saint-Thomas exclut le concept du jugement et du raisonnement: "Par conséquent, dans cette division, n'est pas incluse toute connaissance appartenant au discours ou à la composition; aucune d'elles est un terme ou une appréhension simple<sup>2</sup>."

Il en est de même pour la connaissance: "L'intuitif et l'abstractif ne se trouvent que dans les connaissances simples, et non pas dans la composition ou le discours,...<sup>3</sup>." Ou encore: "Le jugement n'est pas proprement intuitif ou abstractif, si ce n'est en raison des extrêmes qui le constituent; l'intuitif se dit de la connaissance simple, non de la connaissance judicative qui formellement ne considère pas la chose comme présente mais comme convenant à une autre<sup>4</sup>."

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 5-10), (Voir app.n.12)  
 2. Ibid., (I, 10 b 10-14), (Voir app. n. 13).  
 3. Log. I P., q 5, a.2 (I, 156 b 36-39), (Voir app.n. 14).  
 4. Log. II P., q.23, a.2 (I, 739 a 29-36), (Voir app. n.15).

La "notitia intuitiva" est une connaissance simple.  
Nous allons maintenant expliquer le contenu de ces deux mots.

Et tout d'abord le mot "connaissance".

Selon Jean de Saint-Thomas, la connaissance est une union ou une assimilation, non pas physique mais intentionnelle de la faculté avec l'objet.

La connaissance est une union: "...la connaissance se porte sur les objets en les tirant à elle par une certaine union ou assimilation. Elle ne se porte pas sur les objets en agissant sur eux d'une façon réelle, car notre connaissance ne change pas réellement les objets, puisque lorsque nous voyons quelqu'un, celui-ci n'en est pas réellement changé du seul fait qu'il soit vu. Elle ne se porte pas non plus sur eux par inclination, en tendant vers eux comme un poids, ceci appartient à la volonté; donc elle se porte vers les objets par une assimilation et par une certaine union entre la faculté et l'objet."

Et cette union est proprement une union intentionnelle ou immatérielle: "Ceci (la présence de l'espèce) est généralement requis dans toute connaissance parce que l'union de l'objet à la faculté ne doit pas se faire réellement seulement et selon les conditions et le mode de l'union réelle et entitative, parce qu'aussi elle se fait sans aucune altération et sans aucun changement de la faculté elle-même; parce qu'en-

fin elle n'est pas ordonnée à constituer un être physique ou une nature par l'union de la faculté et de l'objet.... Donc, elle n'est pas une immutation physique, mais intentionnelle et représentative et elle manque des conditions de l'immutation physique<sup>1</sup>."

Et quand il s'agit d'opération cognitive, il faut préciser que cette union intentionnelle est une union opérative de tendance à l'objet: "...l'acte d'intelliger, bien qu'il soit une qualité, ne rend cependant pas l'objet présent à la manière d'une forme qui se tient présent du côté de l'objet et qui en tient lieu, mais à la manière d'une forme qui se tient du côté de la faculté et qui opère vers l'objet. Et donc, il n'est pas une union représentative, mais opérative ou par mode d'acte second, ne contenant pas l'objet mais tendant vers lui<sup>2</sup>."

Et voilà pour le mot "connaissance". Mais cette connaissance est une connaissance simple. Qu'est-ce à dire? Jean de Saint-Thomas nous l'expose clairement, en nous indiquant le fondement de cette simplicité de la connaissance.

Une connaissance peut-être simple soit en raison de la simplicité entitative de l'opération cognitive soit en raison de la simplicité de l'objet, soit enfin en raison du procédé de la connaissance. Notre auteur exclut les deux premières possibilités pour ne retenir que la

---

1. Phil. nat. IV P., q.11, a.3 (III, 368 b 18-29), (Voir app.n.17).  
 2. Log. II P., q.22, a.4 (I, 714 a 1-11), (Voir app. n. 18).

dernière. Une connaissance est si ple quand son procédé est simple et sans construction artificielle. Lisons plutôt: "Ma réponse est que l'appréhension est dite simple ou composée non en raison de la simplicité ou de la composition dans l'être qualitatif ou entitatif, non plus à cause de la simplicité ou de la composition de l'objet, même dans l'entité elle-même de l'objet en soi, mais la composition se réfère à une certaine construction d'art, qui est fermée dans la connaissance par plusieurs connaissances, la connaissance simple exclut au contraire cette construction artificielle<sup>1</sup>."

Et en voici la raison: "Et ceci s'explique car ce que l'intelligence a en vue par la composition et la division c'est d'atteindre la vérité par quelque chose de produit ou par une construction, parce qu'elle ne peut pas, comme l'ange, l'atteindre, la saisir d'un seul coup. Donc, est dit appartenir à la simple opération ce qui est intelligé sans cette construction artificiellement compositive, mais qui est un extrême ou une partie ordonnée à atteindre la vérité et par conséquent qui n'est pas réductible en une autre partie, et ceci appartient à la première opération. Au contraire, tout ce qui a raison de tout pouvant être construit ou décomposé d'une façon artificielle, est dit appartenir à la composition, peu importe si ce tout soit représentable par une qualité ou une entité unique, ou par plusieurs co-ordonnées ensemble;

---

1. Phil. nat. IV P., q.11, a.3 (III, 369 b 18-29), (Voir app.n.19).

ceci est accidentel à la construction artificielle de la vérité<sup>1</sup>." La raison, en somme, vient donc de l'imperfection de notre intelligence qui ne peut saisir toute l'intelligibilité de l'être en un seul coup d'oeil.

Et donc, il nous reste à conclure avec notre auteur: "Par conséquent, l'opération n'est pas dite simple ou composée à cause de la simplicité ou de la composition quasi physique et entitative des concepts, mais à cause de leur simplicité ou de leur composition artificielle qui procède d'une chose à une autre, ce qui se réalise même si est produite une seule image du tout composé et construit, image qui serait une entitative-ment, et embrasserait plusieurs objets inadéquats et coordonnés. Car ce tout composé doit présupposer plusieurs actes et plusieurs concepts par lesquels est formée cette image en comparant l'un à l'autre; ce qui n'arrive pas chez l'ange qui ne saisit pas la vérité par plusieurs actes et concepts,....<sup>2</sup>"

Remarquons que cette conclusion nous indique deux signes pour déceler concrètement la composition d'une connaissance, à savoir la pluralité des actes et la pluralité des concepts. Mais cette indication, pour ne pas nous induire en erreur, a besoin d'être complétée par la remarque suivante: "Tant que quelque chose est pris à la façon de parties, quoique complexes et composées, elle appartient à la première opération, parce que cette construction ne compose pas à vrai

---

1. Phil. nat. IV P., q.11, a.3 (III, 368 b 30-369 a 5), (Voir app. n. 20).

2. Ibid., (III, 369 a 5-21), (Voir app. n. 21).

dire un tout et ne manifeste pas encore la vérité, mais seulement une partie ou un extrême de cette composition. Quand, au contraire, l'opération est prise à la façon d'un tout, énonciatif ou non, elle appartient à la composition et à la division, bien que la vérité ne se trouve que dans le discours énonciatif<sup>1</sup>." Donc pour obtenir une connaissance composée, il faut que la pluralité des actes ou des concepts aboutisse à former un tout artificiel. En effet, si ces actes ou ces concepts demeurent épars, nous aurons plusieurs actes ou concepts simples mais nous n'aurons pas un acte ou un concept composé. Car, qui dit composition, dit union de plusieurs parties dans un même tout.

Quelles sont ces connaissances simples et ces connaissances composées? Nous le dirons plus en détail dans la deuxième partie de ce travail, en assignant les limites de la connaissance intuitive dans chacune des facultés humaines. Mais, pour le moment, contentons-nous d'une indication générale.

Parmi les connaissances composées, il faut énumérer le jugement intellectuel de l'homme et le discours<sup>2</sup>.

Car, le jugement, au sens strict, "s'il ne requiert pas formellement une composition, il la présuppose, pour autant qu'il suppose plusieurs actes, par lesquels est formée

---

1. Phil. nat. IV P., q.11, a.3 (III, 369 b 5-16), (Voir app.n.22).  
2. Voir app. n. 14 et 15.

l'énunciative sur laquelle porte le jugement<sup>1</sup>." Et ceci doit s'entendre de tout jugement qui s'exprime dans une proposition parfaite, que celle-ci soit déprécative, vocative, optative, interrogative ou énonciative. X

Il faut exclure cependant des connaissances composées, le jugement discrétif. Jean de Saint-Thomas, nous avertit en effet, qu'il faut distinguer entre le jugement qui se fait avec la comparaison des extrêmes et le simple discernement d'une chose d'une autre et qui peut être appelé jugement au sens large<sup>2</sup>."

Il faut exclure aussi les "orationes imperfectae" tels que la définition, et de même il faut rejeter les termes complexes. "Ces "orationes" présentent de très grandes affinités avec les termes complexes et en diffèrent seulement par la façon de composer et de joindre les termes, car dans l'"oratione" ils sont unis par mode de tout, quoique imparfait puisqu'il comporte une suspension de sens, dans le terme complexe, ils le sont par mode de partie<sup>3</sup>."

Le discours, bien entendu, doit être mis au rang des connaissances composées, parce qu'il suppose la composition de la proposition, comme point de départ de son mouvement

---

1. Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 371 a 28-33), (Voir app. n.23).  
 2. IBID., q.5, a.2 (III, 140 a 23-28), (Voir app. n. 24).  
 3. Log. I, Summul., lib. II, c.2 (I, 18 a 7-14), (Voir app. n. 25).

d'illation. "De même que, par le discours, il se fait un passage d'une proposition à une autre, de même il faut que la seconde opération concoure à produire la proposition et que la troisième (discours) concoure au mouvement ou à l'illation,..."<sup>1</sup>

Parmi les connaissances simples, il faut compter la simple appréhension, le jugement en Dieu et dans les anges, et comme nous l'avons dit, le jugement discrétif et les termes complexes.

Nous saisissons mieux maintenant toute la signification de ces mots "connaissance simple". Nous savons aussi qu'ils conviennent à la "notitia intuitiva". Mais comment lui conviennent-ils? Ils lui conviennent à titre d'élément générique, répondrons-nous. En d'autres termes, les mots "connaissance simple" indiquent, dans la définition de la connaissance intuitive, le genre prochain ou l'élément commun.

Car d'une part, la "connaissance simple" exclut d'autres connaissances, à savoir les connaissances composées et c'est pourquoi, elle est un genre prochain et d'autre part, elle ne constitue pas l'élément distinctif de la connaissance intuitive, c'est pourquoi elle demeure un genre. En effet, l'abstraction partage avec l'intuition les prérogatives de la connaissance simple: "Donc la "notitia" qui est une simple appréhension ou un terme mental se divise, en premier lieu, en

---

1. Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 373 a 38-45), (Voir app.n.26).

connaissance intuitive et en connaissance abstraitive<sup>1</sup>."

Pour en arriver à une vraie définition de la connaissance intuitive, il nous reste donc à rechercher l'élément distinctif qui la différenciera de la connaissance abstraitive.

## II - LA CONNAISSANCE INTUITIVE EST LA CONNAISSANCE D'UNE CHOSE PRESENTE.

Les auteurs émettent des opinions diverses au sujet de cet élément distinctif de la connaissance intuitive. Jean de Saint-Thomas les expose et les réfute les uns après les autres pour s'arrêter enfin à celle qu'il préfère.

La première opinion "pose la distinction entre la connaissance intuitive et la connaissance abstraitive, du côté du principe de ces connaissances, c'est-à-dire l'espèce impressa. Et ainsi l'intuition se ferait sans l'espèce impressa et l'abstraction avec l'espèce impressa<sup>2</sup>."

"Mais cette opinion est tout à fait à rejeter car aucune connaissance ne peut se faire sans espèce impressa. Toute connaissance dépend, en effet, de l'objet et de la faculté, et cet objet ne peut informer intentionnellement la faculté,

---

1. Voir app. n. 4,

2. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 8-16), (Voir app. n. 27).

même s'il est présent en lui-même, que par l'espèce, à moins que l'objet ait par lui-même une existence intentionnelle et spirituelle, qui le rende uni à la faculté<sup>1</sup>."

La seconde opinion "appelle connaissance intuitive celle qui connaît une chose par des espèces propres et connaissance abstractive celle qui les connaît par des espèces étrangères<sup>2</sup>."

Trois exemples, pris chez Dieu, l'ange et l'homme, infirment cette opinion et la font abandonner par notre auteur. "Ceci est manifeste parce que les créatures futures sont vues dans l'essence divine comme dans une espèce étrangère et cependant il les voit d'une façon intuitive. Et semblablement cette connaissance est médiante et faite dans un intermédiaire. De même, l'ange par sa propre essence, comme par une espèce, peut voir d'une façon intuitive les accidents qui sont en lui et il peut pareillement, par une espèce représentant une autre substance, voir les accidents qui sont présents en elle. Et d'après la doctrine de saint Thomas l'intellect n'a pas d'espèce directe des singuliers, et il peut cependant voir d'une façon intuitive les choses corporelles singulières, quand elles sont rendues présentes par le sens. Donc, ne sont requises ni l'espèce propre ni la connaissance immédiate et directe<sup>3</sup>."

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 17-27), (Voir app. n. 28).  
 2. Ibid., (I, 723 a 28-31), (Voir app. n. 29).  
 3. Ibid., (I, 723 b 14-32), (Voir app. n. 30).

La troisième opinion recourt "à l'évidence comme élément distinctif de l'intuition, car l'intuition est toujours évidente du fait qu'elle porte sur la chose en elle-même, l'abstraction elle fait abstraction de l'obscurité et de l'évidence, et si parfois elle a de l'évidence, ce n'est pas de la chose immédiatement en elle-même, mais en tant que contenus dans autre chose, v.g. dans ses causes et ses principes ou dans une similitude ou une image indépendamment de la présence<sup>1</sup>."

Pour rejeter cette opinion, Jean de Saint-Thomas prend encore des exemples: ceux de Dieu, de l'ange et de l'homme. "Nous en avons un exemple en Dieu lui-même qui connaît les créatures possibles avec autant d'évidence et de clarté qu'il connaît les créatures présentes, je veux dire de cette évidence et de cette clarté qui relèvent du connaissant. De même, Il peut donner à quelqu'un la connaissance d'une quiddité possible en dehors du Verbe et alors celui-ci connaîtra cette chose par sa propre espèce et pourtant il la connaîtra d'une façon abstractive. Et l'ange a une espèce propre de l'éclipse future, il a aussi une espèce propre de sa futurition et de son existence, et cependant, c'est une connaissance abstractive; de même nous, nous pouvons nous souvenir par une espèce propre d'une chose absente que nous avons vue, et même nous porter sur son existence à la façon d'un objet, quand, par exemple, par des effets je connais que Dieu est présent et toutefois cette connaissance est abstractive<sup>2</sup>."

On pourrait donc résumer avec notre auteur en disant

---

1. *Log.* II P., q. 23, a. 1 (I, 723 a 31-42), (Voir app. n. 31).

2. *Ibid.*, (I, 723 b 33- 724 a 5), (Voir app. n. 32).

Note: Nous reviendrons dans la troisième section de notre chapitre sur la place de la clarté dans la définition de la connaissance intuitive.

que toutes ces choses ne sont pas des formalités qui appartiennent à la nature de l'intuition: "Car cette distinction qui se tient du point de vue de l'espèce, c'est-à-dire par l'espèce propre ou par l'espèce étrangère, en soi ou dans un autre, obscure ou claire, ne sont pas des formalités qui appartiennent proprement à la nature de l'intuition et de l'abstraction. Car l'intuition peut encore exister avec une connaissance médiate ou dans un autre; l'abstraction peut, de son côté, exister tout comme l'intuition, avec une grande évidence et une grande clarté et elle peut, de même, se faire par une connaissance et une espèce immédiates<sup>1</sup>."

Une quatrième opinion, plus commune chez les thomistes, trouve la faveur de Jean de Saint-Thomas. Cette opinion "se place du point de vue du terme de la connaissance pour distinguer l'intuition de l'abstraction. Et alors, l'intuition se définit la connaissance d'une chose présente et l'abstraction, la connaissance d'une chose absente<sup>2</sup>."

L'intuition se définit donc la connaissance d'une chose présente. - "notitia rei praesentis". Et de même que nous avons expliqué le sens du mot "notitia", dans la première section de ce chapitre, nous voulons, dans cette deuxième section, mettre en lumière celui de "rei praesentis".

Nous partagerons cette explication en trois parties selon les trois significations comprises dans l'expression

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 1-13), (Voir app. n. 33).  
 2. Ibid., (I, 723 a 43-61), (Voir app. n. 34).

"rei praesentis": présence physique affectant la chose, présence intentionnelle et présence réelle de la chose devant la faculté.

Partant de l'objet, allant vers l'opération, puis retournant à l'objet, nous tracerons ainsi le cycle de la connaissance intuitive et nous verrons successivement les trois "présences" qui lui sont nécessaires: présence physique affectant la chose elle-même; présence intentionnelle de la chose à la faculté; présence physique de la chose à la faculté.

A - La "présence physique" affectant la chose elle-même.

Dans la deuxième partie de sa Logique, q.23, a.2, Jean de Saint-Thomas réunit dans une même conclusion deux des trois aspects "de la présence de la chose" que nous voulons étudier dans cette subdivision: l'existence de la présence physique et la nature de cette présence. "La connaissance intuitive exige non seulement la présence objective de son objet mais encore sa présence physique (voilà pour l'existence), et ainsi on n'a pas d'intuition du passé et du futur, à moins qu'ils ne tombent sous une mesure, dans laquelle ils deviennent un présent (voilà pour la nature)<sup>1</sup>." Nous ajouterons un autre aspect: la place de la présence physique dans le terme de l'intuition.

---

1. Leg. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 26-31), (Voir app. n. 35).

a) L'existence de la "présence physique".

Sur quelles raisons se base Jean de Saint-Thomas pour soutenir que l'intuition exige la présence physique affectant la chose en elle-même?

Notre auteur s'appuie sur deux raisons: la doctrine de saint Thomas d'Aquin et l'opinion commune: "Cette conclusion est tirée communément de la doctrine de saint Thomas l.p. q.14, art. 13. En cet endroit, afin de poser en Dieu la vision des choses futures, ses disciples disent que ces choses doivent être physiquement présentes dans son éternité<sup>1</sup>."

1) La doctrine de saint Thomas.

Après ce préambule, le professeur de Complutum entreprend de nous montrer que la doctrine de saint Thomas exige cette conclusion: "Et le raisonnement de saint Thomas dans cet article, exige nécessairement cela. Saint Thomas prouve, en effet, que Dieu connaît tous les futurs comme présents, parce qu'il ne les connaît pas dans leurs causes mais en eux-mêmes, pour autant que chacun d'eux est en acte en lui-même, et parce que sa connaissance est mesurée par l'éternité; or, l'éternité transcende tout le temps, tout ce qui est dans le temps, au fur et à mesure, est présent à Dieu de toute éternité. Or, si ce raisonnement est seulement fondé sur la présence objective, il est tout à fait inefficace,

---

1. Log. II P., q. 23, a.2 (I, 732 b 32-40), (Voir app. n. 30).

car il prouverait le même par le même: si, en effet, pour prouver que Dieu voit les futurs comme présents en lui, ce qui est avoir d'eux une présence objective et dans la connaissance, il le prouve en disant qu'ils sont de toute éternité présents objectivement, c'est-à-dire présents à la connaissance, il prouverait ainsi qu'ils sont présents objectivement parce qu'ils sont présents objectivement<sup>1</sup>."

Tout de même, il est difficile de saisir comment une chose peut à la fois avoir et n'avoir pas une présence physique. Aussi notre auteur a-t-il eu à s'expliquer. Voici comment il le fait: "Les choses ne sont pas contenues dans l'éternité seulement comme dans une cause efficiente, mais comme dans une cause qui mesure avec une mesure supérieure la durée des choses qui n'existent pas encore dans leur propre mesure. Autrement l'éternité ne serait pas immuable et indivisible en mesurant, si elle ne mesurait en acte les choses que quand elles existent d'une façon changeante en elles-mêmes et si elle ne les mesurait pas quand elles n'existent pas ainsi: ce qui est contraire à la nature d'une mesure éternelle, qui même en mesurant est inchangeante et indivisible. C'est pourquoi toutes les choses sont dans l'éternité comme dans une autre mesure de telle façon qu'elles sont dans cette mesure non pas comme dans des causes, mais comme elles sont en elles-mêmes, non pas cependant comme produites dans leur propre mesure et selon le rapport de passion et de mutation, mais comme atteintes par la

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I,732 b 40-753 a 12), (Voir opp. n. 37).

durée immuable et éternelle, c'est-à-dire pour autant qu'elles sont atteintes par l'action éternelle de Dieu sous l'aspect d'action et non sous l'aspect de passion. L'action divine, en effet, n'est pas toujours jointe à la passion et à la consécution de l'effet dans son propre changement, comme le dit saint Thomas, l.p. q. 46, art. 1, ad 10. Et cependant en Lui, l'action éternelle existe toujours et elle regarde son terme sous un aspect éternel et l'élève à sa mesure par sa raison d'action, et elle ne le regarde pas seulement comme étant dans des causes <sup>1</sup>."

Donc, il est tout à fait raisonnable, d'après Jean de Saint-Thomas, de soutenir que le Docteur Angélique parle de présence physique quand il dit que Dieu connaît tous les futurs comme présents, dans son éternité.

Or la "science de vision est la même chose que la connaissance intuitive<sup>2</sup>."

Donc la "notitia intuitiva" exige elle aussi la présence physique de la chose.

## 2) L'opinion commune des thomistes.

Jean de Saint-Thomas ajoute aussi que "sa conclusion

---

1. Log. II P., q.23, a.2, (I,737 a 47-b 33), (Voir app. n. 38).  
 2. ~~Log.~~ Log. II P., q.23, a.1, (I,722 b 41-43), (Voir app. n. 39).

est fondée sur ce fait que chez tous on convient que la connaissance intuitive doit porter sur un objet présent. Car la vision doit atteindre les choses en elles-mêmes et selon qu'elles sont en dehors de celui qui voit; la vision intuitive se comporte, en effet, comme une connaissance expérimentale, bien plus elle est elle-même une expérience. Or il n'est pas intelligible qu'on ait une expérience d'autre chose que d'une chose présente, l'absent en tant qu'absent, comment peut-il tomber sous l'expérience? Donc, de ce que chez tous on connaît de la vision, on déduit que la présence physique de l'objet est manifestement requise et on ne peut comprendre que la présence objective suffise<sup>1</sup>."

On aura remarqué ces mots "chez tous on convient que la connaissance intuitive doit porter sur un objet présent". Et d'autre part, l'on se rappelle les diverses opinions sur la distinction de l'intuition et de l'abstraction. Il semble donc que Jean de Saint-Thomas fasse erreur. Pardon, il a raison car il l'a dit plus haut: "Cette opinion est la plus commune chez les thomistes<sup>2</sup>." Et, au début de sa preuve, il fait encore allusion aux disciples de saint Thomas<sup>3</sup>; ces disciples sont vraisemblablement les thomistes, comme le mot le dit lui-même.

Done Jean de Saint-Thomas s'en rapporte à l'opinion

---

1. Log. II P., q.23,a.2 (I,733 a 13-30), (Voir app. n. 40).  
 2. Log. II P., q.23,a.1 (I,723 a 43-b 1), (Voir app. n. 34).  
 3. cf. Log. II P., q.23,a.2 (I,732 b 34-35).

commune des thomistes.

Bref, Jean de Saint-Thomas fonde sa doctrine de la nécessité de la présence physique de la chose dans la connaissance intuitive sur l'enseignement de saint Thomas et sur l'opinion communément reçue dans l'école thomiste. Voilà du moins ce qu'il affirme être<sup>1</sup>.

b) La nature de la "présence physique".

La présence physique est une existence réelle actuelle qui affecte la chose en elle-même en dehors ou indépendamment de la connaissance. Elle s'oppose à la présence intentionnelle qui consiste dans "l'union de l'objet avec la faculté<sup>2</sup>".

La présence physique n'est pas une existence qui appartient au domaine propre de la connaissance; au contraire, elle s'exerce en dehors de la connaissance. "C'est pourquoi saint Thomas affirme que la science de vision (qui est identique à la connaissance intuitive) ajoute à la connaissance simple quelque chose qui est en dehors du genre "connaissance" à savoir l'existence des choses. Donc elle ajoute l'existence réelle, car l'existence intentionnelle et objective n'existe pas en dehors de la connaissance. Et il dit que cela propre-

1. Il n'entre pas dans l'objet de notre travail de vérifier historiquement cette affirmation de Jean de Saint-Thomas. D'ailleurs une telle étude pourrait à elle seule faire l'objet de toute une thèse.

2. Leg. II P., q.23, a.1 (I,722 b 31-32), (Voir app. n. 41).

ment est vu qui a une existence en dehors de celui qui voit. Donc, l'existence que requiert la connaissance intuitive, doit être réelle et physique<sup>1</sup>." Ou encore cet autre passage plus explicite: "C'est-à-dire qu'il ne suffit pas que la chose vue ait une existence dans celui qui connaît par la représentation intentionnelle, mais encore qu'il ait une existence en dehors du connaissant, ce qui est une existence physique, à laquelle se termine la connaissance."<sup>2</sup>

Positivement la présence physique est une existence qui affecte ou actue la chose en elle-même, - res in se - d'où son nom d'existence réelle: "Puisque la vision intuitive porte sur une chose présente, pour autant que la présence affecte cette chose en elle-même et non pour autant qu'elle est contenue dans autre chose ou pour autant que la présence elle-même est comme une chose et est une quiddité, il demeure manifeste que l'intuition porte sur la présence physique, pour autant que cette présence physique se tient du côté de l'objet, et n'est pas seulement objectivement présente à la faculté<sup>3</sup>."

Et parce qu'elle affecte la chose en elle-même et non pas dans sa cause ou dans ses effets, l'existence physique est une existence actuelle.

L'existence, en vérité, peut être considérée par rapport à une chose, à trois moments différents:

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,722 b 39-723 a 5), (Voir app. n. 42).  
 2. Log. II P., q.23, a.2 (I,734 a 21-26), (Voir app. n. 43).  
 3. Ibid., (I, 733 b 41 -734 a 1), (Voir app. n. 44).

Premier moment: l'existence d'une chose est considérée comme devant l'affecter dans le futur. Et alors cette existence future ne peut être connue que dans les causes qui la contiennent. Le futur ne se connaît pas autrement, car le futur dit essentiellement quelque chose qui n'est pas en dehors des causes, bien qu'il soit destiné à en sortir dans un temps postérieur. Donc le futur ne peut se connaître que dans sa cause ou par rapport à elle<sup>1</sup>.

Deuxième moment: l'existence d'une chose est considérée comme passée. Et ici encore l'existence n'est pas connue par elle-même mais par l'effet qu'elle a laissé ou la nature qu'elle a actualisée<sup>2</sup>.

Troisième moment: l'existence d'une chose est considérée comme affectant actuellement cette chose et comme s'exerçant physiquement en elle. Alors l'existence est atteinte dans la chose elle-même et non plus dans la cause ou les effets. Cette existence actuelle seule mérite vraiment le nom de présence, car seule elle est jointe à la chose. Les autres existences, futures ou passées, sont séparées de la chose, elles sont absentes. Cette actualité peut s'entendre cependant soit d'une actualité de temps soit d'une actualité d'éternité. L'actualité de temps exclut le passé et le futur, comme nous venons de l'expliquer. Mais l'actualité d'éternité embrasse dans son instant unique - son nunc - ce qui est pour nous est passé, présent ou futur: "...l'éternité embrasse tout le temps, tout ce qui

---

1. Cf. Log. II P., q. 23, a.2 (I, 733 b 12-24), (Voir app. n.45).  
 2. Cf. Ibid., (I 733 b 24-40), (Voir app. n. 45).

est dans le temps est présent à Dieu de toute éternité<sup>1</sup>."

On peut donc définir la présence physique: une existence qui affecte actuellement la chose en elle-même.

c) La "présence physique" dans le terme de la connaissance intuitive.

Nous savons ce qu'est en elle-même la présence physique. Nous devons la considérer maintenant dans le terme de la connaissance intuitive, sans toutefois considérer ici son mode d'union à la faculté qu'elle termine. Car la présence qui termine la connaissance intuitive, ce n'est pas une présence intentionnelle ou une présence physique transposée en objet existant intentionnellement, mais c'est une présence physique affectant actuellement la chose en elle-même.

"En effet la présence d'une chose peut être comme de deux façons seulement: ou "in actu signato", comme une certaine quiddité ou pour autant qu'elle s'exerce et affecte la chose elle-même et la rend présente en elle-même<sup>2</sup>."

Or la première façon appartient à la connaissance abstraitive qui porte sur la présence physique saisie à la façon d'une quiddité: "Et la première façon revient à la connaissance abstraitive car c'est le propre de la connaissance abstraitive de considérer les choses par mode de quiddité et

---

1. Log. II P., q.23 a.2 (I, 732 b 48-50), (Voir app. n. 47).

2. Ibid., (I, 733 a 31-35), (Voir app. n. 48).

de nature et ainsi considère-t-elle aussi la présence elle-même comme une chose et une quiddité, et la connaissance abstraitive est sauve même par rapport à la présence considérée comme une chose et comme un objet, de quoi il s'agit évidemment quand seulement par le discours ou par la foi j'intelligé que Dieu est présent et que mon âme est présente en moi, et cependant je ne vois d'une façon intuitive ni Dieu ni mon âme<sup>1</sup>."

"La connaissance intuitive, pour sa part, exige la deuxième façon, à savoir, qu'une chose soit atteinte sous sa présence même, c'est-à-dire en tant qu'elle est affectée par la présence et que la présence s'exerce physiquement dans la chose même<sup>2</sup>."

Voilà le fait: la présence qui affecte le terme de l'intuition est une présence physique. Or ce fait inclut

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I 733 a 35-50), (Voir app. n. 49).

2. Ibid., (I 733 b 1-5), (Voir app. n. 50).

Note. Nous croyons que la traduction que donne de ce passage A. GARDEIL, O.P., Examen de Conscience, dans Rev. Thom., t. xli (1929) p. 82, s'écarte du sens littéral de Jean de Saint-Thomas: "La seconde manière est celle de l'intuition: la réalité y est atteinte en vertu de sa seule présence (sub ipsa praesentia) de telle sorte que (la connaissance) est affectée par cette même présence et que sa mise en exercice atteint physiquement parlant, la chose présente elle-même." Ce qui est directement et immédiatement affectée par la présence, ce n'est pas la connaissance mais bien la chose. Et le "ut scilicet" n'indique pas une consécutive puisqu'il n'est pas suivi d'un verbe au subjonctif mais à l'indicatif (afficitur, exercetur); il annonce plutôt une explicative. D'ailleurs, dans sa conclusion, Jean de Saint-Thomas indique clairement que la présence affecte la chose: "Cum ergo intuitiva visio feratur in rem praesentem, secundum quod praesentia afficit rem illam in se, ... (I, 733 b41-43)" Nous admettons cependant que l'intuition exige aussi que la chose existant physiquement soit aussi unie physiquement à la connaissance. Nous le dirons plus loin: p. 76.

quatre choses: 1. que la présence n'est pas saisie à la façon d'un objet; 2. que, par conséquent, la présence termine l'intuition comme un mode de l'objet; 3. que, par conséquent, il faut inclure et l'objet et la présence dans le terme de l'intuition; 4. que seul le présent, à l'exclusion du passé et du futur, est le terme de la connaissance intuitive.

1- La présence physique ne termine pas l'intuition à titre d'objet.

Par objet, nous entendons ici ce qui est représenté intentionnellement dans la connaissance. La présence physique ne reçoit pas, en effet, une existence intentionnelle, dans l'acte de la connaissance intuitive, comme c'est le cas pour l'objet; elle n'est pas représentée, dans la connaissance, comme le serait l'un des éléments constitutifs de l'objet. Non, elle est en dehors de l'objet, elle vient s'ajouter à lui "... la science de vision ou la connaissance intuitive ajoute à la connaissance simple ou abstractive quelque chose qui est en dehors du genre "connaissance", à savoir l'existence de la chose<sup>1</sup>."

C'est pourquoi, nous préférons dire que la présence physique est le terme plutôt que l'objet de la connaissance intuitive. Elle est quelque chose qui termine sans être représenté. "Etre présent d'une présence objective peut se réaliser dans la connaissance abstractive qui peut connaître la présence mais non comme terminant actuellement la connaissance mais comme

---

1. Log. II P., q. 23, a. 1 (I, 724 b 11-18), (Voir app. n. 31).

contenue ou déduite d'un principe ou encore représentée, comme une quiddité, par exemple, quand nous connaissons d'une façon abstraite Dieu présent en nous<sup>1</sup>."

2- La présence physique termine l'intuition à titre de mode de l'objet.

La présence physique n'est pas un terme connu, elle n'est pas un objet, mais elle est un mode de l'objet. C'est à titre de mode de la chose connue, représentée qu'elle termine la connaissance intuitive. "...la présence et l'absence ne constituent la connaissance intuitive et la connaissance abstraite que pour autant qu'elles se comportent comme des modes de la chose connaissable ou représentée de sorte que la présence elle-même n'a pas raison d'objet premièrement et essentiellement représenté mais qu'elle ne fait que modifier l'objet représenté et ainsi elle fait la connaissance se terminer à l'objet en tant que présent, c'est-à-dire, comme rendu coexistant à la faculté et non pas en tant que la présence est une chose représentée. Car, ainsi, comme nous l'avons dit, elle peut aussi être atteinte par la connaissance abstraite, parce qu'elle est représentée par mode de quiddité, ce qui est le propre de la connaissance abstraite. Donc la présence appartient à la connaissance intuitive seulement en tant qu'elle modifie l'objet

---

1. Leg. II P., q. 23, a. 2 (I, 734 a 1-10), (Voir app. n. 52).

et non en tant qu'elle le constitue<sup>1</sup>."

Et notre auteur compare cette modification de la présence physique à la modification du sensible commun vis-à-vis du sensible propre.

"Elle modifie, en effet, sa terminaison (de l'objet), mais ne constitue pas sa nature, en tant qu'elle lui coexiste du côté du terme, ce qui ne fait varier la connaissance que d'une façon accidentelle, tout comme dans la vision la modification du sensible commun vis-à-vis du sensible propre, par exemple, que le blanc soit vu avec du mouvement ou sans mouvement, dans telle ou telle position, ne varie pas essentiellement la connaissance, parce que ceci ne se tient pas formellement et essentiellement du côté de l'objet mais accidentellement, ainsi se comporte vis-à-vis de la connaissance la modification de la terminaison par la présence ou l'absence<sup>2</sup>."

Cependant cette comparaison n'est pas en tous points semblable. Jean de Saint-Thomas nous en avertit lui-même: "Quand nous comparons la nature de l'intuition ou sensible commun, l'exemple vaut sur ce point que le sensible commun n'est pas le premier représenté, mais il est représenté comme modifiant la couleur d'une modification qui est accidentelle à la visibilité. Ainsi la présence dans l'intuition, n'est pas une chose directement représentée, car elle peut aussi être représentée

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,725 a 27-47), (Voir app. n. 53).

2. Ibid., (I,725 b 4-19), (Voir app. n. 54).

ainsi dans la connaissance abstractive, mais elle modifie l'objet représenté d'une modification accidentelle, comme il a été dit, du point de vue de la coexistence cependant, ce en quoi ne vaut pas l'exemple du sensible commun<sup>1</sup>."

La présence physique "suppose donc que l'objet principal, dont elle est le mode, soit représenté<sup>2</sup>." Ainsi la présence physique dans l'intuition, est toujours atteinte avec un objet et jamais séparément de lui. Ce qui veut dire que le terme total de la connaissance intuitive inclut non seulement la présence physique mais encore la chose ou l'objet.

3- Le terme total de l'intuition: "chose présente".

Dans le terme total de l'intuition il faut compter, en effet, deux éléments: une chose qui est objet de connaissance; une existence qui affecte actuellement cette chose en elle-même et qui la modifie comme terme de connaissance.

Jean de Saint-Thomas s'exprime avec une justesse vraiment digne de son grand génie quand il définit l'intuition la connaissance d'une chose présente--rei praesentis. Remarquez, il ne dit pas la connaissance de la présence physique mais bien d'une chose et d'une chose présente.

Bien que la présence physique soit accidentelle à

---

1. Ibid., (I,731 a 44-b10), (Voir app. n. 55).

2. Ibid., (I,725 b 2-4), (Voir app. n. 56).

la connaissance en général<sup>1</sup> elle appartient néanmoins essentiellement à la connaissance en tant qu'intuitive. "Autre est ce qui est formel et essentiel à l'intuition elle-même, et autre est ce qui est formel et essentiel à la connaissance elle-même, de même qu'être éblouissant pour la vue est essentiel au blanc en tant qu'il se distingue essentiellement du noir, mais n'est pas essentiel à l'homme, ainsi l'objet comme présent ou comme absent, quant à la coexistence avec la connaissance et à l'application de l'objet, est essentiel à l'intuition et à l'abstraction mais non à la connaissance<sup>2</sup>."

Par conséquent, le terme total et essentiel de la connaissance intuitive est une chose présente -Notitia intuitiva est notitia REI PRAESENTIS.

4 -Soul le présent, à l'exclusion du passé et du futur, est le terme de la connaissance intuitive.

Puisque le terme de l'intuition est une chose présente, c'est-à-dire une chose actuellement actualisée en elle-même par une existence physique, il s'ensuit que ni le futur, ni le passé temporels ne peuvent terminer la connaissance intuitive. "Si la présence est ainsi atteinte, elle ne peut l'être comme étant encore dans ses causes et par mode de futur, ni

---

1. Cf. LOG. II P., q. 23, a. 1 (I, 724 b 3-10).  
 2. Ibid., (I, 729 a 35-47), (Voir app. n. 57).

comme étant passée et par mode de passé, car ni dans l'une ou l'autre façon, c'est voir la chose en elle-même et être mue par elle mais ce n'est l'atteindre que dans une autre chose<sup>1</sup>."

Il serait donc excessif de poser comme terme de l'intuition, le singulier, car le singulier comprend le futur et le passé tout autant que le présent. Quand je me souviens de mon défunt père, je connais un singulier et pourtant ce singulier est un passé. De même, quand l'artiste se représente la peinture qu'il produira bientôt, il connaît un singulier et pourtant ce singulier est un futur. Seul le singulier actuel ou le présent est le terme de l'intuition car seul il jouit de la présence physique.

Il faut pourtant faire une exception pour le passé et le futur temporels, en tant qu'ils sont mesurés par le présent éternel de Dieu: "...itaque de praeterito et futuro nulla datur intuitio, nisi reducatur ad aliquam mensuram, in qua sit praesens". Car "Dieu connaît tous les futurs comme présents --- parce que sa connaissance est mesurée par l'éternité et l'éternité embrasse tout le temps, tout ce qui est dans le temps, est présent à Dieu de toute éternité<sup>2</sup>".

Et nous voilà parvenus à l'objectif visé dans cette première subdivision de notre étude sur la "chose présente":

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 730 b 5-12), (Voir app. n. 58).  
 2. Ibid., (I, 732 b 42-50), (Voir app. n. 59).

la chose présente est véritablement le terme de la connaissance intuitive.

Nous passerons maintenant à notre deuxième subdivision qui est l'union de la chose présente avec la faculté cognitive, c'est-à-dire à la présence intentionnelle de la chose.

#### B - La "présence intentionnelle" de la chose présente.

Nous l'avons expliqué plus haut<sup>1</sup>, la connaissance consiste formellement dans une union, non pas physique mais intentionnelle de la faculté avec son objet.

Cette union exige évidemment la présence de l'objet et son concours: "Cette vérité s'établit par la raison, parce que la faculté, pour autant qu'elle a la vertu de produire véritablement un acte de connaissance, dépend de l'objet, de sorte qu'elle élicite la connaissance de concert avec lui. Et il en est ainsi parce que la faculté, par la connaissance, doit être vitalement assimilative, non pas seulement de cette façon commune, selon laquelle tout agent a pour but de s'assimiler l'effet de la manière qu'il le peut, mais de cette façon spéciale, en tant qu'elle tend à s'unir et à se joindre l'objet et à l'attirer à soi. Dans laquelle connaissance ou opération, l'assimilation ne se fait pas par le fait que la faculté opérante rend une autre faculté semblable à elle-même, mais seulement par le

---

1. Voir p. 15 et 16.

fait que la similitude et l'assimilation ont lieu du côté de l'objet vers lequel opère la faculté; la faculté ne vise pas dans cette assimilation la propagation et la multiplication de soi, mais seulement la manifestation ou l'expression ou l'union exercée actuellement avec l'objet. La faculté ne peut produire vitalement, par elle-même, cette assimilation et cette union ou cette tendance vers l'objet sans le concours de l'objet lui-même<sup>1</sup>."

Il est donc nécessaire que l'objet soit uni à la faculté pour que celle-ci puisse éliciter un acte de connaissance.

Et en outre, il est nécessaire que cette union de l'objet à la faculté soit une union intentionnelle, une présence intentionnelle, puisque la connaissance elle-même est union intentionnelle: "Il est généralement requis dans toute connaissance que l'union de l'objet à la faculté ne doit pas se faire seulement réellement et selon les conditions et le mode de l'union réelle et entitative ... L'espèce (et par suite l'objet) perfectionne la faculté seulement d'une façon représentative et dans l'ordre de connaissance, et elle s'unit avec elle d'une façon intentionnelle, non pas physique, bien que comme accident qui inhère en elle, elle l'actue aussi physiquement<sup>2</sup>."

---

1. Phil. nat. IV P., q.6, a.2 (III, 182 a 28-b8), (Voir app., n.60).  
 2. Ibid., (III, 183 a 20-24; 36-41), (Voir app. n. 61).

Comme toute autre connaissance, la connaissance intuitive exige donc cette présence intentionnelle ou objective de la chose physiquement présente en elle-même.

Jean de Saint-Thomas l'affirme maintes fois. "La connaissance intuitive est la connaissance d'une chose présente. Et je dis d'une chose présente, et non présentée à la faculté; être présent appartient à la chose en elle-même, en tant qu'elle est en dehors de la faculté, être présenté convient à la chose, en tant que posée devant la faculté, ce qui est commun à toute connaissance<sup>1</sup>." Ou encore: "Oui la présence et l'absence ne sont pas pris intentionnellement pour la présence ou l'union de l'objet avec la faculté, il est clair, en effet, que cette présence ne peut manquer à aucune connaissance si, à la vérité, sans objet uni et présent à la faculté, il ne peut y avoir de connaissance dans la faculté<sup>2</sup>."

Et ainsi "La connaissance intuitive ne requiert pas seulement la présence objective de son objet, ....<sup>3</sup>." Elle ne requiert pas seulement cela, mais elle le requiert toutefois.

Bref, la connaissance intuitive demande que la chose présente en soi soit présentée intentionnellement à la faculté cognitive.

Avant de se réaliser dans l'acte de connaissance, la présence intentionnelle de l'objet, se réalise d'abord dans

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 31-38), (Voir app. n. 62).  
 2. Log. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 29-36), (Voir app. n. 63).  
 3. Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 26-28), (Voir app. n. 64).

dans l'espèce impressée: "Toute connaissance dépend de l'objet et de la faculté, et cet objet ne peut informer intentionnellement la faculté, bien qu'il soit présent en lui-même, sans l'intermédiaire de l'espèce ou sans que l'objet ait en lui-même une existence intentionnelle et spirituelle qui l'unisse à la faculté<sup>1</sup>."

Et puis l'objet existe intentionnellement dans l'acte de connaissance où se réalise formellement l'union objective de la connaissance.

Mais pour exister intentionnellement dans l'acte de connaissance, l'objet doit aussi exister au terme de la connaissance, soit intentionnellement dans une espèce expresse, soit physiquement dans la chose.

La connaissance exige, pour le moins, l'existence intentionnelle de son objet, à son terme. La connaissance doit se terminer à l'existence intentionnelle de son objet. Toutefois certaines connaissances exigent même l'existence physique et propre de leur objet: elles se terminent à l'existence physique de la chose qu'elles connaissent. Soit qu'elles exigent l'existence physique de l'objet à la place de son existence intentionnelle, comme nous en avons un exemple dans les sens externes qui connaissent sans espèce expresse, soit qu'elles exigent que l'existence physique de l'objet vienne doubler, pour

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 19-27), (Voir app. n. 65).

ainsi dire son existence intentionnelle à laquelle ces connaissances se terminent immédiatement.

En disant que la connaissance intuitive requiert la présence objective de son objet, nous exigeons, pour le moins, que la chose présente la termine dans son existence intentionnelle.

Mais la connaissance intuitive ne requiert-elle pas aussi l'existence physique de son objet, ne se termine-t-elle pas à l'existence physique de la chose?

C - La chose présente terminant physiquement l'intuition.

Une chose physiquement présente en elle-même, présentée intentionnellement à la faculté cognitive ne suffit pas encore pour rendre une connaissance intuitive. Par exemple, l'an passé, j'ai rencontré le Supérieur Général de la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée, le T.R.P. Léo Deschâtelets, qui vit encore actuellement; aujourd'hui, plus de six mois après cette rencontre, mon imagination me représente les traits de sa personne. Un objet qui existe physiquement est donc présenté intentionnellement à ma connaissance. Et pourtant, puis-je dire que cette connaissance par laquelle je me représente le T.R.P. Deschâtelets est une connaissance intuitive? Oh! non, personne n'osera le dire. Que manque-t-il alors? Il manque que le dit personnage soit présent physiquement au terme de ma connaissance. Car la connaissance intuitive se termine à l'existence physique

de la chose connue; elle exige que la chose soit physiquement présente au terme de la connaissance.

Jean de Saint-Thomas nous l'enseigne en affirmant que la connaissance intuitive 1. fait attention à la présence physique de la chose présente, 2. pour autant que cette présence affecte la chose en elle-même 3. et elle se termine à la chose en elle-même.

a) Attention à la présence physique de l'objet présenté.

Jean de Saint-Thomas nous avertit qu'il ne suffit pas que la chose existe physiquement pour avoir une intuition, il faut encore que le connaissant fasse attention à cette présence de la chose: "Pour voir d'une façon intuitive, il ne suffit pas qu'une chose soit présente en elle-même à celui qui la connaît, mais il faut que le connaissant fasse attention à sa présence comme lui coexistant et non comme représentée à part, et si une telle attention manque, l'intuition est détruite, bien que la chose soit présente en elle-même, parce qu'elle n'est pas présente en terminant l'attention et la connaissance<sup>1.</sup>"

En quoi consiste cette attention?

Je ne crois pas qu'il s'agisse ici de l'attention au sens de conscience psychologique concomittante par laquelle on se rend compte de l'exercice d'une opération cognitive quelconque. Non car le terme de cette attention n'est pas une opération, mais

---

1. Log. II P., q.25, a.1 (I,726 b 26-36), (Voir app. n. 66).

plutôt un objet et mieux l'existence physique actuelle de cet objet.

Cette attention ne consiste pas non plus dans la tendance générale de la connaissance vers son objet, c'est-à-dire dans cette union intentionnelle in actu secundo qui oriente la faculté vers un objet donné. Certes beaucoup de choses existent physiquement dans notre univers, mais combien parmi elles ne nous sont pas connues parce que nous ne leur faisons pas attention? Par exemple, je passe dans un champ, des variétés innombrables de plantes y croissent. Peu s'en faut que je ne les remarque toutes, car d'ordinaire, je ne m'arrête pas à diriger mes facultés de connaissance vers chacune d'elles. Et que de faits se déroulent autour de nous sans que nous y prenions garde!

Or cette attention se rencontre dans n'importe laquelle connaissance, elle ne peut donc pas être réservée en propre à l'intuition. Son terme, en effet, est l'objet à connaître et non l'existence physique de cet objet.

Mais l'attention dont il est ici question vient se greffer sur ce mouvement de tendance, car elle consiste dans une modification intrinsèque de la tendance générale de la connaissance vers son objet. Et formellement et directement, elle ne consiste que dans cette modification affectant intrinséquement la tendance générale de la connaissance; celle-ci n'étant, pour ainsi dire, que le sujet ou la "materia in qua" se réalise cette attention. "L'intuition et l'abstraction sont des modes accidentels qui se réduisent au genre connaissance comme des modes et non comme des espèces essentielles et,

comme nous l'avons dit, il est plus probable qu'elles soient des modes intrinsèques. Et quand nous disons qu'elles sont l'ordre ou la tendance elle-même à l'objet, nous disons, que formellement et directement elles ne sont pas l'ordre lui-même à l'objet sous l'aspect d'objet représenté, mais des modifications de cet ordre, en tant qu'elles font tendre à l'objet non seulement comme représenté mais comme coexistant à la connaissance, de la sorte ce qui constitue l'objet comme représenté et formellement connu c'est l'ordre à l'objet, et ce qui constitue l'objet ainsi représenté comme coexistant à la connaissance, c'est le rapport modifiant<sup>1</sup>."

Et cette modification qui est propre à l'intuition s'explique par le terme de cette attention: la présence physique de la chose. L'attention, propre à la connaissance intuitive, ne se termine pas à n'importe lequel aspect de la chose, mais elle se termine à sa présence ou à son existence actuelle: "mais

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,731 a 25-44), (Voir app. n. 68). A. GARDEIL, O.P., Loc. cit., p. 80 et 81, nous décrit cette attention ou ce mode comme une passion sui generis: "Non ce mode ne représente rien. C'est tout simplement la passion, reçue obscurément au début de la connaissance sous l'influence du réel existant, qui réagit, se détend, et entraîne avec soi la connaissance actuelle qu'elle affecte, "et la fait se terminer à son objet en tant que présent et coexistant à la puissance connaissante." Pour décrire ce mode singulier, Jean de Saint-Thomas multiplie les expressions parlantes. On le sent obsédé par la vision de son sujet, mais aux prises avec la difficulté de l'exprimer. Ce mode sera donc tour à tour, *attentio ad rem*, *connotatio rei*, *conditio cognitionis intuitivae*, *applicatio ad rem*, *terminatio seu attingentia sub praesentia rei afficientis*, *respectus modificans*, *ordo ad objectum ut coexistens notitiae*, etc."

il faut que le connaissant fasse attention à sa présence (de la chose).<sup>1</sup>

Cet aspect est mis en relief par l'opposition que Jean de Saint-Thomas met entre l'intuition et le jugement vrai. Le jugement lui aussi est orienté vers un objet, mais à la différence de l'intuition, son attention porte indifféremment sur la présence ou sur l'absence physique de la chose: "Il y a différence entre la vérité ou la fausseté et la connaissance intuitive et abstraitive en ce que la vérité consiste dans une telle conformité à l'existence ou la non-existence de la chose, que même si quelqu'un ne fait pas attention à l'existence ou à la non-existence de la chose, si toutefois il profère un jugement et que la chose n'existe pas de la manière qu'il la juge, il perd par le fait même la vérité et que, si la chose existe, il l'acquiert sans qu'il intervienne de changement intrinsèque dans la connaissance<sup>2</sup>."

Par conséquent, il ne suffirait pas que l'attention de la connaissance soit orienté vers l'objet dans son existence intentionnelle; il est nécessaire, pour avoir une connaissance intuitive, que l'attention se termine à l'objet dans son existence physique.

Jean de Saint-Thomas nous l'affirme dans de multiples passages. En voici quelques-uns. "Ce n'est pas à ces

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 29-30), (Voir app. n.66).  
 2. Ibid., (I, 726 b 14-25), (Voir app. n. 68).

points de vue qu'il faut distinguer la connaissance intuitive et la connaissance abstractive, mais il faut recourir au terme connu, à savoir que l'une atteint une chose qui termine la connaissance alors qu'elle est affectée de sa propre existence physique elle-même, l'autre, sans celle-ci<sup>1</sup>." Ou encore, il nous dit de la présence: "qu'elle fait la connaissance se terminer à l'objet, en tant que présent (physiquement) c'est-à-dire pour autant qu'il est rendu coéxistant à la faculté connais- sante, et non pour autant que la présence elle-même est une chose représentée<sup>2</sup>."

Or la présence physique de la chose peut terminer la connaissance de deux façons. Il importe donc de déterminer laquelle convient à l'attention de l'intuition.

b) Attention à la présence pour autant qu'elle affecte la chose.

Une première façon de se terminer à la présence phy- sique est de l'atteindre in actu signato. Dans ce cas, l'ac- te se porte vers la présence comme vers un objet ou comme quelque chose faisant partie du constitutif de l'objet. La présence physique y est transposée en une chose ou en un objet de connaissance. Mais alors, ma connaissance de la présence physique n'est pas intuitive mais bien abstractive. "Et la première façon revient à la connaissance abstractive, car c'est

---

1. Leg. II P., q.23, a.1 (I, 724 a 6-12), (Voir app. n. 69).

2. Ibid., (I, 725 a 35-39), (Voir app. n.70). Voir aussi:

Ibid., (I, 729 b 5-7; 26-29; 43-48); (I, 730 a 33-40);  
(I, 731 a 31-44).

le propre de la connaissance abstractive de considérer les choses par mode de quiddité et de nature et ainsi considère-t-elle aussi la présence elle-même comme une chose et une quiddité, et la connaissance abstractive est sauve même par rapport à la présence considérée comme une chose et comme objet, de quoi il s'agit évidemment quand seulement par le discours ou par la foi, j'intelligé que Dieu est présent et que mon âme est présente en moi, et cependant je ne vois d'une façon intuitive ni Dieu ni mon âme<sup>1.</sup>"

Une deuxième façon d'atteindre la présence physique consiste à terminer son attention à elle pour autant qu'elle affecte la chose. Alors, l'acte se porte sur la présence comme sur quelque chose qui accompagne la chose connue et la rend physiquement présente du fait qu'elle s'exerce en elle. C'est ainsi que l'attention intuitive se termine à la présence physique de la chose.

"Pour voir d'une façon intuitive, il ne suffit pas qu'une chose soit présente en elle-même à celui qui la connaît, mais il faut que le connaissant fasse attention à la présence comme lui coexistant et non comme représentée à part...<sup>2.</sup>"

Cette façon de se terminer à la présence physique de la chose connue comporte que l'objet physiquement présent en soi soit aussi présent physiquement à la faculté cognitive. Autrement, la connaissance intuitive se terminerait, non pas

1. Idg. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 35-50), (Voir app. n. 49).

2. Idg. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 26-32), (Voir app. n. 66).

à la chose elle-même, mais à autre chose: une cause, un effet, une image sur une similitude de la chose. Il faut que la connaissance intuitive se termine à la chose existant physiquement, de sorte que cette chose soit physiquement présente à la connaissance par elle-même.

c) Attention qui se termine à la chose en elle-même.

Jean de Saint-Thomas affirme souvent que la connaissance intuitive se termine à la présence coéxistant physiquement à la connaissance et non pas qu'elle se termine à quelque chose d'autre "...la présence ne fait que modifier l'objet représenté, de sorte qu'elle fait la connaissance se terminer à l'objet, en tant que présent, c'est-à-dire en tant qu'il est rendu coéxistant à la faculté connaissante,...<sup>1</sup>." Ou encore: "C'est pourquoi ces représentations (de l'intuition et de l'abstraction) ne diffèrent pas selon les diverses choses représentées ni selon une connotation ou un rapport à un représenté distinct ou selon des rationes sub quibus distinctes conduisant essentiellement à une représentation, mais seulement selon une terminaison diverse à la présence comme coéxistant à la connaissance elle-même, comme il a été dit<sup>2</sup>."

Il affirme aussi que la connaissance intuitive se termine à la chose en elle-même et non pas à autre chose. "Au premier exemple, je réponds brièvement qu'on ne peut pas

---

1. Log. II P., q.25, a.1 (I,725 a 34-38), (Voir app. n. 70).  
 2. Ibid., (I,729 b 19-29), (Voir app. n. 71).

avoir d'espèce d'une chose future, qui la représente en elle-même, si ce "en elle-même" désigne la coexistence de la présence et la terminaison de la connaissance par elle-même (la présence) d'une façon immédiate, et qu'on peut en avoir si ce "en elle-même" désigne la propre quiddité de la chose future qui appartient au motif et au spécifique de la connaissance. Du reste, du point de vue de la façon de terminer jamais le futur ou le passé ne peuvent être connus selon la présence, comme elle est en elle-même, mais comme elle est dans un autre, soit qu'elle soit représentée dans quelque chose de semblable ou dans une image qui, produite, représente cette chose future, soit dans une cause, dans laquelle est contenu ce futur soit dans une révélation ou un témoignage soit dans quelque chose autre de semblable. C'est pourquoi ce mode de connaissance, qui consiste à terminer la connaissance par la propre présence de la chose, ne se trouve que dans la connaissance intuitive,....<sup>1.</sup>"

Et après avoir énoncé qu'il "répugne qu'il existe une connaissance abstractive ou une connaissance d'une chose absente dans le sens externe<sup>2</sup>", notre auteur poursuit: "Et de fait, il est clair qu'une chose absente ne peut être vue par les sens externes parce que ceux-ci doivent recevoir leurs espèces impresses des objets. Or, si les objets ne sont pas présents aux sens eux-mêmes, ils ne peuvent les mouvoir et

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 a 26-35; 47-b10), (Voir app. n. 72).  
 2. Ibid., (I, 734 a 37-39), (Voir app. n. 73).

leur envoyer des espèces. Donc, au moins pour cette raison, la présence physique de l'objet est requise<sup>1</sup>."

Enfin il nous refuse une connaissance intuitive de nos concepts parce que ceux-ci, tout en étant physiquement présents en eux-mêmes, ne le sont pas comme objets terminant la connaissance. "Et bien qu'ils (nos concepts) soient ici physiquement présents, parce que cependant ils ne sont pas rendus objectivement présents par eux-mêmes, mais par une similitude et une connotation de la quiddité sensible, ce qui est atteindre cette présence comme dans une autre chose et non en elle-même, on ne peut pas dire que nos concepts sont connus d'une façon intuitive<sup>2</sup>."

Ainsi, la connaissance intuitive exige que la connaissance se termine à la présence physique de la chose. Par conséquent, il ne suffit pas que la présence physique soit au principe de la connaissance, il faut absolument qu'elle soit à son terme. Par exemple, l'intellect de l'homme peut passer à l'acte d'intellection sous l'action d'un objet physiquement présent, mais, si dans son mouvement de tendance vers l'objet, cet acte de l'intellect se termine à l'objet seulement par une abstraction quelconque, et ne se termine pas aussi à la chose en tant que modifiée par la présence physique, cet acte n'est pas l'acte d'une connaissance intuitive. Il ne suffirait pas pour définir l'intuition d'affirmer: "l'intuition est une connais-

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I,734 b 4-12), (Voir app. n. 74).

2. Log. II P., q.23, a.3 (I,744 a 21-29), (Voir app. n. 75).

sance informée ou actée par un objet physiquement présent", mais il faudrait affirmer "l'intuition est une connaissance qui se **TERMINE** à un objet physique présent."

Donc la connaissance intuitive exige que la chose présente soit physiquement présente au terme de la connaissance.

Mais exige-t-elle que la chose présente soit présente immédiatement à chacune des facultés cognitives qui connaissent d'une façon intuitive?

En effet, la présence physique de la chose connue à la faculté cognitive peut s'entendre de deux façons, dans le cas de plusieurs facultés cognitives dépendant l'une de l'autre dans leur connaissance.

Supposons les sens externes, le sens commun, les sens internes et l'intelligence: l'intelligence dépend des sens internes, les sens internes dépendent du sens commun et le sens commun dépend des sens externes.

Or, on pourrait dire que l'objet est physiquement présent à la connaissance de ces diverses facultés: 1. soit parce qu'il termine immédiatement chacune d'elles en particulier, v.g. l'intelligence, les sens internes, le sens commun, les sens externes; 2. soit parce qu'il termine immédiatement les sens externes seulement, mais, en raison de la continuité et de la dépendance des facultés supérieures vis-à-vis des sens externes, l'union physique de l'objet à ceux-ci se continuerait et se prolongerait, pour ainsi dire, jusqu'aux autres facultés.

Nous trouvons un fondement à cette distinction dans le passage suivant de Jean de Saint-Thomas: "Dans la doctrine de saint Thomas l'intellect n'a pas d'espèce directe du singulier et cependant il peut connaître les choses singulières corporelles d'une façon intuitive, quand elles sont présentes par les sens<sup>1</sup>."

Et ainsi se pose le problème de l'"immédiatisme" dans la définition de la connaissance intuitive. Et c'est l'objet de la prochaine section de ce premier chapitre.

Auparavant concluons notre deuxième section consacrée à la "chose présente",--*Notitia intuitiva est notitia rei presentis.*

La "chose présente" est une chose:

1. physiquement présente en elle-même
2. objectivement ou intentionnellement présente par sa présentation à la faculté cognitive
3. physiquement présente à la connaissance à titre de terme et non seulement de principe.

Voilà, en bref, ce que signifie la "chose présente" dans la définition de l'intuition.

---

1. Log. II P., q.23 a.1 (I,723 b 25-30), (Voir app. n. 76).  
 J. GREDT, O.S.B., De cognitione sensuum externorum, Ed. altera, Romae, Desalée et Socii, 1924, p.83, est tout à fait dans la ligne de pensée de Jean de Saint-Thomas quand il définit ainsi l'intuitivisme "*Cognitio intuitiva, intuitio est cognitio, quae fertur in objectum realiter praesens, Omnis cognitio intentionalem praesentiam objecti requirit, cum omnis cognitio sit representatio seu apprehensio intentionalis alicujus objecti. Ad intuitionem autem requiritur realis praesentia objecti secundum existentiam suam realem. Et quidem necesse est ut terminatur intuitio in realem*

### III - LA CLARTE ET L'"IMMEDIATISME" DANS LA CONNAISSANCE INTUITIVE.

La définition de l'intuition, donnée par Jean de Saint-Thomas: "Notitia intuitiva est notitia rei praesentis" nous apparaît donc, au présent stage de notre étude, comme une connaissance simple se terminant physiquement à un objet modifié par une présence physique.

Il reste néanmoins quelques obscurités à dissiper avant d'avoir une notion claire de la nature de l'intuition. Et ces obscurités viennent de la place de la clarté et de l'imédiatisme dans la définition de la connaissance intuitive.

Car d'une part, du fait que la connaissance intuitive se termine à un objet physiquement présent, il semble qu'elle soit essentiellement une connaissance claire et évidente; d'autre part, afin que la connaissance intuitive puisse se terminer à la présence physique de l'objet, il est nécessaire, semble-t-il, qu'elle soit une connaissance immédiate.

Voyons la solution, apportée par Jean de Saint-Thomas, à ces problèmes, et tout d'abord à l'"imédiatisme".

---

existentiam quatenus haec est ratio obiectiva cognita et intentiona-  
liter praesens, sed quatenus est in rerum natura exercita et  
afficit ipsum obiectum realiter."

A - "L'immédiatisme".

L'"immédiatisme", dans la connaissance intuitive, compte un double problème. Nous avons amorcé le premier un peu plus haut: l'intuition exige-t-elle que la chose présente soit unie immédiatement, d'une union physique, à chacune des facultés qui la connaît? Et puis suit normalement le second: quels sont les intermédiaires qui brisent ou ne brisent pas cet "immédiatisme"?

a) Le "médiatisme" de l'intuition.

L'intuition doit se terminer à l'existence physique de la chose connue. Mais doit-elle s'y terminer immédiatement ou seulement médiatement?

Se terminer immédiatement à la présence physique de la chose voudrait dire que l'union de la faculté et de la chose présente est si intime qu'aucun intermédiaire d'aucune <sup>sorte</sup> ne s'interpose entre elles, du côté du terme de la connaissance bien-entendu.

Se terminer médiatement à la présence physique de la chose voudrait dire que la faculté ou la connaissance rejoint ultimement la chose dans son existence physique mais par le moyen d'intermédiaires. La connaissance se termine immédiatement à la chose dans son existence intentionnelle et médiatement, à la chose dans son existence physique.

Or, il semble que Jean de Saint-Thomas n'exige pas que la connaissance intuitive se termine immédiatement à la présence physique de la chose.

Nous avons le cas de l'imagination et de la mémoire<sup>1</sup>, et celui de l'estimative<sup>2</sup> qui sont dits connaître un objet présent, bien qu'ils ne se terminent pas d'une façon immédiate à cet objet.

Mais prenons le cas plus frappant de l'intellect: "Dans la doctrine de saint Thomas, l'intellect n'a pas d'espèce directe des singuliers et cependant, il peut voir d'une façon intuitive les choses singulières corporelles, quand elles sont présentes par le sens. Donc il n'est pas requis d'avoir une espèce propre ni une connaissance immédiate et directe<sup>3</sup>."

Et notre auteur nous dit explicitement que cela suffit pour avoir une connaissance intuitive: "Au dernier exemple, je réponds d'abord que bien que notre intellect n'ait pas d'espèce impressée représentant directement le singulier, il a cependant par adjonction, par ordination et par réflexion aux phantasmes, un concept le représentant proprement, ... et ceci suffit pour qu'il soit dit avoir une connaissance intuitive de la chose à savoir par l'intermédiaire d'un tel concept.

---

1. Cf. Phil. nat., . IV P., q.8, a.3 (III, 262 a 32-50).

2. Cf. Ibid., (III, 256 b 43-47)

3. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 25-33), (Voir app. n.76).

Ou deuxièmement, je dis que du fait que l'intellect connaît avec continuation et dépendance du phantasme, les phantasmes eux sont coordonnés aux sens, parce que l'acte de l'imagination est un mouvement causé par le sens en acte, comme il est dit dans le 3. du de anima, c'est pourquoi la connaissance de l'intellect bien qu'elle se fasse avec une espèce ne représentant pas directement le singulier, elle peut cependant le connaître au moins indirectement moyennant cette coordination et cette continuation aux sens, et ceci suffit, pour que l'intellect ait une connaissance intuitive<sup>1.</sup>"

Cette terminaison à l'objet présent suffit et nous en savons la raison, parce que l'intellect se trouve en continuité avec une faculté physiquement unie à l'objet présent. Jean de Saint-Thomas, nous le dit d'ailleurs explicitement dans un autre passage: "que l'intellect soit dit voir d'une façon intuitive l'objet, nous disons qu'il l'a dépendamment du sens et en autat qu'il est en continuité avec lui, car les sens fermés, quelque présentes que soient les choses, l'intellect ne peut connaître d'une façon intuitive, parce que les espèces qu'elle a d'une telle chose présente ne peuvent être vérifiées avec certitude que par l'intermédiaire des sens<sup>2.</sup>"

Il résulte donc de ces textes, que la présence physique médiate suffit à la connaissance intuitive.

Mais cette continuité de la faculté supérieure avec

---

1. LOG. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 15-40), (Voir app. n. 77).

2. PHIL. nat. , I P., q.1, a.3 (II, 32 a 34-43), (Voir app. n.78).

la chose présente par les sens externes ne peut-elle pas être brisée par certains intermédiaires de connaissances?

Si Jean de Saint-Thomas érige en principe que l'intuition est sauve, même avec une connaissance médiate: "L'intuition peut être sauve par une connaissance médiate ou dans autre chose<sup>1</sup>", nous lisons d'autre part, des passages où il refuse à certaines connaissances, le nom de connaissances intuitives parce qu'elles se font par certains intermédiaires. Par exemple, la connaissance qu'atteint une chose moyennant un miroir: "...dans le miroir, la chose elle-même n'est pas vue d'une façon intuitive, mais son image qui par la réfraction des espèces et de la lumière est formée dans le miroir<sup>2</sup>."

On devine maintenant le problème: quels sont les intermédiaires qui empêchent l'intuition et quels sont ceux qui ne l'empêchent pas?

#### b) Les intermédiaires.

Pour discerner entre les intermédiaires qui sont compatibles avec l'intuition et ceux qui ne le sont pas, il nous faut une règle de discernement, il nous faut un critère. Quel est ce critère?

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,723 b 7-9), (Voir app. n. 33).

2. Log. II P., q.23, a.2 (I,739 b 8-12), (Voir app. n. 79).

1) Le critère.

Le critère, ce sont les éléments de l'intuition que nous avons détaillés dans l'explication de sa définition.

Ainsi quand un intermédiaire quelconque empêche la connaissance d'être simple et de se terminer ultimement à la présence physique de la chose elle-même, il brise par le fait même la possibilité de l'intuition dans cette connaissance. Quand, au contraire, un intermédiaire n'empêche pas la connaissance d'être simple et de se terminer ultimement à la chose présente, il est compatible avec la connaissance intuitive.

Ce principe est, me semble-t-il, l'expression de la conclusion suivante de Jean de Saint-Thomas. Après avoir montré que ni l'absence de l'espèce impressée, ni la connaissance immédiate et directe, ni la clarté ne distinguent l'intuition de l'abstraction, il conclut: "La connaissance intuitive et abstractive ne se distinguent pas de ces divers points de vue, mais il faut recourir au terme connu, à savoir que l'une atteint la chose terminant la connaissance avec sa propre présence physique, l'autre avec l'absence<sup>1</sup>." Pour déterminer si une connaissance est intuitive ou non, il faut en dernière analyse recourir à la présence physique et se demander si cette connaissance se termine à la chose physique elle-même.

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,724 a 6-12), (Voir app. n. 09).

Le "médiatisme" de lui-même ne s'oppose pas à l'intuition, mais il s'y oppose pour autant qu'il empêche la réalisation des conditions essentielles à l'intuition et en particulier de la chose présente physiquement atteinte en elle-même.

## 2) Les divers intermédiaires.

À la lumière de ce principe, essayons maintenant de déterminer les intermédiaires qui s'opposent à l'intuition et ceux qui ne s'y opposent pas. Nous parcourrons donc les divers intermédiaires qui peuvent s'interposer entre l'objet et la faculté cognitive, en suivant une progression ascendante, c'est-à-dire, en commençant par les moindres pour aboutir aux plus grands.

### 1 - L'espèce impressée ou le medium quo.

Les espèces impressées sont des similitudes de l'objet, qui, à sa place, informent la faculté et concourent, par mode de principes, à l'acte de connaissance. C'est ainsi que Jean de Saint-Thomas les définit lorsqu'il pose le problème de la nécessité des espèces impressées dans les sens: "Nous nous demandons donc si, pour déterminer la connaissance dans les sens, sont requises ces similitudes ou espèces tenant la place de l'objet et informant en sa place la faculté sensitive pour produire la connaissance, et conséquemment, si elles se tiennent du côté du principe de la connaissance concourant avec la faculté à éliciter l'acte<sup>1</sup>."

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.2 (III,177 b 32-40), (Voir app. n. 80).

Et parce qu'elle est une similitude qui se tient au principe de la connaissance, l'espèce impressée est appelée un medium quo: "quand le divin Thomas appelle l'espèce impressée un intermédiaire de connaissance, il l'appelle un medium quo non in quo; car le medium quo est un principe de la connaissance et ne manifeste pas en acte l'objet ou la chose connue<sup>1</sup>."

Or, l'espèce impressée empêche-t-elle l'intuition?

Certes non, car l'espèce impressée se tenant au principe de la connaissance ne peut empêcher celle-ci de se terminer à la présence physique de l'objet. En effet, l'espèce impressée ne s'interpose pas entre la connaissance et son terme mais entre la connaissance et son principe objectif. Or, l'intuition n'est concernée que dans le terme de la connaissance: "sed oportet ad terminum cognitionis recurrere<sup>2</sup>."

Au contraire, l'espèce impressée est même nécessaire à l'intuition - du moins à l'intuition de l'homme dans l'état d'union -. Notre auteur rejette l'opinion de ceux qui la suppriment: "Mais cette opinion est tout à fait à rejeter car aucune connaissance ne peut se faire sans espèce impressée. Toute connaissance dépend, en effet, de l'objet et de la faculté, et cet objet ne peut informer intentionnellement la faculté, même s'il est présent en lui-même que par l'espèce, à moins que l'objet lui-même ait en lui une existence inten-

---

1. Log. II P., q.22, a.4 (I, 712 a 9-15), (Voir app. n. 81).

2. Log. II P., q.23, a.1 (I, 724 a 8-9 ).

tiennelle et spirituelle, qui le rende uni à la faculté<sup>1</sup>."

La médiation de l'espèce impressée est donc compatible avec l'intuition; elle lui est même nécessaire, dans certaines connaissances.

Par conséquent, l'intuition ne s'identifie pas avec la connaissance per essentiam, qui se fait sans espèce impressée, comme la connaissance de l'âme séparée par elle-même. Non, pour Jean de Saint-Thomas, l'intuition déborde les cadres de la connaissance per essentiam et s'étend aussi à des connaissances qui se font par l'intermédiaire de l'espèce impressée.

## 2 - L'espèce expresse ou le medium in quo intrinsèque.

Un second intermédiaire qui peut intervenir dans la connaissance, et du côté de son terme cette fois, n'est autre que l'espèce expresse.

Elle est une similitude de l'objet, mais une similitude qui représente, non plus par mode de principe, mais par mode de terme connu. Aussi l'appelle-t-on un medium in quo: "L'image ou l'espèce expresse (dans l'intellect elle est aussi appelée concept ou verbe parce qu'elle est exprimée en parlant ou en disant) est une similitude représentant en acte second par mode d'image et par mode de terme connu l'objet lui-même. C'est pourquoi, elle est fréquemment appelée par saint Thomas

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 17-27), (Voir app. n. 28).

medium in quo ou à l'instar d'un medium in quo, par exemple dans la q. 4 du de Veritate, art. 2, ad. 3 1."

Et l'espèce expresse est un medium in quo intrinsèque.

"Et ce medium in quo peut être double: l'un matériel et en dehors de la faculté, c'est-à-dire celui dans lequel est la similitude ou l'image de l'autre, comme dans le miroir l'image de l'homme; l'autre formel et intrinsèque, comme l'espèce expresse ou le verbe mental, dans lequel la chose intelligée est connue<sup>2</sup>."

Or, l'espèce expresse empêche-t-elle une connaissance d'être intuitive?

Pour sa part, Jean de Saint-Thomas admet l'existence de l'intuition dans la connaissance de l'ange tout en affirmant aussi la présence de l'espèce expresse dans cette même connaissance: "De même l'ange par sa propre essence comme par une espèce (impreste) peut voir d'une façon intuitive les accidents qui sont en lui, et de même par une espèce représentant une autre substance il peut voir les accidents qui sont présents en elle<sup>3</sup>."

Or, la connaissance de l'ange se fait par le moyen de l'espèce expresse: "Si la substance de l'ange est interne à l'intellect, comme elle l'est par rapport à son propre intellect, dont elle est le sujet et à qui elle sert d'espèce impreste, elle ne suffit pas encore pour l'espèce expresse terminant l'intel-

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.4 (I, 192 a 25-36), (Voir app.n.82).

2. Log. II P., q.22, a.1 (I, 693 b 45 - 694 a 6), (Voir app.n.83).

3. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 19-25), (Voir app. n. 30).

lection, parce que, comme l'intellection de l'ange n'est pas sa substance ou son existence, le verbe ou le concept non plus, n'est pas sa substance mais un accident<sup>1</sup>."

Nous pouvons encore apporter l'exemple du concept réflexe du singulier: "Au dernier exemple, je réponds d'abord que bien que notre intellect n'ait pas d'espèce impressée représentant directement le singulier, il a cependant par adjonction, par ordination, et par réflexion aux phantasmes, un concept le représentant proprement, ... et ceci suffit, pour qu'il soit dit avoir une connaissance intuitive de la chose, à savoir par l'intermédiaire d'un tel concept<sup>2</sup>."

Et en outre, Jean de Saint-Thomas parle d'intuition dans la division des concepts ou des termes de l'esprit<sup>3</sup>. Et pourquoi les concepts sont-ils appelés intuitifs sinon parce qu'ils permettent la connaissance intuitive?

Et nous pouvons enfin apporter l'exemple de l'estimative qui connaît en la présence de l'objet, et d'une façon intuitive et par espèce expresse, parce que son objet est plus immatériel que la chose extérieure: "Pour les espèces non-senties, nous avons l'estimative pour appréhender les choses non-senties en la présence de l'objet, telles que l'inimitié et l'amitié, ...<sup>4</sup>"

---

1. Phil. nat., IV P., q.11, a.2 (III, 358 a 32-43), (Voir app.n.84)  
Voir aussi Ibid., q.6, a.4 (III, 193 a 1-22).

2. Log. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 15-26), (Voir app. n.77).

3. Voir Log. I p. Summul.lib. I, c.3(I,10) et Log. II P., q.23, a.1-2 (I, 722-741).

4. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 243 a 39-42), (Voir app.n.85).

Jean de Saint-Thomas admet donc la compatibilité de la connaissance intuitive avec une espèce expresse<sup>1</sup>.

Comment expliquer ce fait?

Nous l'expliquerons, je crois bien, si nous pouvons montrer que l'espèce expresse, tout en se terminant par elle-même, exclusivement à l'objet représenté - à la res: quiddité ou objet sensible - auquel elle donne une existence intentionnelle, n'exclut pas que cet objet représenté soit accompagné de sa présence physique.

Ici, il faut bien distinguer deux choses: l'objet et l'existence de l'objet. L'objet: ce sont les notes connaissables ou connues de la chose; l'existence qui est quelque chose d'extrinsèque à ces notes et qui leur donne d'être d'une façon quelconque. L'existence de l'objet peut être double: intentionnelle dans l'espèce expresse, physique ou réelle, dans la nature des choses.

Or l'espèce expresse fait terminer l'acte de connaissance immédiatement à l'objet, aux notes connaissables de la chose, parce qu'elle est un signe formel dont la nature est de faire connaître d'abord le signifié ou l'objet. De plus, par elle-même, l'espèce expresse n'embrasse que le connaissable ou le connu: elle se tient à l'intérieur de l'ordre de con-

---

1. Jos. GREDT, *Op. cit.*, p. 83, admet lui aussi cette possibilité de la connaissance intuitive, par le moyen de l'espèce expresse: "Cognitio intuitiva etiam mediante specie expressa contingere potest. Ita cognitio angeli et animae separatae qua seipsa et alias res existentes cognoscunt, intuitiva quidem est et tamen fit mediante specie expressa."

naissance parce qu'elle est un signe, dont la nature est de faire connaître autre chose.

Si nous envisageons, maintenant, les rapports de l'espèce expresse avec l'existence de l'objet connu, en fonction de l'acte de connaissance, nous dirons que l'espèce expresse fait terminer l'acte de connaissance immédiatement à l'existence intentionnelle de la chose connue. De sorte que l'acte de connaissance se termine physiquement et immédiatement à l'objet dans son existence intentionnelle.

Par elle-même, voilà toute l'oeuvre de l'espèce expresse; elle ne rend donc pas une connaissance intuitive, vi sui.

Mais, elle ne s'y oppose pas cependant. Car l'existence physique de l'objet connu est hors de son domaine; puisqu'elle est en dehors de la connaissance. Tout comme l'objet, elle peut elle aussi être modifiée par cette présence physique; et ce sera en raison d'un objet modifiée par une présence physique et d'une attention à cette présence physique du côté de l'acte de connaissance que l'espèce expresse pourra faire passer l'acte de connaissance de l'objet dans son existence intentionnelle à l'objet dans son existence physique.

Or l'espèce expresse admet parfois la présence physique de l'objet. Qu'on se rappelle les deux raisons qui fondent la nécessité de l'espèce expresse: l'absence de l'objet mais aussi l'immatérialité supérieure de la faculté cognitive:

"Et ainsi si la chose est absente, il faut qu'elle soit représentée dans une image ou une similitude expresse, afin qu'elle termine la connaissance, et de même si elle doit être connue d'une façon spirituelle par la faculté. D'où saint Thomas I contra Gent. cap. 55 dit qu'une espèce expresse doit être formée quand peut être indifféremment connue une chose absente et une chose présente, et deuxièmement quand la chose doit être atteinte immatériellement ou spirituellement<sup>1</sup>."

L'espèce expresse laisse donc à la connaissance la possibilité de se terminer à la présence physique de la chose. Et ainsi on peut admettre l'intuition avec l'espèce expresse quand celle-ci est exigée seulement par l'immatérialité de la faculté. Quand, au contraire, l'espèce expresse est demandée en raison de l'absence de l'objet, elle ne peut évidemment rendre possible que la connaissance se termine à la présence physique - celle-ci n'y est pas - et devienne ainsi une connaissance intuitive.

L'espèce expresse, accompagnée de la présence physique de l'objet, laisse à la connaissance la possibilité d'être intuitive. Mais, pour qu'elle le soit de fait, il faudra que cette connaissance par concept soit modifiée par l'attention à la présence physique de l'objet connu, par laquelle la connaissance est orientée vers la présence physique de la chose et s'y termine. Comme le dit, avec vérité, A. GARDIL, O.P., Log. cit.

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 267 b 17-28), (voir app. n.86). Voir aussi Log. II P., q.22, a.2 (I, 702 b 8-703 a 31).

p.82: "L'intuition est due toute entière au mode réalisateur qui affecte le concept de l'ange, ne laissant pas celui-ci à distance de la réalité qu'il représente, mais le reportant et le scellant pour ainsi dire à cette réalité."

Bref, l'espèce expresse ne s'oppose<sup>au</sup> à la connaissance intuitive parce que l'existence intentionnelle qu'elle donne à l'objet n'exclut pas nécessairement, comme double, l'existence physique de cet objet et ainsi l'intuition est possible quand cette existence physique accompagne l'objet connu. Et l'intuition existera de fait, quand la connaissance sera modifiée par cette présence physique et quand, au lieu de s'en évader par une abstraction, elle s'orientera vers elle et  finalement s'y terminera.

Nous venons de voir que l'espèce expresse, considérée en général, n'empêche pas la connaissance d'être intuitive. Mais certaines catégories d'espèces expresses ne seraient-elles pas de leur nature, incompatibles avec l'intuition? Par exemple, l'espèce étrangère, médiate et réflexe.

Point du tout, nous répond Jean de Saint-Thomas: "car cette distinction du côté de l'espèce, qu'elle soit par une espèce propre ou étrangère, en elle-même ou dans une autre, obscure ou claire, ne sont pas des formalités qui appartiennent à la nature de l'intuition et de l'abstraction. L'intuition peut être sauvée par une connaissance médiate ou dans un autre<sup>1</sup>".

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 1-9), (Voir app. n.33).

Et voici quelques exemples qui illustrent cette assertion: "Ceci est manifeste parce que les créatures futures sont vues dans l'essence divine comme dans une espèce étrangère et cependant il les voit d'une façon intuitive. Et semblablement cette connaissance est médiante et faite par un intermédiaire. De même, l'ange, par sa propre essence, comme par une espèce, peut voir d'une façon intuitive les accidents qui sont en lui et il peut pareillement, par une espèce représentant une autre substance, voir les accidents qui sont présents en elle. Et d'après la doctrine de saint Thomas, l'intellect n'a pas d'espèce directe des singuliers et il peut cependant voir d'une façon intuitive les choses corporelles singulières, quand elles sont rendues présentes par les sens. Donc ne sont requises ni l'espèce propre ni la connaissance immédiate et directe<sup>1</sup>."

En somme, l'espèce expresse est compatible avec la connaissance intuitive, à la condition qu'elle ne soit pas exigée par l'absence physique de l'objet mais seulement par l'immatérialité de la faculté. Pour savoir s'il y a oui ou non intuition dans une connaissance par espèce expresse, il faut, en définitive, recourir à la présence physique de la chose connue et à l'attention de la connaissance à cette présence physique.

### 3- Le signe instrumental ou le medium in quo extrinsèque.

Un autre intermédiaire peut s'interposer entre l'ac-

---

1. Log. II P.. q<sup>23</sup>, a.1 (I, 723 b 14-32), (Voir app. n. 50).

te de connaissance et son terme, l'objet, et c'est le signe instrumental.

A la différence de l'espèce expresse, qui est un signe formel, il ne fait pas d'abord connaître son signifié mais il conduit à celui-ci par la connaissance de lui-même. Ceci apparaît dans la définition que nous en donne Jean de Saint-Thomas: "Le signe instrumental est ce qui par la connaissance préexistante de soi représente quelque chose d'autre que lui-même<sup>1</sup>."

Et le signe instrumental est un medium in quo extrinsecus: "Le medium in quo, c'est-à-dire celui dans lequel une autre chose est vue, comme le miroir dans lequel je vois un homme. Et ce medium in quo peut être double: l'un matériel et en dehors de la faculté, c'est-à-dire celui dans lequel est la similitude ou l'image de l'autre, comme dans le miroir, l'image de l'homme;....<sup>2</sup>."

Or, le signe instrumental empêche-t-il une connaissance d'être intuitive?

Pour répondre à cette question prenons un type du signe instrumental, le miroir, et voyons ce que dit à son sujet Jean de Saint-Thomas.

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 a 7-9), (Voir app.n.87).  
 2. Log. II P., q.22, a.7 (I, 693 b 42-694 a 3), (Voir app. n.88).

Or, notre auteur répond que par le miroir on ne voit pas d'une façon intuitive la chose signifiée mais seulement son image qu'est formée dans le miroir: "Je réponds que, dans le miroir, la chose elle-même n'est pas vue d'une façon intuitive, mais son image qui est formée dans le miroir par la réfraction des espèces et de la lumière<sup>1</sup>."

C'est donc affirmer que le miroir et partant le signe instrumental, empêche la connaissance d'être intuitive.

Et pourquoi? Parce que le signe instrumental double le terme de la connaissance intuitive, en doublant les présences physiques, en sorte que l'intuition ne peut se terminer qu'à la première présence seulement. La seconde est automatiquement rendue absente par le fait même, puisqu'elle ne peut terminer physiquement par elle-même, l'activité cognitive. Ceci à la différence du medium in quo intrinsèque (l'espèce expresse) qui ne double pas les présences physiques mais donne seulement une présence intentionnelle à la chose. "Et le premier medium in quo rend la connaissance médiate, c'est-à-dire, déduite d'un autre connu ou d'une autre connaissance<sup>2</sup> et appartient au signe instrumental; le second intermédiaire ne rend pas la connaissance médiate, parce qu'elle ne double pas l'objet connu ni la connaissance. Du reste, il est véritablement et proprement un intermédiaire représentant l'objet,

---

1. Log. II P., q.23 a.2 (I,739 b 8-12), (Voir app. n. 79).

2. On pourrait parler ici du raisonnement, mais nous en traitons sous le titre de medium ex quo, parce qu'à vrai dire il n'est pas un signe.

non comme un intermédiaire extrinsèque, mais comme un intermédiaire intrinsèque et informant la faculté<sup>1</sup>."

Et nous avons un exemple de cette affirmation dans les sens externes. Quand il s'agit d'assigner la présence physique à laquelle ils doivent nécessairement se terminer, Jean de Saint-Thomas se voit obligé de dire, que dans le cas de la connaissance d'une chose par un miroir, cette présence se réalise dans l'image du miroir; ce qui laisse supposer que la chose elle-même est considérée comme absente aux sens externes: "Dans ce principe donc comme dans sa racine est fondée l'impossibilité, pour les sens externes de connaître une chose absente, afin qu'ils ne manquent pas d'objet terminant, étant supposé qu'ils ne forment pas l'intérieur d'espèce dans laquelle la connaissance se termine. Que si la chose existe dans quelque chose d'elle-même, comme dans une image ou un effet, elle n'est pas vue immédiatement, mais comme contenue dans l'image, c'est l'image elle-même qui est vue<sup>2</sup>."

Donc parce qu'il fait terminer la connaissance à une présence physique qui affecte, non pas la chose signifiée, mais le signe, le signe instrumental empêche la connaissance intuitive de la chose signifiée<sup>3</sup>. Par conséquent, le signe

---

1. Log. II P., q.22, a.1 (I,694 a 16-27), (Voir app. n. 89).

2. Log. II P., q.23, a.2 (I,735 a 26-36), (Voir app. n. 90).

3. Voici comment on pourrait illustrer schématiquement la différence entre le medium in quo intrinsèque et le medium in quo extrinsèque: medium in quo intrinsèque: 1.connaissance 2.présence intentionnelle 3.présence physique;medium in quo extrinsèque: 1.connaissance 2.présence physique 3.présence physique.

instrumental est un intermédiaire qui capte la connaissance d'être intuitive.

De la comparaison des deux medium in quo, on peut déduire que la médiation d'une présence intentionnelle n'empêche pas l'intuition mais que, d'autre part, la médiation d'une présence physique l'empêche.

#### 4 - Le raisonnement ou le medium ex quo.

Enfin, un dernier intermédiaire possible dans la connaissance est le medium ex quo ou le discours causal.

Il faut, en effet, distinguer deux sortes de discours: l'un successif, l'autre causal. Ce dernier comporte non seulement une succession de connaissances mais un enchaînement qui établit une dépendance entre ces connaissances: "Du reste ceci n'est pas distinguer entre le discours selon la succession et le discours selon la causalité. Le discours selon la causalité comporte non seulement la succession des connaissances de l'une après l'autre, comme les parties dans le mouvement, mais aussi la raison d'un illuminant, en tant qu'on procède d'un plus connu à un moins connu et conséquemment les prémisses déterminant l'intellect lui illuminant la manifestation de la conclusion tirée<sup>1</sup>."

Et ce discours causal, qui procède d'une chose connue à une autre, mérite bien le nom de medium ex quo, en particulier dans le cas du syllogisme. "On doit savoir que le

---

1. Log. II P., q.24, a.2 (I,759 l. 31-44), (voir app. n. 9).

sylogisme tend à ordonner le discours selon la connexion des termes entre eux et non comme l'induction par la résolution et la réduction aux singuliers. Par conséquent, il faut qu'il regarde les extrêmes qui peuvent s'unir entre eux et la raison ou l'intermédiaire (moyen terme) pour lequel ils sont unis: donc, il unit et conclut que les extrêmes sont unis entre eux en partant du moyen terme appliqué ou uni aux extrêmes<sup>1</sup>."

Ce discours causal peut se faire en partant soit de la cause soit de l'effet de la chose déduite.

Or, le discours causal ou medium ex quo brise-t-il la connaissance intuitive?

Jean de Saint-Thomas l'affirme sans hésitation: "L'intuition et l'abstraction se rencontrent seulement dans les connaissances simples, non dans la composition ou le discours<sup>2</sup>."

Mais le discours causal empêche l'intuition non seulement parce qu'il est une connaissance composée mais encore, parce que les connaissances simples qu'il présuppose ne se terminent pas à la chose elle-même à laquelle aboutit le discours, mais à sa cause ou à son effet et parce qu'il se termine à la présence de la chose in actu signato: "En effet, la présence de la chose peut être connue de deux façons seulement, ou in actu signato, comme une quiddité, ou

---

1. Log. I P., Summul., lib. 3, c.4 (I, 62 b 20-31), (Voir app. n.92,  
2. Log. I.P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-42), (Voir app. n.93).

pour autant qu'elle s'exerce et affecte la chose elle-même et la rend présente en elle-même, Et la première façon revient à la connaissance abstractive, parce que c'est le propre de la connaissance abstractive de considérer les choses par mode de quiddité et de nature et elle considère aussi ainsi la présence comme une chose et une quiddité, et la connaissance abstractive est sauve même vis-à-vis de la présence considérée comme une chose et un objet, de quoi il s'agit, évidemment, quand seulement par le discours ou par la foi, j'intelligé que Dieu est présent et que mon âme est présente en moi, et cependant je ne vois d'une façon intuitive ni Dieu ni mon âme<sup>1</sup>."

Le raisonnement ou le medium ex quo empêche donc une connaissance d'être intuitive.

Et pour résumer l'acquis de nos recherches sur le problème de l'"immédiatisme" dans la connaissance intuitive nous disons que deux intermédiaires sont compatibles avec l'intuition: l'espèce impresse et l'espèce expresse; que deux autres l'empêchent: le signe instrumental et le raisonnement.

## B - La clarté.

Pour établir que l'intuition et l'abstraction apportent une différence essentielle dans la connaissance, cer-

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 735 a 31-50), (Voir app. n. 43 et 49).

tains affirment que ces deux connaissances s'opposent formellement et s'excluent du même sujet. Or ce en quoi, elles s'opposent n'est autre que la clarté et l'obscurité vis-à-vis de la présence de la chose. "Et l'argument est confirmé parce que la connaissance intuitive et la connaissance abstractive s'opposent formellement et s'excluent formellement du même sujet, ils s'opposent, en effet, par leur clarté et leur obscurité vis-à-vis de la présence de la chose, puisque l'intuition comporte intrinsèquement l'évidence et la certitude de la présence de la chose, ce que ne comporte pas l'abstraction<sup>1</sup>."

Dans la réponse à cette difficulté, Jean de Saint-Thomas distingue avec saint Thomas, trois sortes de clartés ou d'évidences: l'une qui provient de la force de la faculté cognitive; l'autre qui dépend de l'intensité de la lumière et enfin, une troisième qui est en fonction de la conjonction à l'objet connu. Et cette dernière évidence seule provient de l'intuition et lui est propre. "Je réponds que l'intuition et l'abstraction ne diffèrent pas selon l'évidence et l'évidence essentielle à la connaissance elle-même, à savoir celle qui est prise de la raison formelle elle-même de moyen, par laquelle est constituée la raison spécifique de la connaissance. On peut, en effet, avoir une connaissance abstractive même évidente sur tout ce que représente la connaissance intuitive, bien qu'elle n'ait pas l'évidence de la présence elle-même comme coéxistante à elle. Mais cette évidence ne distingue

---

1. Log. II P., q. 93, a. 1 (I, 727 b 7-15), (Voir app. n. 94).

pas essentiellement une connaissance de l'autre parce qu'elle ne se tient pas du côté de la raison formelle spécifiante, mais du côté de la coexistence et de l'application de l'objet. C'est pourquoi saint Thomas dit, 3<sup>e</sup> dist. 14, q.1, art.2, quaestium 5, que "la clarté de la vision provient de trois choses, ou de l'efficace de faculté cognitive, comme par exemple, celui qui a une vue plus forte, connaît d'une façon plus claire que celui dont la vue est débile; ou de l'efficace de la lumière, comme, par exemple, celui qui voit dans la lumière du soleil voit plus clairement que celui qui voit dans celle de la lune; ou enfin, de la conjonction ou de l'application de l'objet, comme, les choses qui sont plus proches sont vues plus clairement que celles qui sont loin." Donc l'évidence de la connaissance intuitive, sous sa raison précise et formelle d'intuition, provient d'elle de cette dernière façon seulement. Or, il est clair qu'une telle clarté ou une telle évidence est accidentelle et extrinsèque parce qu'elle dépend de l'application et de la coexistence d'une présence plus ou moins proche.<sup>1a</sup>

Puisque cette troisième évidence résulte de la présence physique de l'objet devant la faculté, nous pouvons ajouter que non seulement elle se retrouve uniquement dans l'intuition mais aussi qu'elle l'accompagne toujours. Elle est un propre qui convient à toute intuition, à elle seulement et toujours; - omni, soli, semper.

---

1. Ibid., (I, 727 b 45 - 728 a 33), (Veir app. n. 95).

Mais pour les deux premières sortes d'évidence, il apparaît clairement que Jean de Saint-Thomas ne les considère pas comme propres à l'intuition: "car cette distinction qui vient,....d'une connaissance obscure ou claire, ne sont pas des formalités qui appartiennent proprement à la nature de l'intuition et de l'abstraction<sup>1</sup>."

Elles ne sont pas propres à l'intuition premièrement, parce qu'elles sont aussi communes à l'abstraction. Notre auteur nous en donne un exemple en Dieu dont la connaissance abstractive des possibles est aussi évidente que sa connaissance intuitive des présents. Par l'évidence on ne peut donc pas distinguer l'intuition de l'abstraction, on ne peut la définir: "Un exemple du second est en Dieu lui-même, qui connaît d'une façon abstractive les créatures possibles avec autant d'évidence et de clarté du côté du connaissant qu'il connaît les choses présentes<sup>2</sup>."

Et il arrive même qu'une connaissance abstractive soit plus claire et plus certaine qu'une connaissance intuitive. Jean de Saint-Thomas appuie cette assertion sur l'exemple du futur qui est connu par mode de quiddité: "Aussi la quiddité elle-même de la chose future peut être représentée quant à sa substance et ses accidents par mode de quiddité, et ceci avec une plus grande certitude et évidence que si elle était vue d'une façon intuitive, parce que l'évidence et la certitude

---

1. Ibid., (I,723 b 1-7), (Voir app. n. 33).

2. Ibid., (I,723 b 33-37), (Voir app. n. 32).

sont prises du côté de la lumière et du medium, par lequel se fait la connaissance et non du côté de sa terminaison<sup>1</sup>."

Et si Jean de Saint-Thomas énumère la clarté parmi les caractéristiques de l'intuition: "La seconde (caractéristique) vient du côté de l'effet, car l'intuition est plus claire et plus certaine que l'abstraction<sup>2</sup>," il s'empresse d'ajouter qu'elle n'est pas une caractéristique intrinsèque et nécessaire: "Et à la vérité les trois premières différences (parmi lesquelles, on compte la clarté) ne sont pas tellement intrinsèques qu'elles ne puissent manquer dans ces connaissances, bien que le plus souvent elles se trouvent en nous<sup>3</sup>."

La doctrine de Jean de Saint-Thomas est donc ferme sur la place de la clarté dans la définition de l'intuition. Seule la clarté qui provient de la présence physique de l'objet est propre à l'intuition et lui est nécessairement liée. Les autres sortes de clarté lui sont accidentelles et n'entrent pas, par conséquent, dans sa définition<sup>4</sup>.

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 736 a 36-44), (Voir app. n. 96).

2. Ibid., (I, 732 a 17-19), (Voir app. n. 97).

3. Ibid., (I, 732 a 35-39), (Voir app. n. 98).

4. Nous ne savons vraiment pas sur quels textes, Régis JOLIVET, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, dans Archives de Philosophie, vol. XI, cah. 2 (1934), p. 8, a pu baser l'affirmation suivante: "On peut maintenant se demander si l'intuition exige absolument que la nature et les propriétés de l'objet soient clairement connues. Cajetan et Jean de Saint-Thomas répondent affirmativement. Ce dernier d'ailleurs, ne paraît pas être conséquent avec lui-même sur ce point."

### Conclusion.

La connaissance intuitive est la "notitia rei praesentis." Elle est une "notitia", c'est-à-dire, un concept ou une connaissance simple qui exclut la composition du jugement et le discours.

Elle est la connaissance d'une "chose présente." Ce qui comporte quatre éléments: 1.présence physique de la chose en elle-même, c'est-à-dire une chose actuellement existante 2.présence intentionnelle ou objective de cette chose existante à la connaissance 3.présence physique de la chose existante au terme de la connaissance 4.cette présence physique n'est pas nécessairement une présence physique immédiate mais la présence physique médiante suffit, pourvu que n'intervienne pas le signe instrumental ou le raisonnement.

Enfin, la clarté qui procède des principes cognitifs n'appartient pas à la nature de l'intuition, mais seule celle qui provient de la présence physique de la chose lui est nécessairement liée comme un propre.

Connaissant la nature de l'intuition nous pourrions maintenant la comparer à la connaissance en général, et aux autres connaissances particulières. C'est ce que nous ferons dans notre deuxième chapitre.

## CHAPITRE DEUXIEME.

### LA NATURE DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE COMPAREE AUX AUTRES CONNAISSANCES.

Pour définir l'intuition, nous avons dû nécessairement comparer cette connaissance aux autres connaissances dont elle se distingue. Mais nous voulons insister davantage, dans ce chapitre, sur ces comparaisons pour mettre encore plus en relief la nature de l'intuition et mieux saisir encore comment elle se distingue des autres connaissances.

Dans une première section, nous comparerons l'intuition au mouvement appétit et nous verrons que l'intuition ressortit vraiment à la connaissance et non à l'appétit.

Ensuite, nous la comparerons à la connaissance en général, dans une deuxième section.

Puis l'intuition sera comparée aux diverses connaissances particulières en commençant par les connaissances les plus dissemblables à l'intuition pour terminer avec celle qui s'en rapproche le plus.

## I - L'INTUITION ET LE MOUVEMENT APPÉTITIF.

Le problème principal de l'article premier de la question vingt-troisième de la deuxième partie de la Logique de Jean de Saint-Thomas est celui de la distinction qu'apportent dans la connaissance l'intuition et l'abstraction.

Les uns tiennent pour une distinction essentielle; les autres pour une distinction accidentelle.

Or, les tenants de la distinction essentielle arguent, pour étayer leur opinion, de la parité entre l'intuition et l'abstraction d'une part et le mouvement appétitif d'autre part. Si l'appétit se distingue en mouvements essentiellement différents selon qu'il se porte sur un objet absent ou sur un objet présent, pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'intuition et l'abstraction? "L'argument est confirmé, parce que le présent et l'absent distinguent essentiellement les actes de l'appétit, donc aussi les actes de la connaissance. La conséquence est mise en lumière par la parité de raison dans le bien et le vrai quant au présent et à l'absent. L'antécédent se prouve ainsi: la crainte et la tristesse diffèrent seulement en raison du mal absent ou présent, tout comme l'espoir et la joie en raison (du bien) pré-

ent et absent. Donc seules la présence et l'absence diversifient spécifiquement ces actes<sup>1</sup>."

Cette argumentation semble bien être décisive. Pourtant Jean de Saint-Thomas ne se laisse pas convaincre. Et dans sa réponse, il rappelle une vérité élémentaire mais importante: l'appétit est incliné vers les choses tandis que la connaissance attire les choses à elle-même. Et par conséquent, l'absence et la présence ne les affectent pas de la même façon. C'est affirmer, en même temps, que l'intuition est essentiellement un acte de connaissance et non d'appétit.

"Je réponds qu'il a diversité dans les actes de l'appétit et dans les actes de la connaissance, parce que l'appétit est porté vers le bien et le mal, il varie essentiellement en raison du bien ou du mal selon une convenance ou disconvenance diverse. La convenance ou la disconvenance dépend principalement de la présence ou de l'absence de la chose, parce que l'objet présent fait reposer l'appétit, l'objet absent le fait se mouvoir, parce que l'appétit se comporte par mode d'inclination et de poids. Or le poids se comporte autrement dans le centre et autrement en dehors du centre, et c'est pourquoi, la présence et l'absence de l'objet dans ce qui se comporte par mode d'inclination, concourt beaucoup à varier la raison formelle de l'objet. Mais puisque la connaissance s'accomplit à l'intérieur de la faculté

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,729 a 16-28), (Voir app. n. 99).

entirant les choses à elle, elle s'accomplit toujours par la présence de ces choses dans l'être connaissable et intentionnel. Par conséquent, à moins qu'une telle présence varie il ne se fait pas de variation dans la raison essentielle de la connaissance, et ainsi il reste que la présence physique, qu'elle soit coexistente ou non coexistente à la connaissance, se tient en dehors du genre d'une telle connaissance et est considérée comme accidentelle, parce qu'elle n'appartient pas à la présence intentionnelle<sup>1</sup>."

Ce passage nous montre que l'intuition s'oppose de trois façons au mouvement de l'appétit portant sur le présent.

D'abord, l'intuition est un mouvement qui appartient à la connaissance et non à l'appétit. Et même plus, la connaissance intuitive n'entretient aucun rapport avec l'appétit. "Et de même il faut exclure toute connaissance pratique et toute connaissance qui dit un rapport avec la volonté, parce que la volonté n'est pas mue par la simple appréhension d'un terme, mais par la composition ou le jugement sur la convenance de la chose, ...<sup>2</sup>." L'intuition est donc une connaissance et une connaissance pure de tout alliage avec l'appétit<sup>3</sup>.

---

1. Ibid., (I, 750 a 47- b 29), (Voir app. n. 100).

2. Leg. I P., Summul., lib.I, c.3 (I, 10 b 15-21), (Voir app. n.101)

3. Note. Cette conclusion doit s'entendre de l'intuition intellectuelle seulement. Car l'intuition sensible de l'estimative, qui est un jugement simple, meut certainement l'appétit sensible de l'animal. Et ainsi, l'intuition a des rapports avec l'appétit dans l'ordre sensitif.

Ensuite, l'intuition s'oppose au mouvement de l'appétit dans son comportement même vis-à-vis du présent. Tandis que l'appétit se détend en un mouvement centrifuge vers son objet présent, la connaissance intuitive se déroule en un mouvement centripète qui attire l'objet à soi. Il y a donc ici un jeu de mouvements contraires.

Enfin, le présent joue dans l'appétit un rôle spécifique et fait du mouvement qui s'y termine une espèce nouvelle dans l'appétit. Le présent, terme de l'intuition, n'apporte qu'une différence accidentelle dans la connaissance. Il accompagne du dehors les objets qui spécifient les diverses connaissances. C'est justement le problème que nous étudierons dans la prochaine section en comparant l'intuition avec la connaissance en général.

## II - L'INTUITION ET LA CONNAISSANCE, EN GENERAL.

Jean de Saint-Thomas décrit dans une conclusion unique les rapports de l'intuition et de la connaissance en général. Mais, dans ses explications, il ajoute un aspect nouveau. De sorte que les rapports de l'intuition à la connaissance peuvent se décrire sous une double division: l'intuition est un mode accidentel de la connaissance en général; l'intuition est plus probablement un mode intrinsèque.

A - L'intuition est un mode accidentel de la connaissance.

L'intuition et l'abstraction sont des modes accidentels de la connaissance, ce qui veut dire qu'elles ne sont pas des espèces de connaissances, ou des façons de connaître variant essentiellement la connaissance.

Jean de Saint-Thomas l'affirme dans la conclusion que voici: "La raison formelle et propre de l'intuition et<sup>elle</sup> de l'abstraction ne sont pas des raisons variant essentiellement et intrinsèquement la connaissance, mais accidentellement, bien que par accident, c'est-à-dire par autre chose et en raison de ce à quoi elles sont unies, elles peuvent comporter des connaissances spécifiquement diverses<sup>1</sup>."

La première partie de cette conclusion est fondée sur la doctrine de saint Thomas qui enseigne "que la science de vision ou la connaissance intuitive ajoute à la connaissance simple ou abstraite quelque chose qui est en dehors du genre "connaissance", à savoir l'existence de la chose. Il pense donc, qu'elles ne disent pas des différences essentielles et intrinsèques, parce que celles-ci ne sont pas en dehors du genre "connaissance", mais appartiennent à l'ordre lui-même du connais-

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I,724 b 3-10), (Voir app. n. 102).

sable. Ajouter quelque chose, qui est en dehors du voyant lui-même et en dehors du genre de la connaissance elle-même, c'est ajouter quelque chose d'accidentel et d'extrinsèque<sup>1</sup>."

Et notre auteur nous donne ensuite le fondement rationnel de cette conclusion et puis nous le justifie.

"Le fondement, c'est parce que l'intuition et l'abstraction ne comportent pas une diversité dans le principe formel lui-même de la cognoscibilité, parce que l'intuition et l'abstraction dans les connaissances ne viennent pas des motifs ou des principes spécifiant, ni d'une immatériabilité diverse, qui est la racine de la connaissance, ni d'une raison formelle de représenter quae ni sub qua diverse. Donc elles ne comportent pas des raisons distinguant spécifiquement par elles-mêmes et en vertu de leur formalité<sup>2</sup>."

Et voici la justification: "La présence et l'absence n'appartiennent pas spécialement à l'intuition et à l'abstraction, pour autant qu'ils sont des choses représentées, comme des quiddités, mais seulement pour autant qu'ils affectent et modifient l'objet en lui-même et le rendent coexistant à la connaissance ou non coexistant. Ceci est manifeste parce que l'espèce représentant la présence elle-même comme une chose représentée, peut se rencontrer dans la connaissance abstraite, comme par exemple quand je connais que Dieu n'est présent

---

1. Ibid., (I,724 b 11-26), (Voir app. n. 103).  
 2. Ibid., (I,724 b 27-39), (Voir app. n. 104).

ou que l'âme ou l'intellect est présent au corps, ou quand nous dissertons de leur présence; et cependant nous ne voyons d'une façon intuitive ni l'âme ni Dieu. Et il en est de même des espèces angéliques qui représentent les choses et l'existence et la présence avant qu'elles n'existent, et cependant les anges ne voient les choses d'une façon intuitive seulement quand elles existent actuellement en elle-même. Donc la présence ou l'absence, en tant que des choses représentées ne distinguent pas directement et par elles-mêmes l'intuition et l'abstraction, mais la présence peut se trouver, en tant que chose représentée, dans la connaissance abstractive.

Or la présence et l'absence ne varient intrinsèquement le genre du connaissable, qu'en autant qu'elles sont représentées et connaissables par elles-mêmes et non en tant qu'elles sont la modification et l'accessoire d'une autre chose, comme nous le montrerons bientôt. Donc la raison formelle elle-même de l'intuition n'est pas une différence essentielle dans le genre du connaissable<sup>1</sup>."

Et voulons-nous une confirmation de ceci? Jean de Saint-Thomas, nous la donne. "Et ceci est confirmé, parce que la présence et l'absence constituent l'intuition et l'abstraction, en tant qu'elles sont des modes de la chose connaissable ou représentée, de sorte que la présence elle-même n'a pas raison d'objet premièrement et essentiellement représentée, mais

---

1. Ibid., (I, 724 b 40-725 a 26), (Voir app. n. 105).

modifie seulement l'objet représenté et ainsi elle fait la connaissance se terminer à l'objet, en tant que présent, c'est-à-dire en tant qu'il est rendu coéxistant à la faculté connaissante, et non en tant que la présence elle-même est une chose représentée. Car ainsi, nous l'avons dit, elle peut aussi être atteinte par la connaissance abstractive, parce qu'elle est représentée par mode de quiddité, ce qui est le propre de la connaissance abstractive. Donc la présence appartient à l'intuition seulement pour autant qu'elle modifie l'objet et non pour autant qu'elle le constitue. Donc par elle-même elle n'est pas une différence essentielle, parce qu'elle ne se tient pas du côté du principe spécifiant, qui est l'objet ou l'aspect représentable, comme la raison quae vel sub qua, mais elle suppose l'objet principal dont elle est le mode représenté. Elle modifie, en effet, sa terminaison et ne constitue pas son motif, pour autant qu'elle lui coéxiste d'une façon terminale ou du côté du terme, ce qui varie accidentellement la connaissance, tout comme dans la vision la modification du sensible commun vis-à-vis du sensible propre; que, par exemple, le blanc soit vu avec ou sans mouvement, dans telle ou telle position, cela ne varie pas essentiellement la vision, parce que cela ne se tient pas de soi et formellement du côté de l'objet, mais se tient accidentellement du côté de l'objet et ainsi la modification de la terminaison par la présence ou l'absence se comporte-t-elle par rapport à la connaissance<sup>1</sup>."

---

1. Ibid., (I, 725 a 27- b 19), (Voir app. n. 106).

Il s'en suit: "que si des connaissances diffèrent parce que l'une considère la présence comme directement représentée et connue, l'autre non, de telles connaissances pourront différer essentiellement à cause d'un objet divers dans l'être de l'objet représentable mais elles ne différeront pas par la raison d'intuition et d'abstraction seulement, mais par la raison d'objet divers par mode de quiddité et de chose représentée<sup>1</sup>."

La deuxième partie de la conclusion, à savoir que l'intuition et l'abstraction peuvent accidentellement comporter des connaissances spécifiquement diverses, est manifestement vraie: "...parce que parfois l'intuition et l'abstraction peuvent se trouver dans des connaissances distinctes spécifiquement, soit parce qu'elles représentent des objets divers, soit parce qu'elles les représentent sous un medium ou une lumière spécifiante diverse, comme il est évident dans la vision intuitive de Dieu en lui-même et sa connaissance abstraite par la foi, dans la connaissance intuitive de Pierre ou dans la connaissance abstraite du cheval. Du reste cette diversité essentielle n'est pas prise formellement et précisément de la raison même de l'abstraction et de l'intuition, mais d'autres raisons formelles qui spécifient ces connaissances dans le genre de la cognoscibilité. Auxquelles cependant l'intuition et l'abstraction sont adjointes comme des raisons accidentelles subséquentes non constitutives<sup>2</sup>."

---

1. Ibid., (I, 725 b 20-30), (Voir app. n. 107).  
 2. Ibid., (I, 725 b 20-30), (Voir app. n. 108).

Bref, il faut conclure que l'intuition est, non pas une espèce mais un mode accidentel de la connaissance. "Je réponds que l'intuition et l'abstraction sont des modes accidentels qui appartiennent au genre de la connaissance, en tant que modes, non en tant qu'espèces essentielles<sup>1</sup>."

B - L'intuition est un mode intrinsèque de la connaissance.

Mais cette histoire de modes accidentels pose le problème de la réalité de la modification apportée par l'intuition dans la connaissance. En fin de compte, l'intuition est-elle quelque chose de réel ou simplement une dénomination extrinsèque? "Mais vous vous demanderez si cette raison de l'intuition et de l'abstraction, du fait qu'elles ne sont pas par elles-mêmes des différences essentielles de la connaissance, sont cependant des modes intrinsèques dans la connaissance elle-même, de sorte qu'elles la changent réellement; ou si elles sont seulement des dénominations extrinsèques nées de la coexistence physique; ou enfin ce qu'elles sont<sup>2</sup>."

Au dire de Jean de Saint-Thomas, il s'est trouvé certains philosophes pour soutenir que l'intuition n'est qu'une dénomination extrinsèque: "Je réponds que certains ont estimé que l'intuition et l'abstraction consistent seulement dans une dénomination extrinsèque, pour autant que

---

1. Ibid., (I, 731 a 25-29), (Voir app. n. 109).

2. Ibid., (I, 725 b 50 - 726 a 7), (Voir app. n. 110).

l'objet est dit présent ou coéxistant à la connaissance elle-même ou noncoéxistant<sup>1</sup>."

Cette opinion se recommande de deux exemples: celui de la vérité et de la fausseté et celui de la science de vision en Dieu.

Voici pour la vérité et la fausseté: "Et cette opinion peut être favorisée par l'exemple de la vérité et de la fausseté; car la même connaissance est dite tantôt vraie, tantôt fausse par une seule dénomination extrinsèque, que l'objet oui ou non, existe en lui-même. De même donc puisque l'intuition dit la coéxistence physique de l'objet et l'abstraction la nie, la connaissance sera dite intuitive ou abstraactive par la seule dénomination extrinsèque provenant d'une telle coéxistence ou non coéxistence<sup>2</sup>."

L'autre exemple est tiré de la science de vision en Dieu: "Et en Dieu il semble qu'il faut affirmer sans aucun doute, que la même connaissance numériquement qui est de simple intelligence vis-à-vis des possibles est rendue intuitive par une seule dénomination extrinsèque, parce que la chose elle-même passe du possible au futur ou à l'existant, ce qui ne met rien d'autre dans la connaissance divine elle-même qu'une dénomination extrinsèque; de même aussi que la science divine soit d'approbation n'est qu'une dénomination extrinsèque dans la science divine. Saint Thomas met, en effet, la

---

1. Ibid., (I, 726 b 8-13), (Voir app. n. 111).  
 2. Ibid., (I, 726 a 13-25). (Voir app. n. 112).

science de vision sur le même pied que la science d'approbation quant à ceci: elle ajoute quelque chose en dehors du genre connaissance, ...<sup>1</sup>."

D'après ces exemples, il faudrait donc conclure que l'intuition n'est qu'une dénomination extrinsèque et que la présence physique affecte uniquement l'objet sans rien changer dans la connaissance elle-même.

Que pense Jean de Saint-Thomas sur la certitude de cette opinion? Il ne la rejette pas comme absolument fausse, il la considère même <sup>comme</sup> probable, mais il pense que sa contraire est plus probable encore: "Cette opinion est probable. Néanmoins il semble plus probable que l'intuition et l'abstraction soient quelque chose d'intrinsèque dans la connaissance. Et ainsi quand la connaissance créée passe de l'intuition à l'abstraction et de l'abstraction à l'intuition, elle est réellement changée<sup>2</sup>."

Jean de Saint-Thomas fonde sa préférence sur une preuve directe et sur deux preuves indirectes. Ces dernières sont la réfutation des arguments invoqués en faveur de la dénomination extrinsèque.

La preuve directe est constituée par l'attention à la chose existente que comporte l'intuition. L'intuition est quelque chose d'intrinsèque et de réel dans la connais-

---

1. Ibid., (I, 726 a 25-41), (Voir app. n. 113).

2. Ibid., (I, 726 a 42-48), (Voir app. n. 114).

sance. En voici la preuve: "La raison en est que l'intuition comporte la coexistence de la présence physique de l'objet avec la connaissance, non de n'importe laquelle façon, mais avec attention et tendance de la connaissance elle-même terminée à une telle chose comme coexistante et modifiant l'objet. Une terminaison diverse de la connaissance moyennant l'attention à la chose coexistante pose un changement intrinsèque dans la connaissance elle-même; et la connaissance abstractive n'a pas une telle attention et une telle terminaison à la coexistence de la présence<sup>1</sup>." C'est donc par l'attention, par une mise en rapport avec un terme nouveau, la présence physique, que l'acte de connaissance intuitive se trouve intrinséquement changée.

Voilà pour la preuve directe. Mais Jean de Saint-Thomas conforte encore cette conclusion par deux preuves indirectes.

La première rérute l'argument tiré de la similitude entre la connaissance intuitive et la connaissance vraie, en montrant la différence qui sépare ces deux connaissances: "La différence entre la vérité et la fausseté de la connaissance et la raison d'intuition et d'abstraction git en ceci, que la vérité consiste de telle sorte dans la conformité à l'existence ou la non-existence de la chose que même si quelqu'un ne fait pas attention à l'existence ou à la non-existence

---

1. Ibid., (I,726 b 1-14), (Voir app. n. 115).

de la chose, si cependant une fois qu'il profère le jugement, la chose n'existant pas de la façon qu'il le juge, par le fait même et perd la vérité, et la chose existant ainsi, il l'acquiert sans autre changement qui intervienne intrinsèquement dans la connaissance. Mais pour voir d'une façon intuitive, il ne suffit pas, que connaissant quelque chose, celle-ci soit présente en elle-même, mais il faut que le connaissant fasse attention à sa présence comme lui étant coexistante et non comme étant représentée; si une telle attention manque, l'intuition est détruite, bien que la chose soit présente en elle-même, parce qu'elle n'est pas présente en terminant l'attention et la connaissance; comme par exemple Dieu est présent en lui-même à la connaissance que j'ai de lui, et l'âme et ce qui est dans l'âme, sont en eux-mêmes présents, et cependant, je ne les vois pas d'une façon intuitive. Donc une attention diverse avec une telle terminaison de l'objet comme présent et coexistant est une raison intrinsèque dans la connaissance, et cependant elle ne la varie<sup>o</sup> essentiellement parce qu'elle est une modification accidentelle de l'objet lui-même comme la modification du sensible commun par rapport au sensible propre, ce qui ne varie pas essentiellement les connaissances, bien que cela exige une attention et une terminaison diverse. Ainsi la présence comme coexistante modifie l'objet propre et ne distingue pas essentiellement, mais en raison cependant de l'attention diverse elle convient intrinsèquement à l'acte<sup>1</sup>."

---

1. Ibid., (I, 726 b 14-727 a 6), (Voir app. n. 116).

Une fois de plus, Jean de Saint-Thomas affirme donc que l'acte lui-même de la connaissance intuitive est modifié intrinsèquement, par le moyen de l'attention à la présence physique. Mais il lui reste un autre argument à démolir et des plus difficiles. C'est celui emprunté à la science divine essentiellement immuable. Notre auteur s'en tire en faisant appel à l'éminence de la science divine. "A ce qui est objecté au sujet de la connaissance intuitive de Dieu, je réponds que de même que le même acte de volonté de Dieu à cause de son éminence est et nécessaire et libre par sa perfection intrinsèque bien qu'il connote un rapport de raison ou une dénomination extrinsèque par rapport à l'objet, de même aussi la science divine en raison de son éminence est intrinsèquement abstractive et intuitive et d'approbation et en même temps aussi pratique et spéculative, efficace et inefficace par rapport à diverses choses, bien qu'elle connote un certain rapport de raison ou une dénomination extrinsèque par rapport à l'objet. En quoi cependant, elle ne consiste pas formellement, mais sous ce rapport cette science n'est pas dénommée intuitive ou libre. Ce qu'un seul acte a éminemment en Dieu, plusieurs l'ont en nous en raison de leur limitation<sup>1</sup>."

Et ainsi, si on ne peut dire que la connaissance divine est intrinsèquement changée par la connaissance intuitive, parce qu'elle est immuable, on peut cependant affirmer que la

---

1. Ibid., (I, 727 a 7-28), (Voir app. n. 117).

connaissance divine est intrinsèquement et réellement intuitive .

De ces divers arguments, il faut donc conclure que l'intuition est plus probablement une modification intrinsèque, réelle de l'acte lui-même de connaissance.

Mais dans quel sens faut-il entendre ici le mot "intrinsèque"? Est-ce dans le sens "d'essentiel" ou est-ce dans le sens de "réel"? Voici la solution de Jean de Saint-Thomas: "Et quand on dit, que la division d'après les modes intrinsèques est aussi essentielle, je réponds que des modes peuvent être dit intrinsèques, soit parce qu'ils modifient la raison formelle constitutive elle-même et aussi ils sont intrinsèques à la constitution elle-même, ou ils peuvent être dits intrinsèques, parce qu'ils ne dénomment pas extrinsèquement, bien qu'ils ne modifient pas intrinsèquement la constitution. Et la division par les modes du premier genre est essentielle, parce qu'on ne peut faire varier le mode sans faire varier la constitution qui en dépend mais la division par les modes du second genre est une division accidentelle, comme il a été dit<sup>1</sup>."

Par conséquent "intrinsèque" signifie d'une part "réelle" et d'autre part "accidentelle" à la connaissance. Et ainsi l'intuition apporte une modification réelle et accidentelle à la connaissance en général. Elle est un mode réel de la connaissance mais non une espèce de connaissance.

---

1. Ibid., (I,731 b 11-26), (Voir app. n. 118).

### III - L'INTUITION ET CERTAINES CONNAISSANCES PARTICULIÈRES.

Outre de comparer l'intuition avec la connaissance, en général, Jean de Saint-Thomas la compare aussi avec certaines connaissances particulières, à savoir: la connaissance spéculative et pratique, l'abstraction évidemment, et l'expérience.

#### A - L'intuition et la connaissance spéculative et pratique.

La connaissance spéculative est celle qui a pour fin le savoir seulement. La connaissance pratique connaît en vue de diriger une œuvre à faire. Aussi les principes spéculatifs sont dits résolutifs, parce qu'ils envisagent la vérité pour autant qu'elle se résout dans ses principes; et les principes pratiques sont dits compositifs parce qu'ils envisagent la vérité en vue de la poser dans l'existence.<sup>1</sup> Par suite, la connaissance spéculative diffère de la connaissance pratique dans ses principes formels de connaître; elle connaît d'une façon résolutive, tandis que la connaissance pratique connaît d'une façon compositive. En conséquence, la connaissance spéculative et la connaissance pratique po-

---

1. Cf Log. II P., q.1, a.4 (I, 269 a 28 - b 40).

sent une distinction essentielle dans la connaissance. Elles sont donc des modes essentiels de la connaissance, c'est-à-dire des façons de connaître qui affectent intrinsèquement la co-  
gnoscibilité et la connaissance de l'objet.

Comme nous l'avons vu, il n'en est pas de même pour la distinction que posent, dans la connaissance, l'intuition et l'abstraction, parce qu'elles ne comportent une diversité que dans l'application et la coexistence de l'objet: "Je réponds aux exemples en disant que le pratique et le spéculatif diffèrent essentiellement, parce que cette ordination à l'oeuvre externe prend naissance dans les divers principes et moyens de connaître, en quoi consiste la raison de spéculatif, et ne comporte pas seulement une application diverse et une coexistence de l'objet comme l'intuition et l'abstraction, mais des principes formels divers de connaître l'objet par mode de composition et de résolution<sup>1</sup>."

L'intuition est-elle une connaissance pratique ou bien une connaissance spéculative?

Jean de Saint-Thomas oppose certainement la connaissance pratique intellectuelle et l'intuition, parce que la connaissance pratique est une connaissance composée, du moins la connaissance pratique intellectuelle de l'homme: "Et remarquez, que j'ai divisé ici la connaissance simple, c'est-à-dire appartenant seulement à la première opération; nous trai-

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 731 b 27-38), (Voir app. n. 110).

tons, en effet, de la division du terme mental, or le terme regarde la première opération. Par conséquent, dans cette division des connaissances n'est pas incluse aucune connaissance appartenant au discours ou à la composition; car aucune d'elles est un terme ou une simple appréhension. Et de même toute connaissance pratique est écartée et toute connaissance qui dit ordre à la volonté, parce que la volonté n'est pas mue par la simple appréhension du terme, mais par la composition ou le jugement de convenance de la chose, comme nous le disons dans le livre du de Anima. Donc la connaissance, qui est la simple appréhension ou le terme mental se divise d'abord en connaissance intuitive et en connaissance abstraite<sup>1</sup>."

Mais étant concédé qu'il ne peut y avoir d'intuition intellectuelle qui appartienne à la connaissance pratique--par conséquent, il n'y a pas d'intuition artistique d'après Jean de Saint-Thomas--, faut-il conclure la même chose au sujet de l'intuition sensible? Nous croyons que non, car, dans la connaissance sensible, l'appétit est mis en branle par des jugements simples ou instinctifs. C'est le cas en tout cas de l'estimative.

L'estimative meut, en effet, l'appétit; en ce sens elle est une connaissance pratique qui dirige des mouvements de l'animal vers la conquête du bien ou la fuite du mal: "A la confirmation, je réponds d'abord que l'appétit est mu principalement par l'estimative appréhendant la raison de convenance

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 4-25), (Voir app. n.120)

ou de convenance à la nature elle-même, ...<sup>1</sup>."

Or, les jugements de l'estimative sont des jugements simples portant sur des choses présentes, ils sont donc intuitifs: "Done il n'est pas nécessaire de mettre dans l'homme une faculté, l'estimative, qui connaît les choses non-senties à la façon simple des brutes, c'est-à-dire par instinct, et une autre qui connaît ces mêmes objets non-sentis par le discours, mais il suffit une seule faculté, ....<sup>2</sup>." Et l'estimative appréhende ces intentions non-senties en la présence de l'objet: "Pour les espèces non-senties, nous avons l'estimative qui appréhende les choses non-senties, comme l'inimitié et l'amitié, en la présence de l'objet, et la mémoire qui les conserve et les connaît en l'absence de l'objet<sup>3</sup>."

Ainsi, nous avons des intuitions sensibles qui appartiennent à la connaissance pratique ou à une connaissance qui dit relation à l'appétit. Il en est de même, dans les connaissances intellectuelles qui meuvent la volonté par un jugement simple, par exemple, la connaissance angélique. Car, l'obstacle à l'intuition intellectuelle pratique, c'est la composition du jugement de l'homme.

Que dire maintenant de l'intuition et de la connaissance spéculative?

La connaissance spéculative intellectuelle se rencontre

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 250 b 20-25), (Voir app. n. 121).  
 2. Ibid., (III, 245 b 1-8), (Voir app. n. 122).  
 3. Ibid., (III, 243 a 39-44), (Voir app. n. 123).

dans les trois opérations de l'esprit: la simple appréhension, le jugement et le raisonnement.

Or, l'intuition intellectuelle ne peut se réaliser, chez l'homme, que dans la simple appréhension. Et, en outre, la simple appréhension spéculative se divise en connaissance abstraite et en connaissance intuitive.

Ainsi, l'intuition ne réalise qu'une partie de la connaissance spéculative. Toute connaissance spéculative n'est pas une intuition et, même, toute intuition n'est pas nécessairement une connaissance spéculative. Ce sont là deux divisions de la connaissance qui se compénètrent.

#### B - L'intuition et l'abstraction.

De toutes les connaissances comparées à l'intuition, il en est une qui, de toute évidence, a reçu la part du lion, je veux dire l'abstraction. Tout le long de l'article premier de la question vingt-troisième de sa Logique, Jean de Saint-Thomas confronte ces deux connaissances. Quoique moins souvent, il le fait aussi à l'article deuxième de cette même question.

Et si la connaissance spéculative et la connaissance pratique débordaient les cadres de la simple appréhension, l'abstraction, au contraire, se réalise uniquement dans la simple appréhension: "Donc la connaissance qui est simple

appréhension ou terme mental se divise d'abord en connaissance intuitive et en connaissance abstractive<sup>1</sup>." Ainsi, l'abstraction se rapproche davantage de l'intuition.

Avant de déterminer les rapports entre l'intuition et l'abstraction, il importe de connaître les diverses sortes d'abstraction, pour mieux localiser ensuite celle qui s'oppose directement à l'intuition.

a) Les diverses sortes d'abstraction.

Jean de Saint-Thomas parle souvent de l'abstraction et dans des acceptions diverses.

L'abstraction, qui étymologiquement veut dire séparer, mettre à part (ab-trahere), s'emploie surtout en fonction de la connaissance. Et en fonction de l'ordre de connaissance, l'abstraction se dit tantôt de l'acte de connaissance, tantôt de son objet.

1) Abstraction subjective.

Envisagée du côté subjectif, du côté de l'acte de connaissance, l'abstraction s'emploie pour signifier l'acte ou

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c. 3 (I, 10 b 22-25), (Voir app. n. 120).

d'une faculté formellement cognitive ou d'une faculté efficacement cognitive.

1 - Abstraction subjective formellement cognitive.

L'acte de l'intelligence est formellement cognitif. Or, Jean de Saint-Thomas affirme que l'abstraction peut signifier l'acte de l'intelligence: "La troisième opinion, qui est très commune parmi les auteurs, surtout dans l'école de saint Thomas, base l'unité ou la diversité des sciences sur la façon diverse d'abstraire de la matière, en prenant l'abstraction non pour l'acte lui-même de l'intelligence, faisant abstraction une chose d'une autre, ...<sup>1</sup>."

Et cette abstraction du côté de l'acte de connaissance revêt des formes diverses. Nous avons de la sorte, l'abstraction négative et l'abstraction positive. Elles se rapportent davantage à l'acte qu'à l'objet de connaissance parce qu'elles incluent le caractère subjectif de connaissance ou d'ignorance du terme a quo de l'abstraction.

L'abstraction négative ignore ce qu'elle laisse de côté, c'est-à-dire son terme a quo. Et quand, il s'agit de l'abstraction négative totale, ce sont les inférieurs de la nature universelle qui sont ainsi ignorés: "Au sujet de l'abstraction négative il n'y a aucun doute, parce qu'elle

---

1. Log. II P., q.27, a.1 (I,720 b 13-20), (Voir app. n. 124). Voir aussi Log. II P., q.4, a.1 (I,343 b 42-344 a 1).

consiste dans une pure négation ou omission des inférieurs, en prenant la nature comme une<sup>1</sup>."

L'abstraction positive, au contraire, implique la connaissance de la partie laissée de côté. Tandis que l'abstraction négative ne connaît qu'un terme de la séparation, le terme ad quem, l'abstraction positive connaît les deux termes: le terme ad quem et le terme a quo: "Au sujet de l'abstraction positive, en voici la preuve, car elle n'est autre qu'une abstraction faite avec la connaissance positive du terme a quo qui est laissé, et de la nature qui est obtenue par elle<sup>2</sup>."

Ou encore: "L'abstraction positive est celle qui sépare la nature des conditions non simplement en omettant et laissant de côté les individus ou les différences individuelles mais en connaissant ce qu'elle laisse de côté et ce qu'elle prend, et en conséquence, elle connaît la distinction entre l'un et l'autre<sup>3</sup>."

## 2 - L'abstraction subjective efficacement cognitive.

Jean de Saint-Thomas mentionne aussi un autre genre d'abstraction qui, tout en étant pas l'acte d'une faculté formellement cognitive, joue pourtant un rôle dans la connaissance. Cette abstraction se rattache à la connaissance par un lien de causalité efficiente et elle trouve son sujet

---

1. Log. II P., q.3, a.5 (I, 335 a 41-44), (Voir app. n. 125).  
 2. Ibid. (I, 335 a 44-49), (Voir app. n.126),  
 3. Log. II P., q.4, a.1 (I, 347 b 41-48), (Voir app. n. 127).

d'inhésion dans l'intellect agent. En effet, cette faculté qui abstrait sans connaître, c'est l'intellect agent: "l'intellect agent précède toute connaissance<sup>1</sup>."

Car l'intellect agent a pour rôle de former des espèces intelligibles qui font abstraction: des différences individuelles de la chose représentée; en ce sens, il abstrait des espèces: "Les arguments qui pourraient être présentés pour prouver que les espèces abstraites par l'intellect agent...,<sup>2</sup>."

## 2) Abstraction objective.

Envisagée du côté objectif, l'abstraction peut se réaliser à l'intérieur de l'objet de connaissance ou à l'extérieur de cet objet. Car, l'abstraction peut avoir pour effet, d'une part, de constituer l'objet de connaissance ou de faire des coupes à l'intérieur de cet objet et d'autre part, de mettre de côté un élément extrinsèque à l'objet de connaissance, la présence physique.

### 1 - Abstraction objective intrinsèque.

L'abstraction qui opère à l'intérieur de l'objet de connaissance est soit totale soit formelle.

---

1. Ibid., (I,344 a 4-6), (Voir app. n. 128).

2. Ibid., (I,346 b 40-42), (Voir app. n. 129).

L'abstraction totale fournit l'objet de la connaissance universelle, en laissant de côté les individus et les caractères individuelles des choses: "L'abstraction totale est celle par laquelle une chose supérieure fait abstraction d'une chose inférieure et un commun des individus, parce qu'elle se comporte comme un tout vis-à-vis d'un inférieur, les incluant virtuellement et implicitement<sup>1</sup>". Et cette abstraction est la condition de toute science: "Ainsi cette abstraction est la condition commune des sciences qui ne traitent pas des singuliers mais des universaux<sup>2</sup>."

L'abstraction formelle fait des coupes dans ce tout obtenu par l'abstraction totale. Elle forme des objets de diverses immatériaités: "Est appelée formelle l'abstraction par laquelle la forme fait abstraction de la matière, l'acte de la puissance, l'essentiel et le propre de l'étranger et de l'autre<sup>3</sup>."

Et Jean de Saint-Thomas affirme, en parlant de cette abstraction par laquelle on obtient la distinction des sciences, qu'elle se fait à l'intérieur de l'objet: "Mais l'abstraction est prise pour l'abstrahibilité objective, pour autant que dans l'objet il y a un fondement à terminer et à représenter une immatériaité diverse<sup>4</sup>."

---

1. Log. II P., q.5, a.2 (I,358 b 9-14), (Voir app. 130).

2. Log. II P., q.27, a.1 (I,822 b 7-9), (Voir app. 131).

3. Log. II P., q.5, a.2 (I,358 b 6-9), (Voir app. 132).

4. Log. II P., q.27, a.1 (I,822 a 45-64), (Voir app. 133).

## 2 - Abstraction objective extrinsèque.

L'abstraction peut signifier aussi une connaissance qui, à son terme, laisse de côté quelque chose qui est extérieur à l'objet de connaissance, c'est-à-dire l'existence.

Et c'est là l'abstraction que Jean de Saint-Thomas oppose à l'intuition: "La connaissance abstraite est la connaissance d'une chose absente, qui se comprend par opposition à l'intuition<sup>1</sup>."

Cette abstraction, en effet, se termine à son objet, en laissant de côté la présence ou l'existence qui est quelque chose d'extrinsèque à l'objet de connaissance: "la science de vision ou la connaissance intuitive ajoute à la connaissance simple ou abstraite quelque chose qui est en dehors de la connaissance, à savoir l'existence de la chose<sup>2</sup>."

Voilà donc énumérées les diverses sortes d'abstractions d'après Jean de Saint-Thomas. Il nous reste maintenant à étudier leurs rapports avec l'intuition. Peut-on parler d'une intuition abstractive, c'est-à-dire d'une intuition coexistante à une abstraction, dans la philosophie de Jean de Saint-Thomas? Ce sera notre premier problème; le deuxième, sera les rapports de l'intuition et de l'abstraction objective extrinsèque.

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c. 3 (I, 10 b 38-40), (Voir App. n. 134).  
 2. Log. II P., q. 25, a. 1 (I, 724 b 14-18), (Voir app. n. 135).

b) Les rapports entre l'intuition et l'abstraction.

Mettant de côté le cas de l'abstraction objective extrinsèque qui s'oppose certainement à l'intuition, nous nous demanderons si l'intuition peut coexister avec les autres sortes d'abstraction. Par exemple, l'abstraction objective intrinsèque totale peut-elle être intuitive? Tel est le problème de l'abstraction intuitive.

1) Abstraction intuitive.

L'abstraction subjective négative ne s'oppose pas absolument à l'intuition. Cette abstraction, en effet, "peut se réaliser même dans les sens externes qui appréhendent quelque chose en omettant une autre chose, v.g. la couleur dans une pomme, sans sa saveur et dans la couleur elle-même nous pouvons voir de loin qu'il s'agit d'un singulier coloré sans discerner la propre différence de telle couleur<sup>1</sup>."

Or, la connaissance des sens externes est toujours intuitive: "Laquelle division n'embrasse pas seulement la connaissance intellectuelle, mais aussi les sens externes qui sont toujours des connaissances intuitives, ...<sup>2</sup>."

Par conséquent l'abstraction négative peut être

---

1. Phil. nat. I P., q.1, a.3 (II, 31 a 12-18), (Voir app. n. 136).  
 2. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 25-29), (Voir app. n. 137).

intuitive et nous aurions ici un exemple d'une abstraction intuitive<sup>1</sup>.

Passons maintenant à l'abstraction positive dont le cas présente plus de difficulté. Cette abstraction subjective positive s'accompagne d'une abstraction objective soit totale soit fermelle<sup>2</sup>; elle est comme un genre qui se réalise dans deux espèces.

Or l'abstraction totale, nous l'avons vu, laisse de côté le singulier pour s'élever à l'universel; c'est en somme, l'abstraction propre à nos concepts directs. Mais en quittant le singulier, pour ne considérer que l'universel, la connaissance quitte aussi l'existence actuelle qui affecte le singulier. Car le terme ultime de la connaissance, dans l'abstraction totale, c'est la nature, la quiddité affectée d'une existence intentionnelle lui permettant de dire relation à plusieurs singuliers.

Or le terme ultime de l'intuition, c'est l'objet affecté d'une existence physique actuelle, c'est le singulier dans son existence propre qui se comporte toujours comme une partie, non comme un tout, comme un inférieur, non comme un supérieur.

---

1. Il faut ajouter ici l'abstraction directe de l'être, nous donnant le concept d'être. Cette abstraction est une abstraction intellectuelle négative: cf. Phil. nat., I P., q.1, c.3 (II, 31 a 18-33).

2. cf. Phil. nat., I P., q.1, a.3 (II, 31 a 8-9).

C'est pourquoi, nous croyons qu'il est, selon la ligne de pensée de Jean de Saint-Thomas d'affirmer que l'abstraction totale ne peut coexister avec l'intuition. L'abstraction totale n'est pas intuitive.

Notons toutefois, qu'une connaissance intuitive peut avoir son point de départ dans une abstraction totale et défaire, pour ainsi dire, le travail de celle-ci en retournant vers le singulier. C'est le cas de la connaissance réflexe du singulier qui est une connaissance intuitive, mais dont le terme ad quem est à l'opposé de celui de l'abstraction totale.

Et vu que l'abstraction positive formelle suppose l'abstraction totale et évolue dans son orbite, elle ne pourra pas non plus coexister avec l'intuition.

Et puisque l'intellect agent est dit avoir une opération abstractive par une analogie d'attribution fondée sur la causalité efficiente, il s'ensuit que cette abstraction pourra être intuitive si l'abstraction de l'intellect possible est elle-même intuitive.

Bref, il faut conclure que l'expression intuition abstractive peut s'entendre dans le cas d'une abstraction négative mais non dans celui d'une abstraction positive totale ou formelle<sup>1</sup> et, encore moins dans celui d'une abstraction

I. M. Jacques MARITAIN, Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre, Paris, Desclée de Brouwer, 2ième Ed., 1924, p. 343-344, nous avertit qu'il ne donne pas au mot intuition le sens qu'il a dans l'Ecole quand il l'emploie dans l'expression "intuition abstractive": "L'expression 'intuition abstractive' dont nous nous sommes servis pour mieux insister sur cette vérité capitale, n'aurait pas dû tromper leur perspicacité, car elle est suivie d'un 'si j'ose dire' significatif, et le contexte montre à l'évidence en quel sens il faut l'entendre. Il est clair que le mot intuition n'est employé ici ni au sens qu'il a dans le vocabulaire

objective extrinsèque que Jean de Saint-Thomas oppose explicitement à l'intuition.

## 2) L'intuition et l'abstraction objective extrinsèque.

L'intuition et l'abstraction ont ceci de commun qu'ils sont des connaissances simples.

Mais ils diffèrent l'une de l'autre sur plusieurs points que Jean de Saint-Thomas énumère à l'article deuxième de la question vingt-troisième. Ce passage suffit à nous montrer les divers rapports qui existent entre ces deux connaissances. En voici la traduction complète: "Pour expliquer exactement la nature de l'intuition et de l'abstraction, il faut voir les différences qui leur conviennent formellement l'une l'autre. On a coutume d'énumérer quatre différences: La première, du côté de la cause, car l'intuition est produite par la présence de l'objet, l'abstraction par les espèces laissées durant l'absence de l'objet. La deuxième, du côté de l'effet, car l'intuition est plus claire et plus certaine que l'abstraction. La troisième, du côté de l'ordre, car l'intuition est priure à l'abstraction, car toute notre connaissance origine d'un sens externe quelconque moyennant la connaissance intuitive. La quatrième, du côté du sujet, car l'intuition peut se trouver dans toutes les facultés, soit sensibles soit intellectives, l'abstraction ne peut se trouver dans les sens externes. Ces quatre différences

---

gancier, ni au sens propre que lui donne le langage de l'Ecole;....."

supposent la différence principale qui est prise de la chose présentée et qui est expliquée dans les définitions de ses connaissances, à savoir que l'intuition porte sur une chose présente et l'abstraction sur une chose absente. Et à la vérité les trois premières différences ne sont<sup>vs</sup> si intrinsèques, qu'elles ne puissent parfois manquer dans ces connaissances, bien qu'elles se trouvent la plupart du temps en nous. Car il peut être infusé par Dieu une espèce représentant une chose quelconque ou une quiddité d'une façon abstraite, bien plus, la présence de la chose par mode de quiddité avant que la chose soit représentée d'une façon intuitive, et Dieu peut aussi donner une non moindre clarté et certitude à une connaissance abstractive qu'à une connaissance intuitive, tout comme Dieu lui-même connaît non moins clairement les choses possibles que les choses futures. C'est pourquoi les principales différences se réduisent aux deux que voici: du côté de l'objet, l'intuition porte sur la présence de la chose, et du côté du sujet dans lequel de telles connaissances peuvent être réperées, surtout dans les sens externes, où l'on peut se demander si chez eux on peut rencontrer la connaissance abstractive<sup>1</sup>."

Nous ne nous attarderons pas à développer ici chacune de ces différences. D'abord, deux d'entre elles: la présence de la chose et la clarté ont déjà été étudiées; et puis, nous étudierons le sujet de l'intuition dans la deuxième partie de ce travail; il restera l'ordre de priorité de l'intuition que nous pourrions mieux voir quand nous saurons ses limites dans les diverses facultés.

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I,732 a9-b6), (Voir app. n. 138).

Note: C'est sur ces deux principales différences que nous avons basé la division de notre thèse en deux parties: la nature et les limites de l'intuition.

### C - L'intuition et l'expérience.

Qu'est-ce que l'expérience? Jean de Saint-Thomas nous répond: "Il appartient à une telle connaissance que toute notre connaissance se résolve ultimement en elle parce qu'elle a commencé par elle. Il est donc nécessaire, qu'elle n'atteigne pas l'objet dans une image formée par elle, mais immédiatement en lui-même<sup>1</sup>." Ou encore: "l'expérience s'arrête dans la chose elle-même, selon ce qu'elle est en elle-même; car elle est sous l'expérience quand elle est atteinte en elle-même<sup>2</sup>."

La connaissance expérimentale est donc une connaissance ultime qui se termine immédiatement à la chose en elle-même. Et cet immédiatisme exclut même l'espèce expresse<sup>3</sup>.

Pourtant Jean de Saint-Thomas admet une exception en faveur de la connaissance angélique qui demeure expérimentale même avec l'espèce expresse: "Je réponds que l'expérience de l'ange est intellectuelle non sensible ni obtenue par des espèces reçues des objets sensibles. Ainsi il ne pourrait être expérimentalement certain de l'objet, sans avoir une connaissance qui se résolverait immédiatement jusqu'à lui. Mais puisque l'ange est rendu certain par des espèces infusées d'en-haut, il n'a pas l'expérience de la chose quant à la certitude de la con-

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.4 (III, 195 a 14-20), (Voir app.n.139).  
 2. Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 44-47), (Voir app. n. 140).  
 3. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 173 a 5-25).

naissance par la résolution en la chose elle-même, mais quant à la chose présentée qui lui est coéxistante. C'est pourquoi elle est dénommée expérimentale et intuitive.<sup>1</sup>"

Par ce texte, nous voyons donc qu'une connaissance peut être dite expérimentale en ne se terminant pas immédiatement à la chose présente, mais à la condition que cette connaissance soit rendue certaine par une cause infaillible qui supplée à la certitude intrinsèque de l'objet.

Or parce que l'expérience se termine immédiatement à la chose en elle-même, il faut lui attribuer un quatrième caractère: la présence physique de son objet. "Il répugne que l'expérience se fasse auprès d'une chose absente, parce que tant qu'elle est absente, elle a besoin d'une autre intermédiaire, par lequel elle reçoit sa connaissance. Donc, il manque encore quelque chose pour avoir une expérience, parce que l'expérience s'arrête dans la chose elle-même, selon ce qu'elle est en elle-même; car elle est sous l'expérience quand elle est atteinte en elle-même<sup>2</sup>." Ou encore: "Il n'est pas intelligible qu'il soit donné une expérience si ce n'est du présent, car l'absent en tant qu'absent, comment peut-il tomber sous l'expérience?<sup>3</sup>"

Et en raison de cette présence physique de la chose, l'expérience et l'intuition s'identifient en quelque sorte: "La vision doit atteindre les choses en elles-mêmes, et selon ce

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 173 a 35-49), (Voir app. n. 141).  
 2. Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 38-48), (Voir app. n. 142).  
 3. Ibid., (I, 733 b 21-25), (Voir app. n. 143).

qu'elles sont en dehors du voyant; car la vision intuitive se comporte comme la connaissance expérimentale, bien plus elle est elle-même une expérience<sup>1</sup>."

Mais, par ailleurs ces deux connaissances comportent des différences. Car l'expérience est une connaissance ultime qui ne se trouve, par conséquent, que dans les sens externes, tandis que l'intuition peut se rencontrer aussi dans les sens internes et dans l'intelligence.

De plus, l'expérience est une connaissance immédiate qui ne souffre même pas l'espèce expresse. Et l'intuition, nous l'avons vu, peut se faire par l'intermédiaire d'une espèce expresse.

D'où il apparaît que l'intuition déborde les cadres de l'expérience. Toute expérience est une intuition mais toute intuition n'est pas une expérience.

#### C O N C L U S I O N .

De tout ceci, nous pouvons retenir que l'intuition ne divise pas intrinsèquement la connaissance à la façon d'une espèce par rapport à un genre, mais elle vient plutôt s'ajouter, par l'extérieur, à la connaissance, comme un mode réel. L'intuition est un mode de la connaissance la faisant se terminer à la

---

1. Ibid., (I, 733 a 16-21), (Voir app. n. 144).

présence physique de la chose connue. Elle est un mode accidentel qui ne change rien dans la manière de connaître les notes connaissables de la chose. Elle change cependant quelque chose dans le comportement de la connaissance vers l'objet en la faisant se terminer à lui comme existant physiquement.

L'intuition intellectuelle humaine n'influence pas ou ne déclenche pas les mouvements de la volonté, car elle ne se réalise que dans l'acte de la simple appréhension de l'intelligence humaine. Là où les jugements simples existent l'intuition meut aussi l'appétit et ainsi elle a des relations avec l'appétit.

L'intuition-abstractive est, à mon sens, une expression qu'il faut éviter car le plus souvent elle induit en erreur, car seule l'abstraction négative peut coexister (exister simultanément) avec l'intuition.

L'intuition est une expérience mais elle déborde aussi les cadres de l'expérience. De sorte qu'il ne faudrait pas les prendre pour des synonymes.

## DEUXIEME PARTIE .

### LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE INTUITIVE.

La première partie de ce travail a été consacrée à l'étude de la nature de l'intuition, en indiquant son objet: la chose présente: "Notitia intuitiva est notitia rei praesentis" et montrant ses rapports avec les autres connaissances.

Cette deuxième partie traitera du sujet de l'intuition: dans quelles facultés, dans quelles fonctions et dans quels actes de ces facultés se rencontre la connaissance intuitive. Comme l'indique notre titre, nous voulons chercher les limites de la connaissance intuitive.

Nous prendrons comme base de nos développements le passage suivant des Summulae: "Igitur notitia, quae est simplex apprehensio, seu terminus mentalis primo dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam. Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam, sed etiam sensuum externorum, quae semper sunt notitiae intuitivae, et internorum, quae aliquando sunt intuitivae, aliquando abstractivae<sup>1</sup>."

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I,10 b 22-31).

Notre plan est donc tout tracé: nous chercherons les limites de l'intuition dans la connaissance intellectuelle, dans les sens internes et dans les sens externes.

Pour nous conformer à l'ordre de génération de la connaissance humaine, nous commencerons par les sens externes, nous passerons ensuite aux sens internes: sens commun, imagination, estimative (cogitative), mémoire (réminiscence), puis nous finirons par la connaissance intellectuelle de l'âme à l'état d'union, de l'âme séparée et puis de Dieu.

## CHAPITRE TROISIEME

### LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LES SENS EXTERNES

Traitant de la division de la simple appréhension en connaissance abstractive et en connaissance intuitive, Jean de Saint-Thomas affirme que cette division s'étend "aussi aux sens externes qui sont toujours des connaissances intuitives,"---- "sed etiam sensuum externorum quae semper sunt notitiae intuitivae,....<sup>1</sup>."

Le présent chapitre de notre travail a pour but de prouver cette assertion, qui indique les limites de l'intuition dans les sens externes, par les textes de Jean de Saint-Thomas sur le sujet.

Le professeur de Complutum aborde le problème de l'intuition dans les sens externes à deux endroits de son Cours de Philosophie: dans la Logique, à propos de la division des connaissances simples<sup>2</sup> et dans la Philosophie naturelle, en parlant des conditions générales des sens externes<sup>3</sup>. Et il est à remarquer que notre auteur pose le problème de la présence physique de

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I,10 b 28-29).  
2. Log. II P., q.23, a.2 (I,734-735).  
3. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III,170-177).

l'objet--et par suite de l'intuition--en fonction d'une considération générale des sens externes. Au lieu de poser le problème pour chacun des sens externes, pris en particulier, il le pose pour tous les sens externes considérés en général. Et il le pose à propos de leur objet. Aussi, dans notre recherche des limites de l'intuition dans les sens externes, nous nous arrêterons aux sens externes pris en général et nous ne nous avancerons pas jusqu'à une étude particulière de chacun d'eux.

Dans une première section, nous donnerons un exposé sur la faculté, l'opération et l'objet des sens externes; et puis, nous prouverons, dans la deuxième section, que les sens externes connaissent toujours d'une façon intuitive.

## I - LES SENS EXTERNES

Entre autres éléments de la connaissance, nous comptons la faculté, l'opération et l'objet. Dans sa considération générale sur les sens et sur les sens externes<sup>1</sup>, Jean de Saint-Thomas s'en tient précisément à ces trois éléments.

Partant de la faculté, puis passant à l'opération pour

---

1. Phil. nat., IV P., q.4 (III, 101-132).

aborder enfin l'objet nous rejoindrons ainsi la vraie place du problème de l'intuition dans les sens externes. Nous aurons aussi une connaissance suffisante du "sujet" dans lequel nous voulons fixer les limites de l'intuition, je veux dire les sens externes.

#### A - La faculté des sens externes.

Les sens externes sont des facultés organiques passivo-actives ordonnées à se terminer immédiatement à un objet externe. Voilà la définition qui répond aux diverses données de Jean de Saint-Thomas sur les sens externes, en tant que facultés, mais que lui-même n'a pas formulée, du moins à ce que je sache.

Les sens externes sont des facultés, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas seulement des puissances d'être, mais qu'ils sont aussi des puissances d'agir. Car les sens ont des actes ou des opérations: "Il est aussi certain que ces puissances ont une opération ou un acte second, puisque nous nous rendons compte que parfois nous connaissons en acte second et que nous sommes à l'état de veille, ou que parfois nous cessons d'agir soit complètement, comme dans le sommeil, soit de penser à tel objet particulier<sup>1</sup>."

A la différence de l'intellect qui est une faculté incor-

---

1. Phil. nat., IV P., q.4, a.1 (III, 101 b 35-43), (Voir app. n. 145).

ganique, les sens externes et tous les autres sens sont des facultés organiques. C'est dire qu'ils dépendent d'un organe dans leur opération cognitive et aussi dans leur être.

L'organe est un ensemble de tissus corporels servant d'instrument à la faculté qu'elle relève de l'âme.

Jean de Saint-Thomas distingue ordinairement trois parties dans la constitution des organes des sens externes: la partie extérieure, la partie intérieure et les nerfs. Or, la partie principale de l'organe, celle dans laquelle est sub-jectée la faculté, ce sont les nerfs, parce que s'unissant entre eux, ils fournissent le fondement à une faculté unique pour chacun des cinq sens externes<sup>1</sup>.

Les sens externes sont des facultés organiques passivo-actives. Ils sont passifs devant leurs objets et actifs par rapport à l'opération qui en émane. Notre auteur traite ce problème dans l'article premier de la question quatrième de sa quatrième partie de la Philosophie naturelle<sup>2</sup>. Nous donnerons un résumé de la doctrine qui y est contenue et qui est groupée sous trois conclusions.

La première conclusion: l'objet doit être uni à la faculté cognitive et concourir avec elle pour éliciter l'opération et l'acte second.

La connaissance, en effet, se porte vers les objets en les attirant à elle et en s'unissant à eux. Elle n'agit pas sur

---

1. cf. Phil. nat., IV P., q.5, a.1 (III,135 a 1-5; c 17-39; a.3 (III,147 a 6-9); a.4 (III,152 a 7-12).

2. Phil. nat., q.4, a.1 (III,101-111).

les objets, elle ne change rien en eux, comme le ferait une action transitive; elle ne tend pas non plus vers eux par mode d'inclination, à l'instar de l'action immanente de l'appétit ou de la volonté; mais elle s'assimile et s'unit à l'objet à l'intérieur même de la faculté.

Or, on ne peut s'unir et s'assimiler à quelque chose sans que cette chose ne concoure comme extrême de l'union et de l'assimilation.

Donc, l'objet doit concourir à l'acte de connaissance des sens.

La deuxième conclusion: la puissance sensitive est passive devant les espèces qui tiennent la place des objets et par lesquelles elle est actuée tant selon l'existence entitative que selon l'existence intentionnelle mais principalement selon l'existence intentionnelle.

Que le sens puisse être ainsi passif par rapport à l'objet et subir son action, non seulement dans l'ordre entitatif mais aussi dans l'ordre intentionnel, ceci s'explique par la double réception passive dont il est capable: la réception matérielle et la réception immatérielle.

La réception passive matérielle consiste à recevoir une forme de façon à se l'approprier, à la faire sienne de sorte que le sujet qui la possède soit seul à la posséder. L'espèce impressa est ainsi reçue dans les sens lorsqu'on la considère comme un accident inhérent à la faculté sensitive et tiré de sa potentialité.

La réception passive immatérielle consiste à recevoir une forme de façon qu'elle demeure quand même la forme d'une autre chose - non formam alteram tantum sed formam etiam rei alterius.-

La faculté cognitive peut donc être passive dans l'ordre de la connaissance et peut être activée par l'objet. L'objet ne concourt pas à la connaissance à la façon d'un terme seulement mais aussi comme une cause--non terminative tantum sed etiam motive concurrunt--.

Qu'elle soit maintenant de fait passive on en trouve la raison dans ce fait que l'acte de connaissance émane de la faculté comme spécifié et déterminé par tel objet. Or, cet acte ainsi déterminé n'émane pas de la faculté par une causalité qui appartiendrait partiellement à la faculté et partiellement à l'objet. Puisqu'il est un acte vital, c'est la faculté qui est l'entière responsable de son élicitation. Maintenant, pour que la faculté puisse éliciter un acte déterminé, il faut qu'elle soit elle-même déterminée par l'objet.

La faculté est donc passive devant son objet.

Mais, d'autre part, elle est active par rapport à son opération. C'est l'objet de la troisième conclusion: bien que le sens ou la faculté cognitive soit passive dans la réception de l'espèce impressée, soit entitativement et par inhérence soit intentionnellement et par représentation, la faculté actuée et fécondée par l'espèce tenant la place de l'objet élicite cependant activement l'acte de connaissance d'une façon une et indivisible et non pas d'une façon où concourt partiellement et

**l'espèce et la faculté.**

Cette conclusion repose sur le fait que la faculté actée par l'espèce a un acte vital. Le connaissant vit actu quand il connaît actu, car vivre pour le connaissant, c'est connaître. Or, cet acte vital doit être élicité activement et non pas passivement puisque c'est le propre du vivant de se mouvoir. Et se mouvoir, c'est être actif tandis que qu'être mû, c'est être passif.

Et donc la faculté est active par rapport à son opération. Par conséquent, les sens externes méritent bien l'épithète de facultés organiques passivo-actives.

Toutes ces qualifications les sens externes les possèdent en commun avec les autres sens; mais, ils ont un caractère propre qui les distingue des autres sens: ils sont des sens "externes". Que comporte ce mot?

La réponse se trouve dans le passage suivant, où après avoir distingué deux aspects dans la connaissance des sens externes: le premier, la détermination par les espèces impresses et le second, la terminaison aux choses elles-mêmes en tant qu'elles sont à l'extérieur: "et rursus quod cognitio terminetur ad res ipsas prout extra sunt"<sup>1</sup>, "--notre auteur affirme que ce second aspect "ne peut jamais être suppléé, parce qu'il appartient à la raison spécifique de la sensation externe, en

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 172 b 24-25).

tant qu'externe"--"tamen quoad secundum suppleri non potest, quia pertinet ad specificativam rationem sensationis externae quatenus externa est <sup>1</sup>."

Et sans aucun doute "extra" veut dire ici en dehors de la faculté cognitive et s'oppose ainsi à l'existence intentionnelle de la chose dans l'espèce expresse, laquelle rend la chose "intra cognoscentem".

Et il faut noter que les sens externes se terminent immédiatement à cette existence extérieure ou physique de la chose <sup>2</sup> de sorte que leur objet n'est pas une chose déjà connue <sup>3</sup>.

Un autre fondement de distinction entre les sens externes et les sens internes se prend, non plus du côté de l'objet mais du côté du sujet ou de l'organe. Les sens internes ont un organe situé à l'intérieur du corps tandis que les sens externes ont pour le moins une partie de leur organe situé à l'extérieur, à la périphérie du corps.

Et voilà expliquée la définition des sens externes que nous donnions au début de cette section: Les sens externes sont des facultés organiques passivo-actives ordonnées à se terminer immédiatement à un objet externe.

---

1. Ibid., (III,172 b 32-36).

2. Cf. Ibid., (III,172 a 15-17; b 14-17).

3. Cf. Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III,253 a 26-41).

## B - L'opération des sens externes.

A propos de l'opération des sens externes, considérés en général<sup>1</sup>, Jean de Saint-Thomas, aborde deux problèmes: celui de la déception ou de la fausseté et celui de la réflexion.

Une première conclusion se rapporte au problème de la fausseté et énonce que dans le sens externe il n'y a pas formellement de fausseté ni de déception. Et on appelle fausseté formelle celle qui s'oppose à la vérité formelle et par conséquent, n'est autre que la fausseté judicative.

La vérité ou la fausseté judicative s'obtient, en effet, par la composition et la division qui comportent une collation ou une comparaison. Or, le sens externe ne fait qu'appréhender son objet, sans pouvoir le comparer à autre chose. Et c'est pourquoi, la vérité ou la fausseté formelle ne se rencontre pas en eux.

La deuxième conclusion concerne la vérité appréhensive soit par rapport aux sensibles propres soit par rapport aux sensibles communs accidentels: dans le sens externe, il n'y a pas de soi de déception vis-à-vis du sensible propre, non seulement en général et quant à la raison formelle dont il ne peut sortir, mais aussi vis-à-vis d'un objet propre en parti-

---

1. Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III,126-132). Nous résumons ici cet article.

culier, là encore le sens externe ne peut non plus, errer de soi mais seulement par accident. Vis-à-vis du sensible commun ou du sensible accidentel le sens externe peut fort bien se tromper.

Le sens externe ne peut pas se tromper de soi vis-à-vis du sensible propre parce que celui-ci le veut immédiatement et ainsi, il n'y a rien qui peut le cacher. Accidentellement cependant une erreur peut survenir en raison de la mauvaise disposition de l'organe.

Il n'en est pas de même du sensible commun et du sensible accidentel qui peuvent être de soi occasion d'une erreur appréhensive parce qu'ils ne déterminent pas immédiatement le sens externe. Ainsi, il peut arriver que l'objet qui s'interpose les cache en partie en se manifestant.

La troisième et dernière conclusion affirme que le sens externe ne réfléchit pas sur son acte propre ni sur la faculté elle-même.

Mais il faut ici préciser: le sens ne réfléchit aucunement sur lui-même, de façon à se porter sur son acte ou sur lui-même comme vers une chose connue, mais il peut fort bien atteindre son acte dans son exercice.

Que le sens externe ne puisse réfléchir sur son acte comme sur une chose connue, ceci s'explique par la limitation de son objet et par la matérialité de l'organe. L'objet adéquat du sens externe, c'est le sensible externe: le visible, le tactile, etc. Or, la sensation et la faculté sensibles ne

sont pas des sensibles externes. Le sens externe ne peut donc pas les connaître comme des objets. De plus, les sens externes opèrent en dépendance d'un organe corporel. Or rien de corporel ne peut se changer par lui-même mais il requiert le contact d'un autre, parce qu'il agit à la façon d'un être qui a de la quantité et de l'extension. Le contact, en effet, ne se fait pas par une chose sur elle-même mais sur une autre chose, soit par une partie sur l'autre, soit par un tout sur un autre.

Le sens externe peut cependant atteindre son acte dans son exercice, c'est-à-dire en faisant attention à ce qu'il connaît et en se rendant compte de ce qu'il connaît.

#### C - L'objet des sens externes.

Jean de Saint-Thomas étudie l'objet des sens externes, en particulier, en indiquant pour chacun des cinq sens externes son objet propre: la couleur pour la vue<sup>1</sup>, l'odeur pour l'odorat<sup>2</sup>, la saveur pour le goût<sup>3</sup>, le son pour l'ouïe et les qualités tangibles pour le toucher<sup>4</sup>.

Il l'étudie aussi, en général, et sous deux aspects: premièrement, sa division et deuxièmement, sa présence physique.

- 
1. Cf. Phil. nat., IV P., q.7, a.1 (III,198 a 27-28).
  2. Cf. Ibid., a.5 (III,227 b 12-14).
  3. Cf. Ibid., a.6 (III,230 b 4-6).
  4. Cf. Ibid., a.7 (III,234 b 4-24).

Revenant à la deuxième section de ce chapitre où nous aborderons les limites de l'intuition dans les sens externes, l'étude de la présence physique de l'objet des sens externes, nous traiterons seulement ici de la division des sensibles externes.

Notre auteur formule sa doctrine en cinq propositions que nous citerons et dont nous résumerons les preuves<sup>1</sup>.

a) A bon droit, le sensible externe se divise en sensible propre, commun et accidentel.

Le sensible externe se divise ainsi parce que tout ce qui est comparé au sens à titre d'objet lui est comparé ou bien essentiellement (per se) ou bien accidentellement (per accidens). S'il lui est comparé accidentellement, à cause qu'il est un accident de l'objet, il est un sensible accidentel (per accidens). S'il lui est comparé essentiellement ou bien il est adéquat au sens et le meut directement ou bien il ne lui est pas adéquat, mais il est commun à plusieurs sens. Dans le premier cas, nous avons un sensible propre, dans le second, un sensible commun.

b) Le sensible commun et le sensible propre se ressemblent sur un point et diffèrent sur trois autres.

Ils se ressemblent en ceci: l'un et l'autre se rapportent

---

1. Cf. Phil. nat., IV P., q.4, a.2 (III,111-120).

au sens, non pas accidentellement mais essentiellement. Le sensible commun, en effet, appartient à plusieurs sens d'une façon telle qu'il conduit à la possibilité de la connaissance d'une chose quelconque, de sorte que sans lui cette chose ne peut être connue ou bien si elle n'est pas modifiée par lui, qu'elle ne peut être connue de telle ou telle façon v.g. sans la quantité ou la grandeur, une chose ne peut être connue d'une façon corporelle et sensible.

Ils diffèrent premièrement, parce que le sensible commun appartient à plusieurs sens et le sensible propre à un seul. Il n'est pas requis cependant que le sensible commun puisse être connu par tous les sens, il suffit qu'il soit atteint par quelques uns. Par exemple, la figure et l'extension sont des sensibles communs qui sont perçus par la vue et le toucher mais qui ne le sont pas par l'ouïe et l'odorat.

Ils diffèrent deuxièmement parce que le sensible propre appartient directement et essentiellement à la spécification de la sensation, le sensible commun lui appartient comme un mode du sensible propre lui-même bien que sa modification soit requise essentiellement pour avoir la sensation. Les sensibles communs ne distinguent pas un sens d'un autre, mais ils sont nécessaires pour que les objets propres et spécifiques meuvent le sens, parce qu'ils fournissent certaines conditions ou modifications sans lesquelles la transmutation ne peut pas s'exercer corporellement et d'une façon sensible.

Ils diffèrent troisièmement, parce que le sens peut errer

en connaissant le sensible commun mais non pas en connaissant le sensible propre.

- c) Le sensible commun ne cause pas une mutation dans le sens par une espèce distincte de l'espèce du sensible propre, mais il est représenté dans la même espèce comme une condition et une modification du sensible propre. Le sensible accidentel est représenté dans la même espèce comme le sujet qui sustente l'un et l'autre, c'est-à-dire le sensible propre et le sensible commun.

Ceci parce qu'il est impossible qu'une faculté soit actée par autre chose que par son spécifique. Et le spécifique du sens, c'est le sensible propre. Par conséquent, pour que le sensible commun puisse mouvoir un sens quelconque, il faut qu'il meuve, non en raison de lui-même, mais en raison du sensible propre et en revêtant sa raison formelle. Donc, de même que le mode ne peut être séparé de la chose, dont il est le mode, de même le sensible commun, qui modifie le sensible propre, ne peut être représenté à part du sensible propre dont il est le mode, surtout parce que la singularité de l'objet propre dépend de ces modifications. C'est pourquoi, si le sensible propre est représenté, comme singulier, dans une espèce quelconque, là aussi les sensibles communs sont inclus, car cette singularité dépend de leur modification.

- d) Les sensibles communs sont des accidents qui appartiennent à la quantité. Et on en compte cinq principaux, à savoir la figure, le mouvement, le repos, le nombre et la grandeur.

A ceux-ci, se réduisent quelques autres moins importants,

comme le temps, qui appartient au mouvement ou au repos (car, en réalité il est une durée) et le situs et le lieu, qui se réduisent à la grandeur et à la figure (car le situs est la figure extérieure, le lieu est la grandeur ambiante).

- a) Le sensible accidentel est la substance dans laquelle, considérée comme objet, inhérent les sensibles propres et les sensibles communs. Et le sensible accidentel se distingue du sensible essentiel, parce que le sensible accidentel n'appartient à l'objet du sens qu'en tant qu'il est le sujet de l'objet du sens par lequel il est amené subjectivement à la raison d'objet du sens, et ainsi il est atteint véritablement et proprement par le sens, non comme une raison formelle changeant le sens, mais comme un sujet dans lequel accidentellement se trouve une telle raison.

Le sensible accidentel (per accidens), d'une façon générale, peut se dire de ce qui accompagne le sensible essentiel (per se) de telle sorte qu'il n'est pas atteint par le sens ni quant à la substance ni quant à la modification.

Et ainsi, le sensible accidentel inclut non seulement la substance mais aussi tout sensible propre d'un sens donné, comparé à un autre sens, sera pour lui un sensible accidentel, comme par exemple du blanc doux est atteint accidentellement par la vue, en tant qu'il est doux. Mais ceci ne fait pas que le doux soit un sensible accidentel, mais qu'il soit un visible accidentel, car il peut être connu par un autre sens. Pour qu'il soit un sensible accidentel d'une façon absolue et par rapport à tous les sens, il est requis qu'il ne soit perçu essentiellement par aucun sens. Et cela, la substance ou le sujet dans lequel inhère l'objet du sens, peut l'être seul. La substance est connue par le sens, non pas parce qu'elle consti-

tue par elle-même l'objet ou parce qu'elle conduit à l'objet, soit comme spécifiant soit comme modifiant, mais parce qu'elle soutient et reçoit ce qui fournit l'objet de la vue ou d'un autre sens, et ainsi elle est perçue comme unie à l'objet, non comme constituant l'objet ou comme conduisant à l'objet, mais comme soutien de l'objet dans son être. Et même, si un accident était séparé de toute substance, il pourrait mouvoir le sens, pourvu que ce sensible propre ne soit pas privé des sensibles communs qui sont des modifications essentiellement requises à l'exercice de la sensation.

En résumé, nous devons distinguer trois sortes de sensibles: le sensible propre qui spécifie le sens, le sensible commun qui modifie le sensible propre et enfin le sensible accidentel qui sert de sujet au sensible propre et au sensible commun. Les deux premiers (sensible propre et sensible commun) sont connus par le sens tandis que le sensible accidentel n'est pas connu soit par aucun sens (sensible accidentel absolu) soit par tel sens donné (sensible accidentel relatif).

## II - L'INTUITION DANS LES SENS EXTERNES.

Sachant les lignes générales de la psychologie des sens externes, nous pourrions maintenant mieux situer et mieux traiter le problème particulier qui nous intéresse dans ce travail; à

savoir les limites de l'intuition dans les sens externes. L'intuition se situe à trois places dans la psychologie des sens externes: dans l'opération des sens externes, en tant qu'elle est une connaissance simple, dans l'objet des sens externes considéré en général, en tant qu'elle est une connaissance du présent, et enfin, à propos des intermédiaires de ces sens, en tant qu'elle est une connaissance immédiate.

Nous avons montré, en effet, dans notre premier chapitre, que la connaissance intuitive est la connaissance simple d'une chose présente requérant un certain immédiatisme.

Voyons si les sens externes réalisent toutes ces conditions de la connaissance intuitive.

#### A - La connaissance simple des sens externes.

Jean de Saint-Thomas enseigne clairement que les sens externes connaissent les choses d'une façon simple, par une appréhension qui exclut le jugement formel, le raisonnement et même la connaissance réflexe.

A propos de l'acte de la vue, il énonce la proposition suivante: "Ceci étant supposé, il est clair que dans la vue et les autres sens externes, il ne peut y avoir de jugement qui comporte l'assentiment et la comparaison, mais seulement un jugement de discernement qui procède d'une façon simple et non par

composition, c'est-à-dire un jugement imparfait; ....<sup>1</sup>"

Et en nous indiquant la source de sa conclusion, voici comment notre auteur l'explique: "Ceci est tiré de saint Thomas, q.1. de Veritate art. 11., où il refuse le jugement par raisonnement et par composition aux autres sens que la cogitative et ainsi le jugement naturel qu'il attribue aux sens, s'entend seulement du jugement imparfait de discernement. Ce qui se fait avec un certain raisonnement comporte une collation et une comparaison entre les extrêmes ce qui dépasse tout-à-fait la raison spécifique des sens externes qui tendent vers le sensible d'une façon simple seulement, par la présence duquel sensible, ils sont affectés<sup>2</sup>."

Notre auteur suppose encore que les sens externes connaissent d'une façon simple lorsqu'il affirme que dans ces sens, la fausseté formelle ne trouve pas place, non plus que la connaissance réflexe.

On compte deux sortes de vérité ou de fausseté: l'une judiciaire qui consiste dans la conformité ou la non-conformité par mode d'attribution de l'un à l'autre; l'autre appréhensive, qui n'est autre que la conformité de représentation ou de l'appréhension avec la chose représentée<sup>3</sup>.

---

1. *Phil. nat.*, IV P., q.5, a.2 (140 b 6-12), (Voir app. n. 146).  
 2. *Ibid.*, (III, 140 b 18-32), (Voir app. n. 147).  
 3. *Op. Phil. nat.*, IV P., q.4, a.4 (III, 127 a 1-9).

Or dans les sens externes, il n'existe pas formellement de fausseté ni de déception: "In sensu externo non est formaliter falsitas neque deceptio<sup>1</sup>."

Et voici pourquoi: "La raison, c'est parce que la vérité ou la fausseté judicative doit se faire par composition ou division, puisqu'elle a pour objet l'existence ou la non-existence de la chose, qui ne peut être signifiée que par une composition ou une division. Ce jugement de composition est collatif et par conséquent, ne peut se trouver dans le sens externe, qui appréhende simplement l'objet, et qui juge non pas en comparant et en référant une chose à une autre mais en appréhendant par l'action directe de l'objet; par conséquent, il ne réfléchit pas sur son acte, comme nous le dirons<sup>2</sup>."

La connaissance des sens externes est donc une connaissance simple qui, en excluant la composition du jugement et du raisonnement, réalise par ce fait la première condition de la connaissance intuitive.

#### B - La chose physiquement présente dans les sens externes.

L'intuition est essentiellement une connaissance du présent -"notitia rei praesentis". Et comme nous l'avons expliqué, dans notre premier chapitre, ce présent doit s'entendre

---

1. Ibid., (III, 127 a 10-12).

2. Ibid., (III, 127 a 18-32), (Voir app. n. 148).

d'une chose modifiée en elle-même par une existence physique actuelle, présentée intentionnellement à la faculté cognitive et terminant physiquement l'acte de connaissance.

Or la connaissance des sens externes réalise-t-elle cette condition de la présence physique de la chose? Jean de Saint-Thomas nous apporte la réponse à cette question en deux endroits de son Cours de Philosophie: dans sa Logique à propos de la division des concepts<sup>1</sup> et dans sa Philosophie naturelle, en parlant des conditions générales des objets des sens externes.<sup>2</sup>

Et la conclusion de notre auteur affirme non seulement que de fait ou naturellement les sens externes connaissent toujours en la présence physique de leur objet mais qu'il est même divinement impossible de trouver une connaissance abstractive dans les sens externes, c'est-à-dire une connaissance d'une chose absente.

a) La présence physique est naturellement nécessaire dans les sens externes.

Naturellement parlant, "c'est un fait évident qu'une chose absente ne peut pas être vue, parce que les sens externes doivent recevoir l'espèce impressée des objets. Or, si les objets ne sont pas présents aux sens eux-mêmes, ils ne peuvent les

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 734-735)

2. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 170-177)

mouvoir et leur envoyer des espèces. Donc la présence physique de l'objet est requise au moins pour cela<sup>1</sup>."

Jean de Saint-Thomas développe cet argument dans sa Philosophie naturelle: "Naturellement parlant il est assez clair qu'une chose absente ne peut être connue par le sens externe en raison du manque d'espèce impressée qui est naturellement envoyée par l'objet présent et qui dépend de l'objet lui-même dans son devenir et dans sa conservation, comme l'expérience le montre dans les espèces visibles, qui cessent du moment que l'objet est enlevé. Et on peut prouver la même chose au sujet des autres sens par cette raison générale: les espèces ne peuvent disparaître que par un contraire, ou par le défaut de sujet, ou par le manque de cause qui les conserve dans l'existence. Or, l'objet enlevé, il est constant que les espèces ne peuvent durer longtemps. D'autre part, ce fait ne s'explique pas par un contraire de l'espèce, parce que les espèces intentionnelles n'ont pas de contraire. Car les espèces du blanc et du noir, du chaud et du froid, d'une odeur suave et d'une odeur désagréable informent ensemble la faculté puisqu'elles sont senties ensemble; outre qu'il peut, quand l'objet est enlevé, n'y avoir pas de contraire par lequel l'espèce est détruite, et cependant la connaissance cesse par défaut d'espèce. Ces espèces ne peuvent disparaître non plus en raison du défaut de sujet, parce que nous supposons que l'organe et la faculté

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 4-12), (Voir app. n. 149)

dans lesquels elles sont subjectées, et que le milieu par lequel elles passent, demeurent inchangés; et cependant, l'objet enlevé, les espèces disparaissent et la connaissance cesse. C'est donc un signe qu'elles dépendent naturellement de l'objet dans leur devenir et leur conservation<sup>1</sup>."

Cependant, certains faits semblent infirmer la vérité de cette conclusion. Jean de Saint-Thomas en donnent deux avec la solution attendue.

Premier fait: celui du son qui se propage après le choc. "Il n'y a rien contre cette conclusion dans le fait que le son soit entendu même quand le choc et le mouvement des corps ont cessé. De coutume, en effet, il se produit un choc qui est vu de loin et après un bref délai on entend le son, donc ce son est entendu lorsque l'objet, c'est-à-dire le choc, est enlevé<sup>2</sup>."

Voici la réponse à cette difficulté: "Je réponds que, dans le premier cas, le son demeure réel dans l'air, bien qu'il ne le demeure pas dans la collision des corps, par lesquels il est d'abord engendré, et ainsi tant que le son demeure réel dans l'air, l'espèce envoyée par lui peut durer<sup>3</sup>."

Deuxième fait: celui de l'odeur. "Et c'est la même chose pour l'odeur. Car l'exhalation fumeuse étant disparue, on sent l'odeur pendant quelque temps encore, donc les espèces

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 170 b 5-40), (Voir app. n.150).  
 2. Ibid., (III, 170 b 41-46), (Voir app. n. 151).  
 3. Ibid., (III, 171 a 4-10), (Voir app. n. 152).

demeurent en l'absence de l'objet<sup>1.</sup>" Mais Jean de Saint-Thomas réplique: "Dans le second cas, bien que l'exhalation fumeuse cesse de s'évaporer du corps odoriférant, cependant ce qui s'est d'abord évaporé, demeure dans l'air ou dans le corps environnant, pour autant que là demeure réelle l'odeur exhalée, qui continuellement envoie une espèce d'elle-même, et ainsi la chose est sentie lorsqu'elle est présente, c'est-à-dire l'odeur exhalé qui demeure et le son dans le mouvement de l'air, bien que ne persistant pas dans la collision des corps<sup>2.</sup>"

Donc, sans aucun doute, les espèces impresses dépendent naturellement de l'objet dans leur devenir et dans leur conservation.

Jean de Saint-Thomas dit bien "naturellement", car il admet que Dieu puisse intervenir et produire une espèce impressée en l'absence de l'objet. "Bien que le fait d'être mu par les objets et le fait pour les espèces de dépendre effectivement des objets, puisse être suppléé par Dieu qui infuse ou qui produit l'espèce dans les facultés à la place de l'objet, et bien qu'ainsi, quant à la production de l'espèce le sens n'exige pas essentiellement la présence de l'objet,..."<sup>3</sup>"

Si, d'une part, les espèces impresses dépendent naturellement de l'objet, d'autre part, la connaissance des sens externes dépend des espèces impresses. Jean de Saint-Thomas le prouve en recourant à l'expérience et à la raison.

---

1. Ibid., (III, 170 b 46 - 171 a 4), (Voir app. n. 153).  
 2. Ibid., (III, 171 a 10-21), (Voir app. n. 154).  
 3. Ibid., (III, 172 b 25-32), (Voir app. n. 155).

"Dans les sens externes, l'expérience se prend dans le son et dans la vue. Car, il ne suffit pas que le son soit présent dans le sphère de notre oreille, pour qu'il soit aussitôt entendu, puisque le choc se fait dans le lointain et n'est pas perçu immédiatement. Donc, la pure et seule présence de l'objet ne suffit pas pour qu'il soit perçu par le sens, mais il faut que quelque chose soit envoyé par l'objet, et cela nous l'appelons espèce. Dans le cas de la vue, il est constant que l'objet posé dans le rayon de la vue est vu faiblement s'il est distant, et qu'il est mieux vu, s'il est proche. Donc l'objet envoie quelque chose de sa vertu qui est affaiblie par la distance et qui se renforceit par la proximité<sup>1</sup>."

L'argument de raison s'exprime ainsi: "La même vérité s'établit par la raison, parce que la faculté pour autant qu'elle a la vertu d'élucider vitalement l'acte de connaissance, dépend de l'objet en sorte qu'elle élucide l'acte de connaissance de concert avec lui. Et ceci parce que la faculté, par la connaissance, doit être vitalement assimilative, non seulement de cette façon commune par laquelle tout agent vise à s'assimiler l'effet de la façon qu'il le peut, mais de cette façon spéciale, par laquelle elle tend à s'unir et se joindre l'objet et à l'attirer à elle. Dans cette connaissance ou opération l'assimilation ne se fait pas par le fait que la faculté opérante produise une autre faculté semblable à elle-même, mais seulement parce qu'il y a assimilation du côté de

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.2 (III, 181 a 16-33), (Voir app.n.156)

l'objet. C'est dans ce but que la faculté opère et elle ne vise pas, dans cette assimilation, la propagation et la multiplication de soi, mais seulement la manifestation ou l'expression ou l'union actuellement exercée vis-à-vis de l'objet. Or la faculté ne peut faire vitalement par elle-même cette assimilation et cette union ou tendance vers l'objet sans le concours de l'objet lui-même. Et il ne suffit pas de se terminer à l'objet, parce que pour se terminer à l'objet, cette connaissance doit sortir de la faculté comme tendant d'une façon déterminée à cet objet auquel elle se termine si, à la vérité, la connaissance est une détermination de la faculté vers cet objet l'assimilant à lui. Il est donc nécessaire, qu'elle précède non seulement de la faculté, qui est indifférente à plusieurs objets, mais aussi de l'objet afin qu'il se fasse une assimilation avec lui? "... Or la connaissance ne peut provenir de l'objet pour autant qu'il est à l'extérieur de la faculté mais pour autant qu'il est au dedans d'elle et l'active et l'affecte au moyen d'une espèce de lui-même, parce que cet acte ou cette connaissance sort vitalement de la faculté<sup>1</sup>."

Il faut donc conclure que la présence de l'objet est naturellement nécessaire à la connaissance des sens externes, puisque cette connaissance dépend des espèces impresses et que les espèces impresses dépendent naturellement de la présence de l'objet. Par conséquent, les sens externes rempliraient, à ce point de vue, la condition de la présence physique de l'objet,

---

1. Phil. nat., IV P., q. 6, a. 2 (III, 182 a 28-b 19; 27-32), (Voir app. n. 157).

exigée par la connaissance intuitive. Les sens externes auraient donc naturellement une connaissance intuitive.

b) La présence physique est métaphysiquement nécessaire dans les sens externes.

Mais est-il possible que cet ordre naturel soit suspendu par une intervention divine et que les sens externes connaissent un objet qui n'est pas modifié par sa présence physique? Là est toute la difficulté: "Toute la difficulté se pose au sujet de la puissance divine: par elle, quelque chose peut-il être connu en l'absence de l'objet, par une sensation élicitée par des espèces conservées dans le sens mais sans l'objet?<sup>1</sup>."

Certains l'ont cru et ont affirmé que les sens externes pouvaient connaître une chose absente pourvu que Dieu conserve les espèces impresses de cette chose qui se trouverait ainsi représentée comme présente.<sup>2</sup>

Jean de Saint-Thomas soutient néanmoins le contraire "Il faut néanmoins tenir le contraire, à savoir, qu'il est impossible qu'une chose physiquement et réellement absente soit atteinte immédiatement en elle-même par le sens externe<sup>3</sup>."

Et sa preuve est précédée d'une explication de termes

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III,171 a 22-27), (Voir app.n.158).  
 2. Op. Ibid., (III,171 a 28-b 33).  
 3. Ibid., (III,171 b 34-38), (Voir app. n. 159).

en vue d'éviter toute équivoque: "Donc pour empêcher toute équivoque, quand nous disons que la présence physique de l'objet est requise, nous parlons dans le sens formel, c'est-à-dire de ce qui proprement et immédiatement remplit le rôle d'objet, de sorte qu'il demeure qu'à la place d'un objet on peut substituer autre chose sur lequel le sens se porterait et sur lequel le jugement intérieur se tromperait le pensant autre, mais il demeure que le sens externe porte directement sur cette chose externe qu'on s'est substituée. De même, parfois, par la véhémence de l'imagination quelqu'un peut se tromper et se leurrer, croyant voir vraiment ou sentir extérieurement une chose. Mais alors il ne voit ni ne sent extérieurement, mais il s'imagine voir ou sentir. Nous parlons, donc, d'un cas où le sens extérieur élicite vraiment et proprement un acte; et nous disons à ce sujet, qu'il est exigé essentiellement que l'objet extérieur, sur lequel il porte, soit physiquement présent, auquel un tel acte se termine immédiatement et qu'il ne suffit pas que l'espèce soit dans le sens et représente quelque chose comme présent, mais il est requis que l'objet lui-même soit présent, afin de terminer l'acte<sup>1</sup>."

Donc, il s'agit de l'objet qui cause un acte du sens externe, non de l'imagination; et il s'agit de la présence physique, non intentionnelle, de cet objet.

A l'appui de sa conclusion, Jean de Saint-Thomas invoque d'abord l'autorité de saint Thomas d'Aquin, "qui distingue fréquemment l'objet des sens externes de celui des sens internes

---

1. Ibid., (III, 171 b 43 - 172 a 21), (Voir app. n. 160).

en disant que ceux-là portent sur du présent, et que ceux-ci portent aussi sur de l'absent, ...<sup>1.</sup>" Et puis, "en expliquant quel est ce présent saint Thomas dit que c'est un présent qui existe en dehors du connaissant, donc il pense que d'après la propre raison spécifique des sens externes, l'objet doit être présent d'une présence extérieure et physique, et non seulement d'une présence représentative<sup>2.</sup>"

Ensuite, il passe à l'argument de raison. Celui-ci se compose du principe de solution ou du fondement et de la preuve de sa réalisation dans les sens externes.

#### Le principe de solution.

"La raison et le fondement se réduisent à ceci: les sens externes de leur nature sont les plus infimes des sens dans l'ordre de la connaissance et sont en continuité immédiate avec les choses elles-mêmes, desquelles ils reçoivent les espèces et ils sont les plus matérielles des facultés cognitives. Par conséquent, parce que toute notre connaissance tire d'eux son origine et se résout en eux, il faut que les sens externes soient mus par les objets, recevant d'eux les espèces, et qu'ensuite leur connaissance se termine aux choses elles-mêmes pour autant qu'elles sont à l'extérieur. Et bien que le premier fait, à savoir celui d'être mu par les objets et le fait, pour les espèces de dépendre effectivement des objets, puisse

---

1. Ibid., (III,172 a 22-26), (Voir app. n. 161).  
 2. Ibid., (III,172 a 30-37), (Voir app. n. 162).

être suppléé par Dieu qui infuse ou qui produit l'espèce dans les facultés à la place de l'objet, et bien qu'ainsi, quant à la production de l'espèce le sens n'exige pas essentiellement la présence de l'objet, toutefois quant au second fait, il ne peut être suppléé, parce qu'il appartient à la raison spécifique des sens externes en tant qu'ils sont externes<sup>1</sup>."

La preuve elle-même, apportée par notre auteur, comprend deux arguments, tirés de la double condition des sens externes. Car la connaissance des sens externes est une connaissance expérimentale et les sens externes ne peuvent réfléchir.

Les sens externes "doivent, en effet, avoir une connaissance expérimentale, et quelques-uns parmi eux comme le goût et le toucher, exigent un contact réel et ils ne peuvent voir l'objet par réflexion sur eux-mêmes ni sur autre puissance intérieure ou extérieure par laquelle ils seraient mus, parce qu'ils sont des facultés ultimes parmi toutes les puissances cognitives. Donc, ils doivent atteindre immédiatement l'objet en lui-même<sup>2</sup>."

#### 1) La connaissance expérimentale des sens externes.

"Qu'il y ait une connaissance expérimentale dans le sens externe, ceci est évident, parce que c'est quand nous la touchons avec le sens externe, que nous expérimentons surtout une chose. Puisque l'expérience est ce en quoi se résout ultimement notre

---

1. Ibid., (III, 172 b 13-36), (Voir app. n. 163).

2. Ibid., (III, 172 b 38-173 a 1), (Voir app. n. 164).

connaissance, et ce par quoi, comme par induction, elle s'introduit en nous, une telle connaissance ne peut se résoudre que dans l'objet lui-même, comme il est réellement en lui-même, parce que si elle se résolvait dans quelque chose d'autre que la chose elle-même comme dans une image ou espèce expresse ou un intermédiaire quelconque, il resterait encore à comparer cette espèce expresse ou cet intermédiaire avec la chose elle-même ou l'objet à qui il appartient afin de voir si il est vrai ou non. Par conséquent, il resterait toujours la même difficulté de comparer cet intermédiaire avec l'objet qu'il représente. C'est pourquoi, il fût nécessaire pour avoir une certitude et une évidence expérimentale d'en arriver à une connaissance, qui, de sa propre nature, tendrait aux choses en elles-mêmes, et cette connaissance, c'est celle du sens externe, et par conséquent, en raison de sa propre nature de connaissance ultime et expérimentale, elle exige que l'objet soit présent, et aucunement absent<sup>1</sup>."

Bien plus, certains sens externes requièrent même un contact physique avec la chose, tels le toucher et le goût; et il s'ensuit évidemment qu'ils requièrent essentiellement la présence physique de l'objet. "Ensuite dans les sens qui requièrent un contact physique pour connaître, comme le goût et le toucher, il est manifeste que la présence physique est essentiellement requise. Le contact, en effet, requiert essentiellement la présence des choses qui se touchent, parce qu'il ne

---

1. Ibid., (III, 173 a 2-30), (Voir app. n. 165). Voir aussi Leg. II P., q. 23, a. 2 (I, 734 b 35-47).

peut se faire entre des choses distantes; donc beaucoup moins entre des choses absentes, parce que tout absent réel est un distant. Que si quelqu'un touche non la chose elle-même, mais quelque chose qui le remplace, on ne dit pas alors qu'il touche cette chose, mais ce qui est présenté à sa place, par exemple, celui qui a la langue infectée par une humeur amère, goûte plutôt cette humeur que la saveur de la chose qui lui semble amère, et par conséquent, l'amertume qu'il sent est présente<sup>1</sup>."

Un autre argument, apporté par Jean de Saint-Thomas pour montrer la connaissance des sens externes doit se terminer immédiatement à une chose présente, c'est l'absence d'espèce expresse dans ces sens: "Ceci se prouve encore a priori, parce que la connaissance des sens externes doit nécessairement se terminer à un objet, non pas représenté à l'intérieur mais posé à l'extérieur. Or ce qui est posé en dehors de celui qui voit a une existence physique ou, s'il n'existe pas, par le fait même le sens manquera d'objet qui le termine, et par conséquent il n'aura pas d'objet sur lequel il se portera, ce qui est une contradiction. La mineure de l'argument se prouve en montrant que les sens externes ne produisent pas d'espèce expresse, qui permette à la connaissance de s'achever en elle comme dans un terme intrinsèque, comme il l'a été prouvé plus au long dans le livre du de Anima. Ceci, parce que les choses qui sont connues, sont sensibles en acte ultime en dehors du sens, par exemple, la couleur devient ultimement visible par la lumière, donc il n'y a aucun besoin d'une espèce expresse pour que l'objet

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I,734 b 13-33), (Voir app. n. 106).

soit rendu en elle sensible en acte ultime. Et en outre, les sens externes n'ont pas de mémoire pour se souvenir des choses absentes, comme les sens internes; donc, il n'y a en eux aucune raison pour produire une espèce expresse ou un verbe. C'est donc sur ce principe qu'est fondée radicalement l'impossibilité de connaître une chose absente par le sens externe, afin qu'il ne manque pas d'objet à son terme, étant supposé qu'il ne forme pas d'espèce, dans laquelle la connaissance se termine. Que si l'objet existe dans autre chose, comme dans une image ou dans un effet, il n'est pas vu immédiatement, mais comme contenu dans l'image, et c'est l'image elle-même qui est vue<sup>1</sup>."

En raison donc, de leur connaissance qui doit être et qui est expérimentale, les sens externes connaissent toujours un objet physiquement présent et il leur est métaphysiquement impossible de connaître immédiatement un objet absent.

b) L'absence de réflexion dans les sens externes.

Une autre preuve par laquelle Jean de Saint-Thomas établit la nécessité pour les sens externes de se terminer immédiatement à un objet, c'est leur incapacité de réfléchir soit sur leur acte propre, soit sur l'acte des autres facultés.: "et ils ne peuvent voir l'objet par réflexion sur eux-mêmes ni sur une autre puissance intérieure ou extérieure par laquelle ils se-

---

1. Ibid., (I, 734 b 47-735 a 36), (Voir app. n. 137).

raient mus, parce qu'ils sont des facultés ultimes parmi toutes les puissances cognitives. Donc, ils doivent atteindre l'objet immédiatement en lui-même<sup>1</sup>."

"Que le sens externe ne puisse pas réfléchir sur lui-même comme sur une chose connue, cela se déduit tant de la limitation de l'objet du sens, que de la matérialité de la faculté elle-même et de l'organe dans lequel elle est<sup>2</sup>."

Nous avons résumé plus haut<sup>3</sup> la preuve de notre auteur en faveur de cette conclusion.

Si les sens externes ne peuvent pas non plus réfléchir sur les actes des autres facultés, ils le doivent à leur caractère de facultés ultimes. Cette réflexion imparfaite d'une faculté sur l'acte d'une autre faculté se fait par la faculté supérieure et postérieure sur la faculté inférieure et antérieure. Or, les sens externes sont des facultés infimes et antérieures; ils sont au plus bas degré de l'échelle de perfection des diverses connaissances et c'est par eux qu'originent toutes nos autres connaissances. Vu l'absence de sens antérieurs à eux-mêmes dont ils pourraient connaître les actes, les sens externes ne possèdent pas de réflexion imparfaite. Leur connaissance doit nécessairement se terminer immédiatement aux objets extérieurs eux-mêmes. Par conséquent, les sens externes se terminent nécessairement à une chose présente.

---

1. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III,172 b 38-173 a 1), (Voir app. n. 164).

2. Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III,128 b 27-32), (Voir app.n.168).

3. Voir p. 122.

Se terminant à un objet physiquement présent, la connaissance des sens externes est une connaissance intuitive; se terminant immédiatement à un objet physiquement présent, la connaissance des sens externes est une connaissance métaphysiquement intuitive.

Avant de passer à l'étude explicite de l'"immédiatisme" dans les sens externes, examinons deux difficultés rapportées par Jean de Saint-Thomas contre la présence physique de l'objet des sens externes, dans sa Logique<sup>1</sup>.

Voici la première difficulté: "Le gentil ou l'hérétique qui ne croit pas que le Christ est présent dans l'Eucharistie après la consécration, continue de la même manière à voir le pain et à le juger comme avant la consécration et il a la même certitude de la présence du pain qu'avant, par le moyen des accidents. Mais avant la consécration, il y avait une connaissance intuitive non seulement des accidents mais aussi du pain par les accidents; donc cette connaissance portant sur un tel objet demeure intuitive comme auparavant. Car si elle était abstraitive, elle serait une autre connaissance ou un autre jugement, et pourtant le pain est absent, donc on peut avoir l'intuition d'une chose absente<sup>2</sup>".

Jean de Saint-Thomas répond en distinguant l'objet propre de chacune des deux connaissances par lesquelles quelqu'un connaît le pain consacré. Et il soutient que la connaissance

---

1. Log., II P., q.23, a.2 (I, 738 a 41-739 a 7).

2. Ibid., (I, 738 a 41-b 11), (Voir app. n. 169).

des sens externes demeure intuitive même après la consécration et que son objet, les accidents de la substance du pain, est physiquement présent. Donc là encore, les sens externes ont une connaissance intuitive qui se termine à un objet modifié par sa présence physique. "Je réponds qu'il y a en nous une double connaissance par rapport au pain consacré: celle de l'œil extérieur par rapport à l'objet qu'il voit, celle du jugement que l'intellect porte sur la substance de la chose vue. La première connaissance demeure intuitive comme auparavant, tant dans celui qui croit que dans celui qui ne croit pas au mystère de l'Eucharistie, parce qu'elle demeure inchangée vis-à-vis de son objet primaire et essentiel qui est le coloré. Par rapport au sensible accidentel, qui est la substance, cette vision ne demeure pas, car le sens n'est pas changé par le sensible accidentel, comme le dit le Philosophe dans le 2. de Anima, texte 65. et que l'on peut voir saint Thomas lect. 13. Et par conséquent il appartient seulement, au sens externe en tant qu'externe, d'atteindre d'une façon intuitive le coloré selon l'apparence externe; ce qui est à l'intérieur, ou la substance elle-même de la chose, puisque cela est vu accidentellement (per accidentem) il est aussi atteint par intuition par le sens d'une façon accidentelle. Donc (s'il est enlevé, il ne demeure plus vu accidentellement, mais par ce fait, la vision extérieure elle-même ne varie pas intrinsèquement, car ce qui est accidentel ne varie pas intrinsèquement la connaissance<sup>1</sup>."

La deuxième difficulté vient des apparitions et de la

---

1. Ibid., (I 738 b 40 -739 a 24), (Voir app. n. 170).

toute-puissance de l'efficace divin. Nous avons déjà résolu celle qui vient de l'efficace divin<sup>1</sup>; nous n'y reviendrons pas.

Au sujet des apparitions, la difficulté se formule ainsi: "Souvent certaines apparitions sont vues dans certains corps, sans qu'il y ait eu de changement en eux, mais dans le sens de celui qui voit, par exemple, quand apparaît la forme d'un enfant ou d'une chair dans l'Eucharistie, comme l'enseigne saint Thomas 3. p.q. 76. art. 8. Et quand le Christ fut vu dans une effigie par ses disciples, comme il l'enseigne au même endroit q.54. art. 2. et q. 55. art. 4, ce qui se fait par la production d'une similitude dans l'oeil, de la même manière que dans le cas d'une production naturelle de celle-ci, comme il l'enseigne dans 4. dist. 10. q.1. art. 4. quaestium 2. Bien<sup>qu'</sup> il se fait de la même manière certains prodiges par l'opération des démons quand les espèces touchent les organes des sens externes et les choses sont vues comme si elles étaient présentes à l'extérieur, comme l'enseigne saint Thomas in 2. dist. 8. q.1. art.5. ad 4<sup>2</sup>."

Avant de donner sa réponse au problème, Jean de Saint-Thomas distingue deux cas possibles d'apparitions: celles qui se produisent dans la vision sensitive et celles qui affectent l'imagination: "A propos de la deuxième preuve, on doit dire que ces apparitions externes peuvent se faire de deux façons seulement ou par un acte de vision externe ou par un ac-

---

1. Voir p. 150.

2. Ibid., (I, 740 a 19-38), (Voir app. n. 171).

te de l'imagination qui pense ou estime voir quelque chose d'externe, parce que les espèces existant à l'intérieur descendent près des organes des sens soit du sens commun soit des sens externes et parce qu'elle est mue par ces espèces, l'imagination s' imagine voir par une vision externe, du fait qu'elle est mue par la vue elle-même, c'est-à-dire par les espèces descendant près de la vue<sup>1</sup>."

Et voici maintenant la réponse à l'une et l'autre partie de l'alternative: "Si elle se fait de la première façon, il y a toujours un certain changement dans le milieu ou dans un corps extrinsèque, soit que l'air s'épaississe et qu'une couleur apparaisse, soit aussi, par exemple, par la fumée, où les arbres semblent être des serpents ou des vignes ou quelque chose de semblable. Et il ne répugne pas qu'il se fasse certaines apparitions de cette façon dans l'Eucharistie ou dans le corps du Christ, parce que le changement se fait non pas dans le corps lui-même mais dans le milieu environnant et parce que l'oeil ne voit pas quelque chose sans une chose visible extérieure ou apparente ou vraie. Et la même chose arrive, chaque fois que par la réfraction des espèces les choses visibles semblent se multiplier. Dans la seconde façon la vision ne parvient pas de l'oeil lui-même, mais l'imagination est trompée et est mue estimant voir ce qu'elle ne voit pas, comme c'est le cas, par exemple, dans les gens en état d'ivresse chez qui les espèces se doublent dans l'imagination en raison de la trop grande commotion des esprits, et les démons utilisent l'imagination de cette

---

1. Ibid., (I, 740 b 23-35), (Voir app. n. 172).

façon pour tromper et décevoir. Mais parce que ceci se fait par la descente des espèces, qui sont dans les esprits de l'imagination jusqu'aux organes extérieurs, de sorte que l'imagination semble être mise en mouvement par ces organes. Saint Thomas dit que ces espèces touchent les organes du sens extérieur, c'est-à-dire que descendant de la tête jusqu'aux sens ~~elles~~ elles sont de nouveau lancées vers l'imagination et ainsi il semble que l'on voie quelque chose<sup>1</sup>."

Donc, dans le premier cas où seul il y a vraiment un acte du sens externe, nous avons un objet physiquement présent mais présenté d'une façon différente selon l'influence du milieu. Dans le deuxième cas, le problème de la présence physique ne se pose<sup>pas</sup> du point de vue des sens externes car, il n'y a <sup>pas</sup> d'acte de sens externes mais seulement de l'imagination.

La preuve étant faite et les difficultés étant résolues, nous pouvons maintenant conclure en toute certitude, que les sens externes se terminent toujours à un objet physiquement présent. Il est même métaphysiquement impossible qu'il en soit autrement. Ainsi, ils remplissent donc la seconde exigence de la connaissance intuitive<sup>2</sup>.

---

1. Ibid., (I, 740 b 36 - 741 a 23), (Voir app. n. 173).

2. Dans les sens externes, et dans tous les autres sens, ne se pose pas le problème de la connaissance in actu signato de la présence physique de l'objet connu. Car, l'existence est une réalité qui dépasse l'objet adéquat des sens et qui ne peut être connue que par l'intelligence seule puisqu'elle est un intelligible.

C - L'"immédiatisme" dans les sens externes.

Connaissance simple d'une chose présente, l'intuition est aussi une connaissance immédiate. Et cet "immédiatisme" exclut le raisonnement, le jugement compositif, parfois l'espèce expresse, et enfin le signe instrumental.

Nous savons déjà que le raisonnement et le jugement compositif ne trouvent pas place dans la connaissance des sens car ceux-ci ont une connaissance simple<sup>1</sup>.

Avons-nous à envisager le cas de l'espèce expresse? Nullement, car les sens externes ne connaissent pas par le moyen d'une espèce expresse, car, d'une part, leur objet est toujours présent et, d'autre part, il est ultimement sensible en acte<sup>2</sup>.

La seule difficulté dans l'"immédiatisme" de la connaissance des sens externes vient de la connaissance d'une chose par un miroir ou par un signe instrumental. Jean de Saint-Thomas l'aborde ex professo dans sa Philosophie naturelle<sup>3</sup> et dans sa Logique<sup>4</sup>.

---

1. Voir P.139.

2. Cf. Log. II P., q.23, a.2 (I, 735 a 9-21); Phil. nat., IV P., q.6, a.4 (III, 192-198).

3. Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 174 b 13 - 177 a 47).

4. Log., II P., q.23, a.2 (I, 738-740).

Pour confirmer un premier argument sur la possibilité d'une connaissance intuitive sans la présence physique de l'objet, Jean de Saint-Thomas rapporte la difficulté suivante: "La preuve est confirmée parce que dans le miroir on a une connaissance intuitive de la chose elle-même qui y est représentée, si, à la vérité, cette connaissance se fait par des espèces envoyées par l'objet et réfléchies par le miroir jusqu'à l'œil. Or, la connaissance qui se fait par des espèces conservées et envoyées par l'objet lui-même, est une connaissance intuitive. Et cependant dans le miroir on n'a pas la présence physique de l'homme, v.g. parce qu'il peut être non en face mais en arrière de celui qui voit, quand il est vu dans le miroir<sup>1</sup>."

Que va répondre Jean de Saint-Thomas? Le voici: "A la confirmation, je réponds que dans le miroir ce n'est pas la chose elle-même qui est vue d'une façon intuitive, mais son image qui est formée par la réfraction des espèces et de la lumière dans le miroir, et que cette image est produite, c'est ce qu'enseigne saint Thomas dans 4. dist. 10. q. 1. art. 3. quaestione. 3 et 3. p. q. 76. art. 3 et 3. Météorolog. lect. 6, dans une certaine digression sur les couleurs de l'arc-en-ciel 4.q.ad. 2. C'est pourquoi cette image est engendrée et apparaît, dans le miroir, en raison de la lumière et des espèces qui sont apportées avec la lumière elle-même, tout comme dans le nuage opposé au soleil apparaissent les couleurs de l'arc-en-ciel. Et ce que voit l'œil dans le miroir, c'est cette image qui y

---

1. Ibid., (I, 738 a 12-23), (Voir app. n. 174).

est formée et qu'il voit vraiment d'une façon intuitive; la chose connue par le miroir, il la voit seulement pour autant qu'elle est contenue dans l'image elle-même du miroir. On dit qu'il voit par les espèces envoyées par l'objet et réfractées, non pas parce qu'il voit formellement et immédiatement par les espèces en tant qu'envoyées par l'objet, mais par les espèces de l'image elle-même formées dans le miroir par les espèces qui viennent de l'objet et ces autres prennent naissance par la réfraction<sup>1</sup>."

Le "médiatisme" du miroir limite donc la connaissance intuitive des sens externes à la seule image de la chose. Par conséquent, point d'intuition de la chose elle-même<sup>2</sup>. Il y a intuition du signe mais non du signifié.

Avant de conclure ce chapitre, résumons nos conclusions dans les trois propositions suivantes:

Première proposition: Tout acte élicité par les sens externes connaît toujours, de nécessité absolue et métaphysique, par intuition un objet quelconque. Car, il y a toujours un objet présent physiquement et immédiatement qui termine chaque sensation des sens externes.

---

1. Ibid., (I, 739 b 8-36), (Voir app. n. 175).

2. Cette conclusion peut se transposer dans le cas des sens internes et de l'intelligence. Chaque fois, qu'une chose est connue par un miroir ou par un autre signe instrumental, l'intuition s'arrête à l'image ou au signe et la chose ou le signifié est connu d'une façon abstractive.

Deuxième proposition: Dans le cas de la connaissance d'une chose par un signe instrumental ou par un miroir, le signe ou l'image du miroir est cet objet que les sens externes connaissent d'une façon intuitive; le signifié n'est pas alors terme d'intuition.

Troisième proposition: Dans les autres cas, l'objet connu d'une façon intuitive est la chose elle-même que les sens externes atteignent dans leurs qualités sensibles.

#### D - Application aux trois sensibles externes.

Ces conclusions s'appliquent-elles seulement au cas des sensibles propres ou s'étendent-elles aussi à celui des sensibles communs et des sensibles accidentels?

Nous avons, en effet, distingué trois sortes de sensibles externes: les sensibles propres, les sensibles communs et les sensibles accidentels.

Et il est évident que l'intuition des sens externes se réalise principalement dans la connaissance des sensibles propres externes car ceux-ci appartiennent essentiellement à ces sens à titre d'objets spécificateurs et sont de plus connus immédiatement de sorte que tous les autres sensibles sont atteints par eux.

Or, l'intuition des sens externes se limite-t-elle à la connaissance des sensibles propres? Les sensibles communs et les sensibles accidentels sont-ils connus eux aussi par intuition?

En premier lieu, réglons le cas des sensibles communs. A leur sujet, une remarque préliminaire s'impose, car tous les sens externes ne connaissent pas tous les sensibles communs. Deux sens externes seulement connaissent tous les sensibles communs, à savoir le toucher et la vue. Trois sensibles communs seulement sont connus par tous les sens externes: ce sont le nombre, le mouvement, le repos. La grandeur et la figure sont connues par la vue et le toucher seulement. "Car la grandeur, de même que la figure, ne sont perçues que par la vue et le toucher. Le nombre lui, l'est non seulement par ces deux sens mais encore par l'ouïe et les autres sens, et nous connaissons le mouvement et le repos par la vue, le toucher et l'ouïe<sup>1</sup>."

Donc, une première restriction s'impose ici: si les sensibles communs sont connus d'une façon intuitive, ils ne le sont pas par tous les sens externes.

Mais voyons s'ils sont connus d'une façon intuitive.

Les sensibles communs sont des modifications des sensibles propres. Or le mode n'existe pas séparé de la chose qu'il modifie. Par conséquent, les sensibles communs ne peuvent être représentés à part des sensibles propres. Ils sont connus avec les sensibles propres: "C'est pourquoi, de même que la modification ou le mode ne peut être séparé de la chose dont elle est le mode, de même le sensible commun qui modifie le sensible propre, ne peut être représenté à part du sensible propre dont

---

1. Phil. nat., IV P., q.4, a.2 (III,114 b 1-7), (Voir app. n. 176).

il est le mode, surtout parce que la singularité du sensible propre dépend de ces modifications. C'est pourquoi si le sensible propre est représenté comme singulier dans une espèce quelconque, déjà les sensibles communs y sont inclus, car cette singularité dépend de leur modification<sup>1</sup>."

Or, les sensibles propres sont connus d'une façon intuitive par les sens externes, dans les limites des trois propositions que nous avons énoncées plus haut<sup>2</sup>.

Par conséquent, les sensibles communs, étant connus avec les sensibles propres, sont eux aussi connus d'une façon intuitive et dans les mêmes limites que les sensibles propres, de sorte que les trois propositions susdites valent aussi pour eux.

Quant aux sensibles accidentels, nous ne pouvons pas toujours affirmer qu'ils sont connus avec les sensibles essentiels soit propres soit communs. Ainsi il peut arriver que nous ayons une connaissance intuitive des sensibles propres sans avoir une connaissance intuitive des sensibles accidentels. En voici un exemple, dans la connaissance du pain consacré, dans le sacrement de l'Eucharistie. Les sens externes ont une connaissance intuitive des sensibles propres de ce pain mais ils n'ont pas une connaissance intuitive du sensible accidentel, qu'est la

---

1. Ibid., (III, 114 a 10-23), (Voir app. n. 177).

2. Voir p. 163.

substance du pain, puisque celle-ci a été changée au corps du Christ: "La première connaissance demeure intuitive comme auparavant, tant dans celui qui croit que dans celui qui ne croit pas le mystère de l'Eucharistie, parce qu'elle demeure inchangée vis-à-vis de son objet primaire et essentiel qui est le coloré. Mais par rapport au sensible accidentel qui est la substance, cette vision ne demeure pas parce que le sens n'est pas mû par le sensible accidentel,....<sup>1</sup>."

De plus, à vrai dire, les sensibles accidentels ne sont pas objets de connaissance pour les facultés auxquelles ils sont accidentellement rapportés. Ils sont connus par un autre sens ou par l'intelligence, mais non pas par le sens en question. Par suite, la connaissance intuitive des sensibles accidentels se reporte dans les facultés qui connaissent ces sensibles accidentels d'une façon essentielle.

Et ainsi, nous croyons avoir clairement fixé les limites de la connaissance intuitive dans les sens externes et avoir donné une explication suffisante du passage de Jean de Saint-Thomas: "Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam, sed etiam sensuum externorum, quae semper sunt notitiae intuitivae,....<sup>2</sup>."

---

1. Log., II P., q.23, a.2 (I,739 a 1-9), (Voir app. n. 178).

2. Log., I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 25-29).

## CHAPITRE QUATRIEME

### LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LES SENS INTERNES

Nous abordons, dans le présent chapitre, un problème identique à celui du chapitre précédent. Il s'agit encore de déterminer les limites de la connaissance intuitive, mais dans les sens internes cette fois.

Nous prendrons comme base de nos explications le passage suivant de Jean de Saint-Thomas: "Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam, sed etiam sensuum externorum, quae semper sunt notitiae intuitivae, et internorum, quae aliquando sunt intuitivae, aliquando abstractivae<sup>1</sup>."

Après avoir donné un bref exposé sur les sens internes, en général, nous étudierons chacun d'eux, en particulier, en comparant leurs fonctions avec les exigences de la connaissance intuitive.

---

1. Log., I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 25-31).

## I \* LES SENS INTERNES

Des sens internes, considérés en général, nous exposerons la nature, le sujet, la division et le jeu des espèces impresses et des espèces expresses.

### A - La nature des sens internes.

Comme les sens externes, les sens internes sont des facultés organiques passivo-actives portant sur une chose sensible: ce sont là des éléments communs à tous les sens.

Mais, à leur différence, ils ne se terminent pas immédiatement à une chose externe. Car, ils se terminent immédiatement soit à l'existence physique d'une chose interne, comme l'opération des sens, soit à l'existence intentionnelle de la chose externe. Et dans ce dernier cas, ils peuvent connaître la chose en son absence physique.

C'est pourquoi, comme le fait saint Thomas, on peut prouver l'existence des sens internes en montrant que nous connaissons des choses sensibles absentes: "Qu'il y ait certains sens internes, saint Thomas l'a prouvé l. p. q. 78, art. 4. en parlant du fait que les animaux connaissent des choses en leur absence et non seulement en leur présence, autrement, l'animal ne serait pas poussé à chercher un objet absent, comme nous le

veyons poussé à chercher de la nourriture ou du boire ou ses petits<sup>1</sup>."

Jean de Saint-Thomas caractérise aussi les sens internes en disant qu'ils se terminent à un objet déjà connu par les sens externes. Ceci revient à dire qu'ils se terminent à l'existence intentionnelle de la chose externe. Car l'existence intentionnelle est l'existence que reçoit l'objet dans la faculté quand il est connu. "Et comme l'on doit dire du sentir, en général, qu'il est un mouvement produit par le sensible lui-même, ainsi imaginer, en général, se définit un mouvement produit non pas par le sensible mais par le sens, c'est-à-dire par un objet déjà connu<sup>2</sup>."

Il est vrai que le sens commun n'est pas inclus dans le "phantasiari", mais ce caractère lui convient quand même, en partie, car, <sup>en</sup> l'une de ses fonctions, il porte lui aussi sur des objets déjà connus par les sens externes: "La nécessité et la fonction propre de cette faculté, c'est premièrement de pouvoir faire des comparaisons et des discernements entre les sensibles connus par les divers sens externes,....<sup>3</sup>"

On peut donc définir les sens internes: des facultés organiques passive-actives portant immédiatement sur une chose déjà connue par les sens externes ou sur une chose interne dans son existence physique.

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III,241 a 19-26), (Voir app. n. 179).  
 2. Ibid., a.2 (III,253 a 36-41), (Voir app. n. 180).  
 3. Ibid., a.1 (III,241 b 27-31), (Voir app. n. 181).

B - La division des sens internes.

Jean de Saint-Thomas, à la suite de saint Thomas, porte à quatre le nombre des sens internes: le sens commun, l'imagination, l'estimative et la mémoire. A ces deux derniers se rattachent, chez l'homme, la cogitative et la réminiscence qui ne sont pas des facultés spécifiquement distinctes mais opérant d'une façon accidentellement différente, en raison de l'influence de la raison sur elles. "La seconde opinion pose quatre facultés réellement distinctes, à savoir deux pour les espèces senties et deux autres pour les non-senties, parce que ces modes de connaître les choses senties et les choses non-senties sont de soi un fondement à une diversité de facultés à cause qu'il existe dans la connaissance des intentions non-senties un mode divers et plus abstrait de connaître que dans la connaissance des intentions senties. Et dans chacun de ces groupes, on compte deux facultés, l'une qui appréhende bien, l'autre qui retient bien, quoiqu'elle soit aussi cognitive, car dans les facultés matérielles, des tempéraments divers sont exigés pour retenir ou pour appréhender du fait que les choses plus humides reçoivent plus facilement et les choses plus sèches retiennent mieux. Au service des espèces senties, on a le sens commun qui appréhende en la présence des objets, et l'imagination qui conserve et connaît les choses en leur absence. Au service des espèces non-senties, nous comptons l'estimative qui appréhende les choses non-senties, comme l'inimitié et l'amitié en présence de l'objet, et la mémoire qui les conserve et qui les connaît en leur absence.

La cogitative et la réminiscence ne constituent pas des facultés diverses, mais elles appartiennent à l'estimative et à la mémoire, pour autant qu'elles sont perfectionnées par le discours par leur union à l'intellect. Telle est l'opinion de saint Thomas l. p. q. 78. art. 4, que ses interprètes suivent communément<sup>1</sup>."

### C - Le sujet des sens internes.

A propos des animaux parfaits, Jean de Saint-Thomas énonce la proposition suivante: "Les organes des sens internes sont ainsi disposés que le sens commun est situé dans la première partie du front et que l'organe de l'imagination lui est presque uni. Mais l'estimative est située après la partie médiane du cerveau et la mémoire descend dans la partie du derrière de la tête ou dans l'occiput<sup>2</sup>."

Quant aux animaux imparfaits, il faut leur assigner les organes des sens qu'ils ont.

Or, ces animaux ont un sens commun<sup>3</sup>, mais ils n'ont pas d'imagination<sup>4</sup> ni d'estimative<sup>5</sup> ni par conséquent de mémoire.

- 
1. Ibid., (III, 245 a 17-b 5), (Voir app. n. 182).
  2. Ibid., a.2 (III, 259 b 1-8), (Voir app. n. 183).
  3. cf. Ibid., (III, 258 a 9-37).
  4. cf. Ibid., (III, 258 a 38-259 a 6).
  5. cf. Ibid., (III, 259 a 7-48).

D - Les espèces impresses.

Les espèces impresses des sens internes doivent être plus immatérielles que celles des sens externes puisqu'elles doivent déterminer des facultés plus immatérielles.

Or, comment les sens externes et les sens internes inférieurs peuvent-ils produire et transmettre des espèces plus immatérielles qu'eux-mêmes, et en particulier, les espèces non-senties?

Ils le peuvent, non en tant que facultés formellement cognitives, mais en tant qu'ils agissent par la vertu de l'âme qui contient éminemment toutes les facultés: "Quelle est cette vertu de l'âme? Nous avons déjà dit qu'elle était la faculté sensitive inférieure, non pas en tant qu'elle est cognitive selon son mode inférieur, mais en tant qu'elle est active et en tant qu'elle meut la faculté supérieure. Ainsi, elle produit une espèce non pour elle-même mais pour la faculté supérieure et ainsi elle opère en vertu de l'âme, qui contient éminemment toutes les facultés et donne à cette faculté inférieure la force motrice de la faculté supérieure dans l'émission de l'espèce<sup>1</sup>."

Après que la puissance inférieure a formé l'espèce impressée supérieure, elle la transmet à la faculté à déterminer au moyen des "esprits animaux"<sup>2</sup>.

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.4(III,267 a 18-29), (Voir app. n. 184).  
 2. cf. Ibid., (III,271 b 9-14).

La puissance supérieure est alors déterminée en acte premier. Mais, pour éliciter l'action immanente du connaître, elle aura encore besoin, souventes fois, la prémotion divine étant présumée, d'une espèce expresse.

#### B - Les espèces expresses.

"La difficulté qui se présente dans la formation de l'espèce expresse par les sens internes qui connaissent en l'absence de l'objet, s'exprime ainsi: "Est-ce que cette espèce expresse est formée par la faculté elle-même qui connaît par elle, ou par une autre faculté qui l'exprime et qui la présente à la dite faculté pour qu'elle connaisse<sup>1</sup> ?"

La solution de Jean de Saint-Thomas est la suivante: "Néanmoins, il faut dire que l'espèce expresse ou l'image n'est formée dans l'imagination ou dans la faculté intérieure que par l'acte vital de la faculté qui connaît par elle, bien qu'il soit vrai que les espèces impresses, qui doivent concourir à la connaissance par mode de principe, peuvent être imprimées et transportées à l'imagination par un mouvement local et l'exciter pour former une telle image<sup>2</sup>."

Et la raison la voici: "Et la raison, c'est parce que l'espèce expresse est une image vitale, puisqu'elle représente non comme principe de la connaissance, mais comme son terme, et

---

1. Phil. nat., IV P., q. 2, a. 3 (III, 267 b 32-38), (Voir app. n. 185).  
 2. Ibid., (III, 268 b 6-15), (Voir app. n. 186).

par conséquent, non avant l'action vitale mais après elle et dépendamment d'elle comme son terme, autrement elle ne serait pas une espèce expresse et ne représenterait<sup>1</sup> à la connaissance elle-même par mode de terme<sup>1</sup>."

Il est temps maintenant d'aborder le problème des limites de l'intuition dans chacun des sens internes. Nous le ferons en comparant les fonctions de ces sens avec les exigences de la connaissance intuitive.

## II - LE SENS COMMUN.

Les sens internes, nous l'avons vu plus haut<sup>2</sup> sont au nombre de quatre. De ce nombre, deux portent sur les sensibles non-sentis et deux sur les sensibles sentis. Parmi les facultés de cette dernière catégorie, l'une a pour fonction principale de conserver les formes senties, c'est l'imagination; l'autre qui les appréhende, se nomme le sens commun: "au service des espèces senties, on a le sens commun qui appréhende en la présence des objets, et l'imagination qui conserve et qui connaît les choses en leur absence<sup>3</sup>."

---

1. Ibid., (III, 268 b 24-32), (Voir app. n. 187).

2. Voir p. 171.

3. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 243 a 34-38), (Voir app. n. 182).

Le sens commun est donc une faculté appréhensive et par là, il se distingue de l'imagination, il se distingue aussi des sens externes par ses trois fonctions propres.

Le sens commun remplit, en effet, trois fonctions: 1. il compare et discerne les divers sensibles connus par les sens externes; 2. il connaît les actes des sens externes; 3. et enfin, il transmet l'influx vital à ces sens. "La nécessité et la fonction propre de cette faculté, c'est premièrement de pouvoir faire des comparaisons et des discernements entre les sensibles connus par les divers sens externes, v.g. entre la couleur, le son ou la saveur, etc. Ces objets ne peuvent, en effet, être discernés par aucun sens externe quelconque, parce qu'un sens externe ne peut rien connaître de l'objet de l'autre sens externe et, en conséquence, il ne peut juger de la convenance ou de la différence de ces objets entre eux, mais il faut mettre une faculté supérieure à tous ces sens, qui juge d'eux tous. Ce jugement ne peut être formé par toutes les facultés des sens externes collectivement prises puisque d'aucune d'elles, prises séparément, ne sort l'acte qui atteint quelque chose de l'objet de l'autre; aucun acte, en effet, n'est élicité par toutes ensemble. Deuxièmement, le sens commun est spécialement requis pour avoir une réflexion sur les actes eux-mêmes des sens externes. Car les sens eux-mêmes ne peuvent réfléchir sur eux-mêmes, parce qu'ils sont restreints à leurs objets directs, par lesquels ils sont spécifiés. Donc pour que les actes des sens eux-mêmes soient connus v.g. pour que quelqu'un connaisse non seulement la couleur, mais qu'il sache qu'il voit la couleur, il est nécessaire de recourir à une

faculté supérieure, qui connaît de tels actes; et cette faculté, c'est le sens commun. Enfin, on met un sens commun afin que par lui soient administrés la vertu, c'est-à-dire les esprits animaux et l'influx à tous les sens externes, qui sont tous enracinés dans le cerveau et dont les nerfs s'unissent et se terminent dans le front où est le siège du sens commun, comme nous le dirons plus tard. Donc le sens commun sert de principe à la distribution des esprits animaux dans les autres sens<sup>1</sup>."

Examinons chacune de ces fonctions, en particulier, essayons de savoir si elles remplissent oui ou non les exigences de la connaissance intuitive.

#### A - La première fonction du sens commun.

Par sa première fonction, le sens commun atteint les objets des sens externes, c'est-à-dire les sensibles extérieurs.

Puisqu'ils sont atteints par le sens commun aussi bien que par les sens externes, les sensibles externes constituent l'objet matériel de ces deux facultés. Ils deviendront l'objet formel de l'une ou de l'autre de ces facultés selon la raison formelle sous laquelle ils seront connus. Ainsi, les sens externes les atteignent chacun selon leur mode particulier,

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 241 b 27-242 a 26), (Voir app. n. 188).

mais le sens commun les atteint pour autant qu'ils sont comparables entre eux: "Je réponds à la confirmation, que tous les objets des sens externes sont atteints par le sens commun ou l'imagination ainsi que les actes des sens externes mais sous une raison formelle supérieure et selon un changement autre que celui qui se produit dans les sens externes. Car ils sont connus par le sens commun, non selon le mode particulier selon lequel ils sont atteints dans chacun des sens, mais selon le mode commun par lequel ces objets sont comparables entre eux. Et les actes des sens externes eux-mêmes dont, il est clair, que l'animal se souvient et qu'il se représente parfois dans le sommeil, sont de même atteints. Il ne répugne pas, en effet, que le même objet matériel appartienne à diverses facultés selon des raisons formelles diverses<sup>1</sup>."

Le sens commun n'appréhende donc pas les objets des sens externes d'une façon absolue mais d'une façon comparative. Il compare ces objets entre eux et les discerne les uns des autres.

La possibilité d'une telle comparaison et d'un tel discernement présente toutefois des difficultés. Car l'on peut se demander si le sens commun juge de tous les sensibles par une seule espèce ou par des espèces diverses. Dans l'un ou dans l'autre cas, nous frappons une difficulté. Supposons que le sens commun discerne par plusieurs espèces. Il faudrait

---

1. Phil. nat., IV P.,q.4,a.4 (III,132 a 42-b 13),(Voir app. n.189).

alors admettre qu'une même faculté puisse être informée par plusieurs espèces à la fois. Ensuite, d'où viendrait la représentation collative des espèces? Car les diverses espèces des sens externes ne représentent pas les sensibles d'une façon comparative, mais d'une façon absolue. Supposons, par ailleurs, que le sens commun discerne par une seule espèce. Comment alors expliquer que cette même espèce représente des objets aussi divers que la couleur, le son, la saveur<sup>1</sup> ?

Soyons sans crainte, Jean de Saint-Thomas a trouvé une solution à ces difficultés et il maintient, par suite, la possibilité du discernement dans le sens commun. "A la seconde preuve, je réponds que dans le sens commun plusieurs espèces sont requises, lesquelles venant de tous les sens externes se terminent au dit sens commun et celui-ci les utilise comme des représentations inadéquates et supérieures non seulement de l'objet en lui-même, mais aussi de l'objet en tant qu'il est connu par le sens, c'est-à-dire de l'acte lui-même du sens externe. Or, il ne répugne pas qu'une faculté connaisse simultanément plusieurs objets inadéquats, parce qu'ainsi ils sont plusieurs comme un seul, non plusieurs adéquats qui sont plusieurs comme plusieurs. De même que la vue est simultanément déterminée par l'espèce du vert et du blanc, en tant qu'ils se rencontrent dans un même sujet ou dans un même milieu, de même le sens commun est déterminé par l'espèce de la couleur et du son, pour autant qu'ils se rencontrent sous

---

1. Voir Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 246 b 8-42).

l'aspect d'objet sensible et qu'ils appartiennent au même sujet connaissant<sup>1</sup>."

Le discernement des objets sensibles est donc possible au sens commun parce qu'il ne répugne pas qu'une faculté connaisse plusieurs objets inadéquats ensemble lesquels se réunissent pour former un tout unique.

Mais ce qui nous intéresse, au point de vue de l'intuition, dans ce discernement, c'est la façon dont il atteint les objets des sens externes. Les atteint-il d'une façon simple ou par mode de composition? Les atteint-il seulement en leur présence physique? Les atteint-il d'une façon immédiate?

a) Discernement simple.

Le discernement des sensibles externes par le sens commun comporte-t-il du discours ou un jugement composition? Est-il une connaissance composée? Ou bien, n'est-il pas plutôt un jugement simple, une connaissance simple?

La réponse de Jean de Saint-Thomas est claire: le discernement des sensibles externes par le sens commun est une connaissance simple qui ne comporte ni collation ni jugement de composition et qui a pour objet, non la raison abstraite de convenance ou de différence de ces sensibles, mais leurs convenances ou leurs différences concrètes: "Et de la même façon,

---

1. Ibid., (III, 247 a 38-b 10), (Voir app. n. 190).

il connaît la différence de ces objets, non parce que leur raison de convenance ou de différence lui sont représentées, non plus parce qu'il connaît et discourt par un acte collatif ou comparatif, mais parce qu'il connaît les différences et les convenances elles-mêmes par une simple inspection et par une connaissance distincte de l'une de l'autre. Pour cela, rien de plus n'est requis que la faculté elle-même ait l'amplitude nécessaire pour embrasser tous ces objets, car ainsi elle peut discerner l'un de l'autre au sein de cette étendue, tout comme la vue discerne toutes les couleurs et l'ouïe tous les sons, parce qu'ils sont les objets du sens, comme l'enseigne saint Thomas l. p. q. 78. art. 4. ad 2. Le sens commun discerne de la même manière tous les sensibles non pas par comparaison ni par collation, mais parce qu'il les connaît tous distinctement, comme la vue toutes les couleurs qu'elle discerne<sup>1</sup>."

Or, l'on se rappelle la conclusion de Jean de Saint-Thomas à propos du discernement simple de la vue: "Ceci étant supposé, il est clair que, dans la vue et dans les autres sens externes, on ne peut avoir de jugement quant à l'assentiment et à la comparaison mais seulement quant au discernement d'une façon simple, non compositive, lequel jugement est imparfait; en nous cependant, on peut avoir dans le sens interne, qui se nomme la cogitative, un jugement selon une certaine comparaison ou collation,..."<sup>2</sup>."

---

1. Ibid., (III, 247 b 10-34), (Voir app. n. 191).

2. Phil. nat., IV P., q. 5, a. 2 (III, 140 b 6-16), (Voir app. n. 192).

Par conséquent, l'acte de discernement des sensibles externes par le sens commun est comme celui de la vue par rapport aux diverses couleurs, une connaissance simple et il satisfait ainsi à la première exigence de l'intuition.

b) Discernement d'une chose présente.

La seconde exigence de l'intuition, c'est la présence physique de l'objet connu. L'acte de discernement du sens commun porte-t-il toujours une chose physiquement présente?

Avant de répondre, il nous faut faire une distinction. Car autre chose est de se terminer à une chose présente et autre chose de se terminer à une chose, sous la raison de présence. Dans le premier cas, la présence affecte la chose en elle-même, dans l'autre cas, la présence est l'angle de vision sous lequel une faculté cognitive atteint la chose qui peut être physiquement absente en elle-même.

Or, le sens commun atteint toujours les objets sensibles externes sous la raison de présence. Dans ce cas il atteint même des choses absentes comme présentes. Le fait arrive dans les apparitions et les prestiges: "Je réponds à la confirmation que le sens commun ne perçoit pas les choses absentes, en tant qu'elles sont absentes, bien que ce qui est absent en lui-même, puisse être proposé apparemment comme présent au sens commun, et ainsi il peut être connu par lui. Et ainsi, il arrive dans un songe, le sang descendant parfois jusqu'aux organes des sens externes, que les espèces impresses

qui étaient demeurées dans les esprits ou le sang, descendent avec lui et sont vues comme si les choses elles-mêmes apparaissaient parce que les espèces sont de nouveau émises par les organes eux-mêmes des sens externes jusqu'au sens commun et elles l'affectent de la même manière que les sens eux-mêmes affectent le sens commun quand ils perçoivent des objets présents; car les sens externes n'affectent pas le sens commun autrement qu'en lui envoyant des espèces. Chaque fois donc que par la commotion des esprits ou du sang des espèces sont émises par les sens externes ou sens commun les choses lui apparaissent comme présentes, même si à l'extérieur elles ne sont pas présentes. Les prestiges même durant l'état de veille et les apparitions durant le sommeil se font souvent de cette façon comme l'enseigne saint Thomas 1. p. q. 111. art. 3., et dans 2. dist. 8. q. 1. art. 5<sup>1</sup>."

De ce fait qu'il atteint toujours les choses sous l'aspect de présence, le sens commun "perte de soi et formellement sur du présent que ce présent le soit en lui-même ou qu'il apparaisse<sup>2</sup> se comme présent."

Il faut avouer toutefois que si la chose n'est pas présente en elle-même, c'est-à-dire physiquement présente, même si elle atteint sous la raison de présence, c'est-à-dire même si elle apparaît comme présente par une présence uniquement intentionnelle, il n'y a pas intuition. Même si, le sens commun

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 247 b 35-248 a 19), (Voir app. n. 193).  
 2. Ibid., a. 3 (III, 261 b 6-9), (Voir app. n. 194).

est déterminé par des espèces physiquement présentes, il ne l'est pas par la chose présente. Le sens commun ne peut donc se terminer à la chose présente; l'objet qu'il saisit immédiatement n'est pas en continuité avec une chose présente à l'extérieur. Par conséquent, le sens commun ne possède pas une connaissance intuitive des objets physiquement absents qu'il atteint comme présents, dans les apparitions et les prestiges.

Mais, plus ordinairement, le sens commun atteint, sous cet aspect de présence, une chose physiquement présente ou présente en elle-même. De sorte que le sens commun porte non seulement formellement mais aussi matériellement sur du présent.

Jean de Saint-Thomas l'affirme maintes et maintes fois. Tantôt, il distinguera le sens commun de l'imagination par la présence de l'objet: "Au service des espèces senties, on a le sens commun qui appréhende en la présence des objets, et l'imagination qui conserve et connaît les choses en leur absence<sup>1</sup>." Tantôt, il dira que le sens commun connaît en la présence des sensibles seulement: "Ils (Les animaux imparfaits) ne peuvent imaginer quelque chose que s'ils sont mus par un objet sensible, ce qui est, à la vérité, le propre du sens commun qui est mis en la présence des sensibles seulement<sup>2</sup>." Il soutiendra même que le sens commun ne peut pas porter sur une chose absente: "Car cette connaissance des choses absentes ou imaginées ne peut appartenir au sens commun, d'abord parce que le sens commun

1. Ibid., a.1 (III, 243 a 34-38), (Voir app. n. 195).

2. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 2 (III, 257 b 19-23), (Voir app. n. 196).

connaît seulement en la présence des objets, car il juge des objets connus par les sens externes et termine leur appréhension;....<sup>1</sup>."

Le sens commun connaît donc une chose présente.

Pour le prouver, on pourrait encore bâtir l'argument suivant: Les sensibles externes sont atteints dans l'acte de sensation des sens externes. Or les sensations des sens externes portent toujours sur des sensibles externes physiquement présents, comme nous l'avons montré au chapitre précédent. Donc, le sens commun atteint des sensibles externes physiquement présents.

Le sens commun, en effet, n'atteint pas les sensibles externes indépendamment des sensations des sens externes; il ne les connaît pas en dehors de ces sensations mais dans ces sensations, il ne connaît pas non plus une sensation pure ou vide de son objet.

Ce qui est l'objet du sens commun, c'est une sensation déterminée par tel sensible externe. "Bien que l'objet extérieur seul envoie au sens l'espèce qui le représente, le sens externe cependant, en connaissant, envoie au sens commun une espèce de l'objet connu par lui, et pour cela, il n'est pas requis qu'il connaisse son acte, mais qu'il l'exerce, et ainsi

---

1. Ibid., (III, 253 b 39-46), (Voir app. n. 197).

il forme une espèce de l'objet connu en exercice. Et en conséquence, le sens commun déterminé par une telle espèce connaît non seulement l'objet, v.g. la couleur, mais aussi l'acte, v.g. la vision, en tant qu'il appréhende une couleur vue.<sup>1</sup>"

Il est vrai, qu'atteint ainsi dans la sensation des sens externes, le sensible externe est atteint immédiatement dans son existence intentionnelle, dans son existence de connu. Mais, il ne faut pas oublier, d'autre part, que cette existence intentionnelle est doublée par l'existence physique du sensible externe, puisque l'objet connu par les sens externes est toujours physiquement présent. De sorte que le sens commun se termine médiatement et ultimement à cette existence physique du sensible externe, Et ainsi, le sens commun reste en continuité avec une chose présente, en supposant que ce "médiatisme" ne s'oppose pas à l'intuition.

Par conséquent, la première fonction du sens commun remplit la deuxième condition de la connaissance intuitive: elle est un discernement qui se termine à une chose physiquement présente.

c) L'immédiatisme<sup>n</sup> de ce discernement.

L'intuition exige, comme troisième condition, un "immédiatisme" qui exclut le signe instrumental, ainsi que le raisonnement et la composition du jugement qui s'opposent aussi à la

---

1. Ibid., a.1 (III, 249 a 21-34), (Voir app. n. 198.)

connaissance simple.

Mais, avant d'aborder le problème du signe instrumental, réglons celui que pose la connaissance du sensible externe dans la sensation des sens externes. Cette connaissance médiate du sensible externe rompt-elle l'"immédiatisme" nécessaire à l'intuition?

Nous croyons que non, car, le sensible externe n'est pas connu par la sensation des sens externes mais avec cette sensation et dans cette sensation.

Pas plus que l'intellection, la sensation toute nue considérée dans son existence physique, ne peut, en effet, être un signe formel qui représente une chose et encore moins un signe instrumental. Jean de Saint-Thomas nous le prouve dans son traité de Logique II P., q.23, a.4. Voici sa conclusion: "L'intellection ainsi distincte de l'espèce impressée et de l'espèce expresse, n'est pas un signe formel, dans aucune des opérations intellectuelles<sup>1</sup>."

Mais la sensation des sens externes sert de sujet à l'existence intentionnelle des sensibles externes. Les sensibles externes, au moment où ils sont connus, existent intentionnellement dans les sensations des sens externes.

Or, le sens commun se termine et à l'existence physique de ces sensations et à l'existence intentionnelle des sensibles

---

1. Log., II P., q.23, a.4 (I, 712 b 36-40), (Voir app. n. 199).

externes, comme à deux objets inadéquats concourant à constituer un seul objet adéquat: "A la seconde preuve, je réponds que dans le sens commun plusieurs espèces sont reçues, lesquelles venant de tous les sens externes se terminent au dit sens commun, et celui-ci les utilisent comme des représentations inadéquates et supérieures non seulement de l'objet en lui-même, mais aussi de l'objet en tant qu'il est connu par le sens, c'est-à-dire de l'acte lui-même du sens externe<sup>1</sup>."

Les sensibles externes ne sont donc pas connus par les sensations des sens externes mais avec elles. On peut dire cependant qu'ils sont connus dans ces sensations, non pas en ce sens que ces dernières leur tiennent lieu de signes mais en ce sens qu'elles leur servent de sujet pour leur existence intentionnelle. Les sensations des sens externes sont des quasi espèces expresses pour les sensibles externes; elles permettent aux sensibles externes d'exister au terme de la connaissance du sens commun.

Or cette existence intentionnelle des sensibles dans les sensations des sens externes, n'empêche pas la connaissance du sens commun de se terminer à l'existence physique de ces mêmes sensibles. Pourquoi? Parce que pour empêcher la connaissance de se terminer à l'existence physique de la chose--du sensible externe--il faudrait poser entre l'existence intentionnelle de l'objet dans cette connaissance et l'existence physique de cette chose, une autre existence physique. Alors, la connaissance se terminerait à cette existence physique intermédiaire

---

1. Phil nat., IV P., q.8, a.1 (III,247 a 38-47)?(Voir app. n. 190).

et ne pourrait pas atteindre la chose dans son existence physique. C'est le cas du signe instrumental, par exemple<sup>1</sup>.

Pour que le sensible externe existant intentionnellement dans la sensation des sens externes puisse être atteint dans son existence physique, il suffira que soit imprimée dans le mouvement de tendance du sens commun vers les sensibles externes, cette attention qui fait, sous l'action de la présence physique elle-même, la connaissance se terminer à cette même présence physique de la chose<sup>2</sup>.

Quant au signe instrumental,--notre deuxième problème--, il n'entre pas en question d'une façon spéciale pour les sens internes. Il intervient uniquement entre les sens externes et une chose donnée. Car, il est une image externe--medium in quo extrinsecum--.

En conséquence, l'intuition est brisée par le signe instrumental, dans les sens internes, dans la mesure où elle est brisée, dans les sens externes. Si la première maille de la chaîne de l'intuition sensitive, constituée par les sens externes, n'est pas rompue par l'intervention d'un signe instrumental, les autres ne le seront pas non plus; si, au contraire, elle est rompue, les autres en subiront la conséquence.

Bref, le sens commun, dans sa première fonction, possède, le cas du signe instrumental excepté, l'immédiatisme requis par la connaissance intuitive.

---

1. Voir p. 75.

2. Voir p. 49-56.

Après cet examen de chacune des conditions de l'intuition, il appert que les limites de la connaissance intuitive dans la première fonction du sens commun peuvent s'exprimer dans les deux conclusions suivantes :

1. Ordinairement et de soi, le sens commun a toujours une connaissance intuitive de tous les sensibles externes connus par les sens externes, qu'ils soient des sensibles propres, des sensibles communs ou des sensibles relativement accidentels.

2. Deux empêchements peuvent exclure du sens commun cette connaissance intuitive : l'un touche à la présence physique des sensibles externes, c'est leur existence uniquement intentionnelle devant le sens commun dans le cas des apparitions et des prestiges ; l'autre brise l'"immédiatisme", c'est le signe instrumental s'interposant entre le sens externe et le sensible externe. Dans ce dernier cas, nous avons, comme dans les sens externes, une intuition du signe lui-même mais non du signifié.

En somme, on peut dire que la première fonction du sens commun est proprement intuitive et accidentellement abstractive.

En comparant, ces conclusions avec celles sur les limites de l'intuition dans les sens externes, l'on voit que l'intuition cède déjà un peu de terrain à l'abstraction. Nous avons, en effet, un empiètement sur la connaissance intuitive au profit de la connaissance abstractive, dans le cas des apparitions et des prestiges. Ce qui ne se rencontrait pas dans les sens externes, qui exigent de nécessité métaphysique la présence physique de leur objet. Le sens commun peut lui connaître accidentellement un sensible qui n'a qu'une existence intention-

nelle dans une espèce impressa qui le représente.

B - La deuxième fonction du sens commun.

Par sa première fonction, le sens commun atteignait les objets connus par les sens externes; par sa deuxième fonction, il atteint les actes des sens externes: "Deuxièmement, le sens commun est spécialement requis pour avoir une réflexion sur les actes eux-mêmes des sens externes. Car les sens externes eux-mêmes ne peuvent réfléchir sur eux-mêmes, parce qu'ils sont restreints à leurs objets directs, par lesquels ils sont spécifiés. Donc, pour que les actes des sens eux-mêmes soient connus v.g. pour que quelqu'un connaisse non seulement la couleur, mais qu'il sache qu'il voit la couleur, il est nécessaire de recourir à une faculté supérieure, qui connaît de tels actes; et cette faculté, c'est le sens commun<sup>1</sup>."

Mais, cette connaissance des actes des sens externes est-elle possible au sens commun? Il semblerait que non. Et voici en raison de quelles difficultés: "L'argument est confirmé parce que, pour percevoir ces opérations des sens externes, il est requis du sens commun qu'il ait des espèces qui les représentent. Or, de telles espèces ne peuvent être formées par les objets eux-mêmes, pour autant qu'ils sont externes, car alors,

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III,242 a 3-15), (Voir app. n. 188).

ils n'ont rien de l'acte lui-même et de la sensation du sens externe. Ils ne peuvent non plus être formés par les sens externes eux-mêmes, car s'ils peuvent envoyer une espèce qui représente leur acte, c'est dire qu'ils le connaissent déjà<sup>1</sup>."

Or, voici la réponse de Jean de Saint-Thomas: "Je réponds à la confirmation en disant qu'il est requis qu'une espèce représente l'acte du sens externe, mais qu'il n'est pas requis qu'elle soit distincte de l'espèce représentant son objet en tant que connu par le sens. Bien que l'objet extérieur seul envoie au sens l'espèce qui le représente, le sens externe cependant, en connaissant, envoie au sens commun une espèce de l'objet connu par lui, et pour cela, il n'est pas requis qu'il connaisse son acte, mais qu'il l'exerce, et ainsi il forme une espèce de l'objet connu en exercice. Et en conséquence, le sens commun déterminé par une telle espèce connaît non seulement l'objet, v.g. la couleur, mais aussi l'acte v.g. la vision, en tant qu'il appréhende une couleur vue<sup>2</sup>."

Le sens commun connaît donc les sensations des sens externes. Mais, à la différence des sens externes qui ne connaissent leurs actes que in actu exercite, le sens commun connaît ces actes des sens externes in actu signato et ut quod, selon l'enseignement même de saint Thomas: "Je réponds que saint Thomas dans ces passages, veut seulement dire que le sens externe connaît son acte par mode d'exercice et d'expérience actuelle, et non pas par mode de connaissance parfaite et comme

---

1. Ibid., (III, 248 a 38- b 7), (Voir app. n. 200).

2. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 249 a 16-34), (Voir app. n. 2011 cf. Ibid., q. 4, a. 4 (III, 132 b 6-26)).

in actu signato.(....). En raison de cet exercice, quand le sens est en repos, il perçoit qu'il ne connaît pas, c'est-à-dire qu'il expérimente ne pas exercer de sensation, mais il ne connaît pas l'acte lui-même ut quod<sup>1</sup>."

Puis donc que les sensations des sens externes sont objets de connaissance pour le sens commun par le fait qu'elles sont atteintes in actu signato et ut quod, voyons maintenant si ces mêmes sensations sont connues d'une façon intuitive ou non.

Pour que la réflexion du sens commun sur les sensations des sens externes soit intuitive, il faudra qu'elle soit une connaissance simple se terminant à une sensation physiquement présente d'une façon immédiate.

#### a) Réflexion simple.

Tout autant que le discernement des sensible externes, la réflexion sur les sensations des sens externes est une connaissance simple. Il ne peut en être autrement car le sens commun ne peut pas faire de raisonnement ni de jugement de composition mais seulement des jugements imparfaits. Parmi les sens internes, seules l'estimative et la mémoire chez l'homme qui se nomment la cogitative et la réminiscence, peuvent éliciter un jugement qui comporte une certaine composition. Nous l'avons vu plus haut<sup>2</sup>.

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 248 b 8-13; 20-25), (Voir app. n. 201).  
2. Voir p. 180.

De plus, puisque les sensations sont différenciées par les objets sensibles, il suit que si le sens commun connaît, d'une connaissance simple, les divers sensibles externes, il connaît aussi, d'une connaissance simple, les diverses sensations portant sur ces sensibles. Etant, pour ainsi dire, enveloppé dans l'objet sensible, l'acte des sens externes est connu avec lui et comme lui. Car l'espèce produite par la vue, par exemple, "représente son objet non pas n'importe comment et comme il est à l'extérieur, mais en tant que connu par la vue elle-même et ainsi l'acte de vision est enveloppé dans une telle représentation, en tant que l'objet est représenté comme vu, ..<sup>1</sup>."

La deuxième fonction du sens commun s'exerce donc par une connaissance simple et remplit, de la sorte, la première condition de la connaissance intuitive.

#### b) Réflexion sur une sensation présente.

A l'instar de la première, cette deuxième fonction du sens commun répond aussi à la seconde exigence de l'intuition: la connaissance d'une chose présente.

Les sensations des sens externes sont, en effet, connues avec les sensibles externes. Le passage que nous venons de citer le dit clairement. Un autre passage le montre non moins clairement: nous l'avons utilisé plus haut<sup>2</sup> pour la même fin.

---

1. Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III, 132 b 19-25), (Voir app. n. 203).  
 2. Voir p. 188.

Si donc les sensations des sens externes sont connues avec les sensibles externes, par une même espèce impressée, les conclusions énoncées, au sujet de la présence physique des sensibles externes valent aussi pour les sensations des sens externes. Par conséquent, la réflexion du sens commun se termine de soi et ordinairement à des sensations physiquement présentes et accidentellement à des sensations physiquement absentes.

Car, d'une part, Jean de Saint-Thomas affirme que c'est en sennaissant que le sens externe envoie l'espèce impressée au sens commun; par conséquent c'est lorsqu'elles existent actuellement; c'est-à-dire lorsqu'elles opèrent, que les sensations des sens externes sont perçues: "Bien que l'objet extérieur seul envoie au sens l'espèce qui la représente, le sens externe cependant, en connaissant, envoie au sens commun une espèce de l'objet connu par lui, et pour cela, il n'est pas requis qu'il connaisse son acte, mais qu'il exerce, et ainsi, il forme une espèce de l'objet connu en exercice<sup>1</sup>."

Mais, il arrive d'autre part, que des espèces impressées soient envoyées au sens commun par les organes des sens externes sans que ceux-ci n'élicitent d'opération cognitive ou de sensation. C'est le cas des apparitions et des prestiges, qui, par une présence uniquement intentionnelle des choses représentées, fait échec à la présence physique requise pour l'intuition. Les espèces impressées sont alors envoyées au sens commun par les organes des sens externes--Jean de Saint-Thomas ne

---

1. Phil. nat., IV P.,q.8, a.1 (III,249 a 21-30),(Voir app. n. 198).

parle pas d'opération--; et ces espèces affectent le sens commun de la même manière que les sens externes l'affectent lorsqu'ils perçoivent des objets présents,--il n'y a donc pas de sensation, de perception des objets, mais quelque chose d'autre qui imite cette perception et produit un effet semblable au sien dans le sens commun: "Et ainsi, il arrive, dans un songe, le sang descendant parfois jusqu'aux organes des sens externes que les espèces impresses qui étaient demeurées dans les esprits ou le sang, descendant avec lui et sont vues comme si les choses elles-mêmes apparaissaient parce que les espèces sont de nouveau émises par les organes eux-mêmes des sens externes jusqu'au sens commun et elles l'affectent de la même manière que les sens eux-mêmes affectent le sens commun quand ils perçoivent des objets présents;....<sup>1</sup>."

Remarquons que ces espèces impresses qui descendent dans le sang jusqu'aux organes des sens externes ne peuvent pas provoquer, dans ces sens, une sensation ou une opération cognitive. Car, l'objet du sens externe est toujours un sensible externe physiquement présent. Or, dans ces espèces impresses, le sensible externe n'a qu'une présence intentionnelle et est physiquement absent.

Par conséquent, il arrive donc accidentellement que le sens commun se termine à des sensations physiquement absentes mais représentées intentionnellement par des espèces impresses. Et sa connaissance intuitive est diminuée d'autant.

---

1. Ibid., (III, 247 b 41-248 a 7), (Voir app. n. 193).

En somme, le sens commun se termine de soi et ordinairement à des sensations physiquement présentes et accidentellement à des sensations physiquement absentes et répond ainsi à la deuxième exigence de l'intuition.

c) Réflexion immédiate.

Jusqu'à présent les limites de l'intuition dans la première et la seconde fonction du sens commun sont les mêmes: une connaissance intuitive qui est limitée par le seul cas des apparitions et des prestiges.

Mais, ces limites diffèrent dans l'une et l'autre fonctions quand nous déterminons l'"immédiatisme" de chacune d'elles.

Tandis que la première fonction du sens commun qui a pour objet les sensibles externes peut être limitée, dans sa connaissance intuitive, par l'intervention du signe instrumental, la deuxième fonction qui a pour objet les sensations des sens externes, n'a pas à craindre cette limitation. Le signe instrumental, en effet, ne s'interpose, qu'entre le sensible externe et le sens externe; il n'intervient donc pas entre la sensation des sens externes et le sens commun.

En conséquence, la connaissance des sensations par le sens commun est toujours une connaissance immédiate. Les limites de l'intuition du sens commun vis-à-vis des sensations des sens externes sont, de la sorte, plus vastes que celles qu'il possède vis-à-vis des sensibles externes. Le sens commun a toujours une connaissance intuitive des sensations des sens externes

lorsqu'elles sont physiquement présentes, c'est-à-dire, hors le cas des apparitions et des prestiges.

C - La troisième fonction du sens commun.

La troisième fonction du sens commun a pour rôle de distribuer les esprits animaux et l'influx vital à tous les sens externes: "Enfin, on met un sens commun afin que par lui soient administrée la vertu, c'est-à-dire les esprits animaux et l'influx à tous les sens externes qui sont enracinés dans le cerveau et dont les nerfs s'unissent et se terminent dans le front où est le siège du sens commun, comme nous le dirons plus tard. Donc le sens commun sert de principe à la distribution des esprits animaux dans les autres sens<sup>1</sup>."

Mais, Jean de Saint-Thomas nous en avertit ailleurs, cette communication des esprits ne s'effectue pas par un acte de connaissance de la part du sens interne, du sens commun: "Mais la communication de ces esprits, qui est réelle, ne se fait pas par un acte du sens interne qui est une connaissance, mais par l'action de leur vertu naturelle effective, qui les distribue aux sens<sup>2</sup>."

Ne comportant pas de connaissance, cette troisième fonction du sens commun n'est donc pas concernée quand il s'agit de fixer

---

1. Phil. nat., IV P.,q.8, a.1 (III,242 a 16-26), (Voir app. n. 188).

2. Phil. nat., IV P.,q.12, a.6 (III,415 b 35-40), (Voir app. n.204).

les limites de la connaissance intuitive.

### Conclusion.

Et voilà quelles sont les limites, fixées à l'intuition par Jean de Saint-Thomas, dans le sens commun. Connaissant toutes choses sous la raison formelle de présence le sens commun possède de soi une connaissance intuitive et accidentellement une connaissance abstractive.

Dans sa première fonction, l'intuition est limitée soit par la présence uniquement intentionnelle des <sup>sensibles</sup> sens externes dans les apparitions et les prestiges, soit par l'intervention du signe instrumental entre le sens externe et la chose.

Dans sa deuxième fonction, l'intuition est limitée seulement par les apparitions et les prestiges.

Dans sa troisième fonction, il n'y a aucune connaissance ni intuitive, ni abstractive, ni d'aucune sorte.

### III - L'IMAGINATION.

Le mot "phantasia" peut être pris dans deux acceptions différentes. Il peut signifier toutes les puissances internes de connaissance, le sens commun excepté, et il peut s'entendre d'un sens interne spécial que l'on appelle, en français, l'imagi-

nation. Entendue dans la première acception, la "phantasia" comprend l'imagination, l'estimative et la mémoire.

Nous prenons, ici, la "phantasia" dans sa seconde acception, c'est-à-dire pour autant qu'elle désigne une faculté sensitive spéciale qui se distingue, --et de l'estimative et de la mémoire. Ces deux dernières facultés appartiennent à un plan d'immatérialité spécifiquement différent de celui de l'imagination, car celle-ci est déterminée par des espèces senties tandis qu'elles le sont par des espèces non-senties; "Au service des espèces senties, on a le sens commun qui appréhende en la présence des objets, et l'imagination qui conserve et connaît les choses en leur absence. Au service des espèces non-senties, nous comptons l'estimative qui appréhende les choses non-senties, comme l'inimitié et l'amitié, en présence de l'objet, et la mémoire qui les conserve et qui les connaît en leur absence<sup>1</sup>."

Or, les espèces senties sont de diverses immatérialités que les espèces non-senties: "Qu'il y ait une abstraction diverse ceci est clair, parce que les intentions non-senties sont plus abstraites que les intentions senties, car ces intentions représentent la chose non seulement comme convenant ou comme disconvenant au sens par lequel la chose est perçue, comme, par exemple, certaines couleurs contristent la vue, d'autres la réjouissent, et de même pour les saveurs, mais aussi comme convenant ou disconvenant à la nature elle-même et à sa conservation

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 243 a 34-44), (Voir app. n. 182).

ou à sa propagation, l'agneau, par exemple, connaît, dans le loup, non seulement une couleur ou une forme qui disconvient aux sens de la vue et du toucher, mais il connaît, dans le loup, la disconvenance qu'il a avec sa propre nature, et l'oiseau ramasse de la paille, non pas parce que cela est utile ou délectable à son goût ou à sa vue, mais parce que c'est utile pour faire son nid dans le but de sa conservation et de celle de sa progéniture, comme nous en avertit saint Thomas l. p. q. 78. art. 4<sup>1</sup>."

L'imagination diffère donc spécifiquement de l'estimative et de la mémoire qui portent sur des intentions non-senties.

Bien qu'elle soit déterminée à connaître, comme le sens commun, par des espèces senties, l'imagination néanmoins se distingue spécifiquement de lui par la façon d'utiliser ces espèces: "Rien n'empêche que ces deux facultés utilisent les mêmes espèces, car ceci étant, elles peuvent encore se distinguer spécifiquement par la façon diverse d'utiliser ces espèces, car ce mode est plus élevé dans l'imagination que dans le sens commun, tout comme la foi et la prophétie peuvent utiliser les mêmes espèces que la connaissance naturelle. Mais parce qu'elles les ordonnent et les disposent d'une façon diverse, ces connaissances diffèrent spécifiquement<sup>2</sup>."

L'imagination apparaît donc comme une faculté spéciale qui se distingue et du sens commun et de l'estimative et de la mémoire.

1. Ibid., (III, 244 b 25-45), (Voir app. n. 205).

2. Ibid., a.2 (III, 255 a 14-25), (Voir app. n. 206).

L'imagination que Jean de Saint-Thomas définit: "une faculté ordonnée à conserver les espèces senties et à connaître les choses absentes ou imaginées<sup>1</sup>," possède deux fonctions propres qui sont la conservation des espèces et la composition ou l'association des formes: "En second lieu, vient l'imagination. Elle sert d'abord à conserver les espèces reçues du sens commun, et, par conséquent, elle sert de mémoire pour ces espèces et connaît les choses en leur absence, comme l'enseigne saint Thomas. Elle sert ensuite à composer les diverses formes entre elles, par exemple, avec l'espèce d'une montagne et l'espèce d'or, elle forme l'espèce d'une montagne d'or, ce qui appartient proprement à l'imagination, comme l'enseigne saint Thomas l. p. q. 12. art. 9. ad 2.,<sup>2</sup>."

Comparons maintenant ces deux fonctions de l'imagination avec les exigences de la connaissance intuitive et essayons d'y déterminer les limites de l'intuition.

#### A - La première fonction de l'imagination.

La première fonction attribuée à l'imagination consiste dans la conservation des formes sensibles connues par les sens externes et le sens commun.

Cette fonction est précédée et suivie d'un acte de connaissance. Par suite, nous partagerons notre étude sur cette fonction,

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 2 (III, 250 b 18-22), (Voir app. n. 207).  
 2. Ibid., a. 1 (III, 242 a 27-59), (Voir app. n. 208).

en trois étapes: la connaissance qui précède la conservation des formes, la conservation elle-même des formes et la connaissance qui suit cette conservation.

a) La connaissance qui précède la conservation des formes.

Une première connaissance de l'imagination se réalise avant la conservation des formes, au moment de l'action du sens commun sur l'imagination, alors que la chose sensible est présente aux sens. Jean de Saint-Thomas nous l'enseigne dans le passage suivant: "Je réponds que bien que la mémoire ou l'imagination soient déterminées en la présence de l'objet et qu'elles le connaissent alors, elles se distinguent encore néanmoins du sens qui appréhende, car le sens appréhendent seulement en la présence de l'objet connaît et en dépendance de lui et en se fixant en lui, tandis que la mémoire et l'imagination connaissent en la présence de l'objet, non pas en se fixant en lui ni en dépendant de lui, mais de telle sorte qu'elles puissent aussi le percevoir lorsqu'il est absent, ce à quoi elles sont principalement ordonnées. Et ainsi, qu'elles connaissent en la présence de l'objet, n'est pas, dans ces facultés, un absolu mais quelque chose d'ordonné à autre chose, à savoir, à connaître aussi en l'absence de l'objet, à quoi cependant il est requis qu'elles reçoivent d'abord les espèces en la présence de l'objet, et qu'elles connaissent quand elles les reçoivent<sup>1</sup>."

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III,262 a 32-50), (Voir app. n. 209) cf. Ibid., (III,263 a 11-34).

Or, cette première connaissance de l'imagination semble bien réaliser les trois conditions de la connaissance intuitive.

Elle est une appréhension simple des formes sensibles puisqu'elle les connaît alors telles qu'elles sont connues par le sens commun, qui les lui envoie par les espèces impresses. La composition et la collation n'interviennent que dans la deuxième fonction, comme nous l'expliquerons plus loin.

Elle connaît aussi en la présence physique de l'objet comme nous venons de le lire, dans le texte cité plus haut. Mais, il faut excepter le cas où le sens commun, dont elle dépend, aurait connu des formes sensibles présentes intentionnellement seulement, à savoir, dans le cas des apparitions et des prestiges.

Enfin, comme le sens commun, dont elle est, pour ainsi dire le double, elle se termine aux sensations des sens externes d'une façon immédiate et aux sensibles externes, ordinairement d'une façon immédiate mais accidentellement, par l'intermédiaire du signe instrumental qui brise alors son intuition.

Bref, nous pouvons appliquer à cette première connaissance de l'imagination les mêmes conclusions que nous avons énoncées au sujet du sens commun. Car, elle ne fait que continuer et reproduire cette connaissance. Elle sert de pont entre le sens commun et la conservation proprement dite des formes sensibles. Or, pour que cette conservation puisse se réaliser, il faut que la connaissance des formes sensibles demeure inchangée depuis le sens commun jusqu'au trésor de l'imagination. Autrement, nous n'aurions pas une conservation mais un changement des formes

sensibles perçues. Ce qui exige donc que la connaissance de l'imagination qui précède la conservation des formes sensibles demeure la même que celle du sens commun.

Nous pouvons donc conclure que cette phase de la première fonction de l'imagination est ordinairement et de soi, une connaissance intuitive et accidentellement une connaissance abstraitive, ayant les mêmes limites que le sens commun.

b) La conservation des espèces ou des formes.

Une fois connues les formes sensibles envoyées par le sens commun, l'imagination a le pouvoir de les retenir et de les conserver: "Elle sert d'abord à conserver les espèces reçues du sens commun, et, par conséquent, elle sert de mémoire pour ces espèces et connaît les choses en leur absence, comme l'enseigne saint Thomas<sup>1</sup>."

Or, cette conservation des formes senties ne peut pas être une fonction intuitive parce qu'elle n'est pas une fonction formellement cognitive.

La connaissance est quelque chose d'actif, une opération immanente, un acte second. Et la conservation des formes sensibles est quelque chose de passif, une disposition orientée à une opération cognitive déterminée mais elle n'est pas essentiellement un acte de connaissance elle-même.

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 242 a 28-32), (Voir app. n. 208).

Aussi, n'est-il pas étonnant de voir Jean de Saint-Thomas opposer la conservation des espèces à la connaissance de ces mêmes espèces: "La "phantasia", en tant qu'elle est une faculté spéciale qui s'appelle l'imagination, ne fait pas que conserver les espèces mais elle les connaît aussi véritablement et proprement<sup>1</sup>."

On peut aussi appliquer à l'imagination, ce que notre auteur affirme de la mémoire, étant donnée la similitude de la fonction en question: "Je réponds que deux actes ou deux fonctions sont attribués à la mémoire: le premier, c'est de conserver les espèces, ce qui n'appartient pas à l'acte de connaître, mais à l'"information" passive et à la conservation des espèces. Le second, c'est le souvenir des choses passées, ce qui appartient à l'acte de connaissance<sup>2</sup>."

Par conséquent, l'imagination, faite de connaissance tout court ne possède pas de connaissance intuitive, dans cette deuxième phase de sa première fonction.

c) La connaissance qui suit la conservation des formes.

Venons-en à la troisième phase qui est la connaissance des espèces conservées. Car, l'imagination peut connaître ces espèces conservées. Le contraire, en effet, ne conviendrait pas: "Qu'une faculté conserve des espèces, et qu'elle ne connais-

---

1. Ibid., a.2 (III,253 a 42-46), (Voir app. n. 211).

2. Phil. nat., IV P.,q.10, a.6 (III,339 b 13-19), (Voir app. n. 211)

se pas par elles, mais qu'elle les passe à une autre faculté qui seule les connaîtrait, ceci ne convient pas, comme nous le montrerons dans la quatrième conclusion. A ce point de vue, le cas est le même pour l'imagination et la mémoire, qui, comme nous le montrerons, ne fait pas que fabriquer des espèces mais qui connaît aussi par elles. Ceci doit être attribué d'une façon toute spéciale à l'imagination, d'abord, parce que la connaissance des choses absentes et imaginées ne peut être attribuée au sens commun, car, comme nous l'avons dit, il connaît seulement en la présence des sensibles et dépend d'eux quant à son jugement parfait et consommé; ensuite, parce qu'elle ne peut appartenir à l'estimative, parce que celle-ci connaît d'une façon plus abstraite que l'imagination, c'est-à-dire qu'elle connaît des intentions non-senties, comme nous l'expliquerons plus au long dans la conclusion suivante. Donc, la faculté elle-même qui conserve les espèces, doit connaître en l'absence des choses; et, il ne répugne pas qu'elle conserve ces espèces et qu'elle connaisse par elles<sup>1</sup>."

Et non seulement, il ne répugne pas que l'imagination connaisse ces espèces conservées, mais, c'est même là son acte principal et spécifique: "Et ensuite, parce que l'acte principal de l'imagination, c'est de connaître et de former ses concepts et non pas de retenir et de conserver les espèces, il est inconvenable que la spécification d'une telle faculté soit prise du côté de son acte principal, puisqu'il n'y a rien de plus important, dans une faculté, que sa spécification<sup>2</sup>."

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 2 (III, 254 a 13-36), (Voir app. n. 212).  
 2. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 2 (III, 254 b 42-255 a. 4), (Voir app. n. 213). Cf. Ibid., a. 3 (III, 262 a 32-50).

Mais, nous pouvons le soupçonner facilement déjà, cette connaissance des espèces conservées se produit en l'absence de la chose représentée, et, pour cette raison, elle se fait avec le concours de l'espèce expresse.

Si cette espèce expresse était doublée de la présence physique de la chose, passe encore; il y aurait intuition. Mais, l'imagination connaît les espèces conservées en l'absence de la chose. Plusieurs textes de Jean de Saint-Thomas en font foi. Nous en citerons deux.

Dans le premier, notre auteur fait appel à l'autorité de saint Thomas: "Du reste, qu'elle ait l'une et l'autre fonction à savoir conserver les espèces et connaître les choses absentes, saint Thomas l'enseigne dans la quest. du de Anima art. 13 et l. p. q. 78. art. 4 et l. a. q. 15. art. 1 où il dit, "que l'imagination appréhende des similitudes corporelles même si les choses sont absentes<sup>1</sup>." Le second texte avance que cette connaissance en l'absence des choses est même la raison d'être de l'imagination: "La raison, c'est que l'imagination est ordonnée à ceci, que nous puissions appréhender les choses senties en leur absence, et non seulement quand elles sont présentes, comme les connaissent les sens, parce que l'animal a besoin de se mouvoir et de chercher beaucoup de choses qui ne lui sont pas présentes. Il faut donc qu'il existe une faculté quelconque qui retienne et conserve les espèces en l'absence des choses, et il faut aussi qu'il existe une faculté qui connaisse les choses en

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III,253 b 7-15),(Voir app. n.214

leur absence, et conséquemment qui puisse former des images ou des espèces expresses, dans lesquelles sont représentées les choses absentes ou imaginées, ce qui est, à la vérité, s'imaginer<sup>1</sup>."

Puisqu'elle se termine à une chose absente, il nous faut donc conclure que cette troisième phase de la première fonction de l'imagination ne connaît pas d'une façon intuitive.

Bref, parmi les trois phases de cette première fonction, la première seule est intuitive et des deux autres l'une est abstraitive, l'autre n'est pas formellement cognitive.

#### B - La deuxième fonction de l'imagination.

Par sa deuxième fonction, l'imagination associe des images pour en former une nouvelle qu'elle connaît ensuite: "(Elle sert) deuxièmement à composer des formes diverses entre elles, par exemple, avec l'espèce d'une montagne et l'espèce d'or, elle forme l'espèce d'une montagne d'or, ce qui appartient proprement à l'imagination, comme l'enseigne saint Thomas, l. p. q. 12. art. 9. ad 2.,<sup>2</sup>." Ce rôle de l'imagination est similaire à celui de l'intelligence par lequel elle agence des concepts entre eux.

---

1. Ibid., (III, 253 b 23-38), (Voir app. n. 215).

2. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 242 a 33-39), (Voir app. n. 218)

Dans cette association des images, il faut distinguer deux aspects: l'aspect de production de l'espèce expresse et l'aspect de connaissance faite par le moyen de l'espèce expresse produite.

a) La production de l'espèce expresse.

La production de l'espèce expresse est une formalité distincte de la connaissance elle-même. Car toute connaissance ne produit pas une espèce expresse: celle des sens externes par exemple.

L'action cognitive est, en effet, une action métaphysique, une action immanente et non pas formellement une action physique ou transitive ordonnée à produire un terme: "Nous avons répondu à cette raison, à l'article précédent, en disant que l'intellection était une action métaphysique, c'est-à-dire un acte second de l'opérant et non pas formellement physique, c'est-à-dire la causalité elle-même de l'opérant et ainsi elle n'exige pas essentiellement qu'un terme soit produit, mais seulement qu'il soit connu bien qu'elle puisse être virtuellement une action, comme l'est la diction<sup>1</sup>."

Et alors, comme la connaissance ne consiste pas formellement dans la production de l'espèce expresse, nous devons conclure que cet aspect de la deuxième fonction de l'imagination

---

1. Phil. nat., IV P., q. 11, a. 2 (III, 364 a 29-37), (Voir app. n. 216

n'est pas cognitive et, que, par conséquent, elle n'est pas intuitive.

Signalons qu'il faut en dire autant de la production des espèces expresses représentant les formes simplement conservées dans l'imagination, au moment où cette faculté les tire de son trésor et les connaît.

b) La connaissance associatrice.

Si l'imagination associe des images, c'est pour connaître les formes qu'elles représentent. Et cette connaissance des images associées appartient vraiment en propre à l'imagination de sorte que les choses connues par elles, se nomment les choses imaginées: "(Elle sert) deuxièmement à composer des formes diverses entre elles, par exemple, avec l'espèce d'une montagne et l'espèce d'or, elle forme l'espèce d'une montagne d'or, ce qui appartient proprement à l'imagination,....<sup>1</sup>"

Or, cette connaissance associatrice de l'imagination est-elle une connaissance intuitive? En réalise-t-elle les caractères de simplicité, de présence et l'immédiatisme?

Chez les animaux ou les brutes, cette association se fait certainement d'une façon simple et dépend nécessairement d'une commotion physique qui altère les esprits et les humeurs: "Du reste, ce que fait l'instinct naturel, c'est une combinaison des

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 242 a 33-37), (Voir app. n. 208).

diverses espèces, qui, mêlées entre elles par l'agitation des humeurs et des esprits, meuvent à la représentation des diverses choses composées. Et ainsi cette comparaison des choses représentées et des espèces combinées existe aussi dans les brutes, mais ils ne font pas cela d'une façon de connaître et de procéder qui est une façon quasi collative et comparative, mais par mode de mixtion des espèces, qui une fois mêlées font produire des images représentant des choses composées et assemblées<sup>1</sup>."

Chez l'homme, nous rencontrons aussi, sans nul doute, cette association simple qui est causée par la commotion des esprits et des humeurs ou par une cause extrinsèque.

Mais, nous rencontrons aussi une association qui dépend de sa volonté; "Et cette action dépend parfois de l'homme lui-même, non seulement à l'état de sommeil, mais aussi à l'état de veille, et elle dépend de sa volonté, comme le dit saint Thomas q. 3. de Male art. 4., parfois aussi, elle peut dépendre d'une cause extrinsèque<sup>2</sup>."

Toutefois, cette action de la volonté est-elle seulement efficiente ou bien est-elle aussi directrice? Dans ce dernier cas, elle comporterait un raisonnement participé ou similitude de raisonnement dans le mode même de connaître de l'imagination, dans le premier cas, la volonté ne ferait que mettre en branle l'imagination qui agirait ensuite selon son mode propre.

A vrai dire, le problème n'est pas facile à trancher car Jean de Saint-Thomas, à ma connaissance, n'apporte pas de textes

1. Ibid., a.4 (III, 270 b 47-271 a 14), (Voir app. n. 217).

2. Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 269 a 31-37), (Voir app. n. 215)

clairs sur ce sujet.

Quand il divise les sens internes, il n'énumère pas l'imagination parmi les facultés sensitives internes qui subissent l'influence du raisonnement humain.

Mais, par ailleurs, se servant de l'exemple qui illustre la deuxième fonction de l'imagination, c'est-à-dire la formation de l'espèce représentant une montagne d'or avec les espèces représentant d'une part une montagne et d'autre part de l'or, Jean de Saint-Thomas<sup>1</sup> classe cette fonction au rang des compositions collatives, chez l'homme, en recourant à l'autorité de saint Thomas qui dit précisément que cette fonction est collative et que, par conséquent, elle ne se trouve comme telle que, chez l'homme: "Avicenne met une cinquième puissance intermédiaire entre l'estimative et l'imagination, qui compose et divise les formes imaginées; comme il arrive quand avec la forme imaginée de l'or et la forme imaginée de montagne, nous faisons une seule forme, celle d'une montagne d'or, que nous n'avons jamais vue. Mais, cette opération n'apparaît pas dans les autres animaux que l'homme, en qui suffit pour cela l'imagination<sup>2</sup>."

Par conséquent, si cette connaissance associatrice est simple chez les brutes, elle est aussi, parfois composée, chez l'homme. Et alors, elle manque à la première condition de la connaissance intuitive.

De plus, tant chez la brute que chez l'homme, cette connais-

---

1. *Phil. nat.*, IV P., q.8, a.4 (III, 270 b 26-42).  
 2. *Sum. Theol.*, I, q.78, a.4 (Voir app. n. 219).

sance associatrice porte toujours sur une chose absente.

Cette connaissance associatrice des images appartenant en propre à l'imagination.: Secundo a componendas formas varias inter se.....quod proprie pertinet ad imaginationem<sup>1</sup>", les images composées par elle, méritent bien le nom de choses imaginées.

Or, entre autres, trois textes de Jean de Saint-Thomas nous invitent à conclure que les choses imaginées sont connues en l'absence de la chose physique. Le premier: "Et il faut qu'il existe une faculté qui connaisse les choses en leur absence, et conséquemment, qui puisse former des images ou des espèces expresses dans lesquelles seront représentées des choses absentes ou imaginées, ce qui est, à la vérité s'imaginer<sup>2</sup>". Dans le second, la connaissance des choses imaginées est opposée à celle du sens commun qui porte seulement sur le présent: "Ceci doit être attribué spécialement à l'imagination, d'abord, parce que la connaissance des choses absentes et imaginées ne peut être attribuée au sens commun, car comme nous l'avons dit, il connaît seulement en la présence des sensibles<sup>3</sup>." Enfin, le troisième texte qui compare la façon d'associer du sens commun avec celle de l'imagination, nous dit explicitement que cette dernière faculté s'affranchit de la dépendance de la présence: "Dans l'imagination, les espèces sont encore combinées d'une façon diverse, tant parce qu'elle associe les diverses espèces d'une façon imaginative, tant parce qu'elle dépure les espèces de

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 242 a 33-34; 36-37).

2. Ibid., a. 2 (III, 253 b 32-38), (Voir app. n. 215).

3. Ibid., (III, 254 a 21-26), (Voir app. n. 212).

la dépendance de la présence<sup>1</sup>."

Ces textes qui visent, nous semble-t-il, la connaissance associatrice de l'imagination du fait qu'ils parlent de son mode de composition et de choses imaginées, lesquelles, désignent principalement sinon exclusivement les images associées, nous font conclure que la connaissance associatrice de l'imagination ne comporte pas la présence physique de la chose.

Et ceci se comprend aisément puisque le terme de cette connaissance est quelque chose de neuf que l'imagination fabrique elle-même. Pour faire cette composition, l'imagination se sert, il est vrai, d'espèces représentant des formes sensibles réelles mais la forme composée nouvelle résultant de l'association des images, n'existe que dans l'imagination: c'est une chose imaginée ou fictive.

Ainsi, la connaissance associatrice de l'imagination porte sur une chose qui est absente, non seulement parce qu'elle n'est pas physiquement présente devant les sens externes mais aussi parce qu'elle n'existe pas physiquement en elle-même. Des trois sortes de présences que nous avons énumérées, dans notre premier chapitre, elle ne retient que la deuxième, c'est-à-dire la présence intentionnelle.

D'où, il suit que la connaissance associatrice de l'imagination n'est pas intuitive.

Il ne saurait être question du "médiatisme" dans cette

---

1. Ibid., a.3 (III,260 a 4045), (Voir app. n. 220).

deuxième fonction de l'imagination. Un intermédiaire suppose, en effet, les deux termes rejoints par lui. Et dans la connaissance intuitive, les deux termes à rejoindre sont toujours l'acte de connaissance et la chose physiquement présente.

Or, dans la connaissance associatrice, l'un de ces termes fait défaut, à savoir la chose réelle physiquement présente. Il n'y a pas de correspondant réel à la forme composée, en tant que telle.

Et si l'on considère les éléments de cette forme composée, l'on reporte le problème dans la première fonction de l'imagination.

Le problème de l'"immédiatisme" de l'intuition ne se pose donc pas, dans la connaissance associatrice de l'imagination.

#### CONCLUSION

Et pour résumer ce nous avons dit sur l'imagination, voici trois conclusions:

- 1- L'imagination connaît d'une façon intuitive seulement dans la connaissance qui précède la conservation des formes sensibles. Cette première phase de l'imagination est ordinairement et de soi une connaissance intuitive et accidentellement une connaissance abstractive, ayant les mêmes limites que le sens commun.
- 2- L'imagination connaît d'une façon abstractive dans ses autres opérations cognitives, à savoir dans la connaissance qui suit la conservation des espèces sensibles et dans la connaissance associatrice des images.

3- L'imagination est une faculté essentiellement abstraictive et accidentellement intuitive, puisqu'elle connaît toutes choses sous la raison de chose imaginée<sup>1</sup> qui s'étend principalement aux choses absentes et secondairement aux choses présentes.

#### IV - L'ESTIMATIVE ET LA COGITATIVE

Le troisième sens interne se nomme l'estimative, parce qu'il a pour fonction d'estimer la convenance ou la disconvenance d'une chose sensible avec la nature du sujet connaissant. Chez l'homme, il prend le nom de cogitative parce que, subissant l'influence du raisonnement intellectuel, il procède d'une façon collative.

##### A - L'estimative.

Il revient à l'estimative de connaître non seulement les sensibles externes mais aussi certaines "intentions" ou rapports qui ne sont pas perçus par les sens externes et qui, pour cette raison, se dénomment "intentions non-senties". Voilà son rôle, voilà sa fonction: "En troisième lieu vient l'estimative. Il lui revient de connaître non seulement les sensibles externes,

---

1. Cf. Phil. nat., IV P., q.8, a3 (III, 265 a 11-21).

mais aussi certaines intentions, qui ne sont pas perçues par le sens externe et qui, pour cette raison, sont appelées non-senties, parce qu'elles sont connues au-dessus des sens externes, v.g. l'amitié, la raison d'utile et de nocif, que le sens externe ne perçoit pas. Ainsi la brebis fuit le loup non parce qu'il est de telle couleur ou de tel aspect, mais parce qu'il est pour elle un ennemi et l'oiseau ramasse la paille, non parce qu'elle a telle couleur ou résistance, mais parce qu'elle est utile pour bâtir son nid. Et l'estimative est faite pour percevoir ces intentions, comme l'enseigne S. Thomas l. p. q. 78. art. 4. et quaest. de Anima art. 13. dans le corps de l'article.<sup>1</sup>

Dans un autre passage, Jean de Saint-Thomas ajoute que l'estimative connaît aussi l'opération des facultés sensibles inférieures, mais sans connaître toutefois sa propre opération in actu signato: "Dans les brutes, nous nous arrêtons (dans le processus de réflexion) à l'estimative et à la mémoire qui connaissent les actes des autres facultés, l'estimative cependant ne connaît pas son acte présent ut quod, la mémoire toutefois, peut s'en souvenir comme d'une chose passée et l'on s'arrête là<sup>2</sup>."

L'estimative, d'après ces textes, se termine à trois objets différents: les sensibles externes, les actes des sens et les intentions non-senties. Mais, prenons garde de croire que ces objets appartiennent à l'estimative à des titres identiques. Car les actes des sens et les sensibles externes relèvent de l'objet matériel de l'estimative et sont connus, par les intentions non-senties qu'elles contiennent.

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 a 40-b 9), (Voir app. n.221).  
 2. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 249 a 9-15), (Voir app. n. 222).

L'estimative, en effet, est déterminée à connaître par une espèce non-sentie, et cela sans l'être d'abord par une espèce sentie, puisque l'espèce non-sentie est formée par les sens internes inférieurs, grâce à la vertu de l'âme, qui la puise dans les objets sentis et l'envoie, ensuite, par les humeurs, jusqu'à l'estimative: "Nous disons également que les espèces une fois reçues dans les sens ont la vertu de mouvoir l'estimative de celui en qui elles sont, et conséquemment, d'envoyer des espèces non-senties, qui sont plus parfaites, et qui sont pourtant contenues dans les objets sentis eux-mêmes, et ceci, elles le font tant par la vertu de l'âme que par la vertu céleste qui sont des vertus supérieures<sup>1</sup>."

Déterminée par une espèce non-sentie, l'estimative se terminera formellement aux intentions non-senties représentées par ces espèces et matériellement aux sensibles sentis qui constituent le sujet immédiat dans lequel sont connues les intentions non-senties: "Je réponds à la deuxième partie de l'antécédent en disant que l'estimative ne connaît pas les espèces non-senties dans l'abstrait mais dans le concret, toutefois, elle atteint le sujet lui-même dans lequel elles sont dans le concret mais sous un aspect plus élevé, à savoir, pour autant qu'il sert de fondement aux intentions non-senties, qui sont plus abstraites et plus parfaites que les raisons senties; tout comme et la vue et le sens commun atteignent, dans le concret, le coloré mais ce dernier, sous une raison plus élevée que celle-là. Ainsi le sujet lui-même atteint par l'une et l'autre faculté est un objet matériel qui peut ap-

---

1. Ibid., a.4 (III, 267 a 9-17), (Voir app. n. 223).

partenir à diverses facultés sous diverses raisons formelles<sup>1</sup>."

C'est pourquoi notre auteur définit l'estimative: "L'estimative est une faculté qui appréhende les choses non-senties en les tirant des choses senties<sup>2</sup>."

L'estimative a donc pour objet formel, les intentions non-senties.

Mais, puisqu'il existe des intentions autres que les intentions non-senties<sup>3</sup>, définissons ce que Jean de Saint-Thomas entend par ces dernières: "Je réponds, que les espèces non-senties, qui appartiennent à l'estimative, ne sont pas dites telles, parce qu'elles ne représentent qu'une raison de convenance ou de disconvenance à l'égard du sens lui-même; car n'importe lequel sens peut connaître la convenance ou la disconvenance de son objet propre. Mais les espèces non-senties sont exigées en vue de représenter des convenances ou des disconvenances supérieures, v.g. ce qui est convenant ou disconvenant par rapport à la conservation de la nature ou de la progéniture, comme le note aussi S. Thomas l. p. q. 78. art. 4. Ainsi, le loup, par exemple, peut avoir une raison de couleur qui convient à l'œil de l'agneau et qui ne convient pas à sa nature et à sa propre conservation, et, de même, la paille apparaît être d'une couleur convenante à la vue de l'oiseau et également comme convenant à la fabrication de son nid, dans lequel il se conserve lui et ses petits. Et la première sorte de convenance ne requiert pas une espèce

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 250 a 40- b 10), (Voir app. 224).  
 2. Ibid., a.2 (III, 255 b 23-25), (Voir app. n. 225).  
 3. cf. Ibid., a.1 (III, 252 a 22-29).

non-sentie, parce que n'importe laquelle faculté sensitive suffit pour appréhender la convenance d'un tel sens, mais, la seconde sorte de convenance constitue les espèces non-senties, comme le dit, au même endroit, saint Thomas, pour autant qu'on n'atteint pas seulement une convenance qui s'adresse au sens propre, mais les autres utilités, comme nous l'avons dit<sup>1</sup>."

Les intentions non-senties sont donc celles qui représentent l'objet sensible comme convenant ou comme disconvenant à la nature de l'animal.

Maintenant que nous savons la fonction et l'objet de l'estimative, nous pouvons aborder la question: l'estimative connaît-elle les intentions non-senties d'une façon intuitive?

Pour répondre affirmativement, il nous faudra montrer que l'estimative a une connaissance simple de ces intentions non-senties, qu'elles les connaît en la présence physique de la chose et qu'elle les connaît d'une façon immédiate.

a) Connaissance simple des intentions non-senties.

Au sujet du raisonnement et du jugement, dans l'estimative, Jean de Saint-Thomas expose la difficulté suivante: "En outre, parce qu'on ne peut connaître que ceci convient ou est nocif à celui-ci ou à celui-là, que par une comparaison de cette chose à cet animal là. Or, il ne convient qu'à une faculté discursive qui

---

1. Ibid., (III,249 b 38 - 250 a 23), (Voir app. n. 225).

est collative et non au sens, en tant que tel, et en tant qu'il se trouve dans les brutes, de faire cette comparaison<sup>1</sup>."

Mais voici la réponse de notre auteur. Elle montre que ni la raison, ni le jugement de composition ne trouvent place dans l'estimative, la faculté, chez les brutes, connaît les intentions non-senties. "Je réponds à la seconde partie en disant qu'il n'est pas nécessaire de mettre une comparaison, chez les brutes, mais que l'instinct naturel suffit, lequel représente immédiatement une chose comme nocive ou comme convenante. L'instinct naturel, en effet, dit une certaine détermination de la nature et une tendance nécessaire à quelque chose, tandis que la connaissance comparative se fait avec une certaine indifférence, par laquelle les extrêmes sont comparés de façon que quelque chose soit décomposé en ses extrêmes ou qu'il soit composé en partant de ces derniers. Ceci, l'estimative le fait, dans l'homme, avec collation et avec un certain discours qu'elle participe de la raison à cause de son union avec elle, comme l'enseigne saint Thomas, l. p. q. 78. art. 4. ad 5., et c'est pourquoi elle est appelée cogitative, parce qu'elle connaît en cherchant ou en comparant ou en faisant des rapports. Mais, dans les brutes, la connaissance ne se fait pas par la comparaison et la collation des extrêmes, mais par un instinct naturel, c'est-à-dire en vertu et par l'inclination de la nature de celui qui a la faculté pour connaître ce qui est nocif ou convenable par la détermination elle-même de la nature, et non par la comparaison des extrêmes, comme l'enseigne saint Thomas, dans la question du de Anima,

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 3 (III, 263 a 45-62), (Voir app. n. 227).

art. 13. et 2.2 q. 47. art. 15. ad 3. et 1. 2. q. 13. art. 2. ad 3.  
 Et de même que cet instinct naturel est donné par l'auteur de la nature pour appréhender ce qui convient ou ne convient pas, de même, il est donné pour juger ce qui lui convient ou ne lui convient pas, hic et nunc. Car, c'est à tout cela que s'étend l'instinct naturel, qui a pour fonction non seulement d'appréhender, mais aussi de discerner ou de juger, comme les autres sens discernent entre leurs objets, non pas, à la vérité, avec une certaine comparaison ou collation, mais parce qu'ils peuvent atteindre, non pas seulement un objet, mais plusieurs et l'un distinctement de l'autre, et non pas confusément, c'est pourquoi, ils sont dits discerner entre ces objets. Ainsi, l'estimative discerne ou juge de la convenance ou de la disconvenance de la chose par l'instinct naturel lui-même, c'est-à-dire par la détermination de la faculté, par laquelle, elle les connaît distinctement<sup>1</sup>."

Rien de plus clair. Aussi est-il facile d'affirmer que l'estimative possède une connaissance simple, celle exigée par la connaissance intuitive.

b) Connaissance en la présence de la chose.

L'estimative connaît son objet formel, les intentions non-senties, d'une façon immédiate. Mais, pour être intuitive sa connaissance des intentions non-senties doit aussi se faire en la présence

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 3 (III, 264 a 12-b 16), (Voir app. n. 228).

physique de son objet matériel, la chose physique extérieure, présente devant les sens externes, l'opération des sens inférieurs. Donc, l'estimative connaît-elle les intentions non-senties en la présence physique de la chose?

Jean de Saint-Thomas répond affirmativement: "Car bien que l'estimative appréhende des choses non-senties, elle les appréhende cependant comme présentes, v.g. elle appréhende l'inimitié du loup, quand le loup est présent <sup>1</sup> ." Ou encore: "Au service des espèces non-senties, nous avons l'estimative qui appréhende les choses non-senties, comme l'amitié et l'inimitié, en la présence de l'objet, <sup>2</sup> et la mémoire qui les conserve et les connaît en son absence <sup>2</sup> ."

Et cette réponse se comprend aisément, lorsqu'on sait que l'estimative appréhende et juge toujours les intentions non-senties, non dans l'abstrait mais dans le concret: "Je réponds à la deuxième partie de l'antécédent en disant que l'estimative ne connaît pas les espèces non-senties dans l'abstrait mais dans le concret, toutefois, elle atteint le sujet lui-même dans lequel elles sont dans le concret, sous un aspect plus élevé, à savoir pour autant qu'il sert de fondement aux intentions non-senties, qui sont plus abstraites et plus parfaites que les raisons senties;... <sup>3</sup> ."

C'est donc dire que l'estimative ne saisit pas les intentions non-senties sous leur aspect de relation, mais sous leur aspect de convenance ou de disconvenance habillée dans le sensible physiquement présent: "Je réponds à la première partie de l'argument

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 243 a 39-44), (Voir app. n. 229).  
 2. Ibid., a.2 (III, 256 b 43-46), (Voir app. n. 230).  
 3. Ibid., a.1 (III, 250 a 40-b 3), (Voir app. n. 224).

que le sens interne ne connaît pas les relations sous le mode propre de relation, c'est-à-dire avec une comparaison avec le terme ou par un discours ni dans l'universel mais pour autant qu'elles appartiennent à leur fondement et s'exercent en eux; pour autant que la relation peut être appréhendée in actu signato et en elle-même. Le fondement, c'est la chose sensible elle-même pour autant qu'elle fonde la convenance ou la disconvenance<sup>1</sup>."

Par conséquent, il nous faut conclure que l'estimative connaît toujours en la présence physique de la chose, les intentions non-senties<sup>2</sup>.

### e) Connaissance immédiate.

Deux intermédiaires peuvent intervenir dans la connaissance de l'estimative: l'espèce expresse et le signe instrumental. Or, ces deux intermédiaires font-ils échec la connaissance intuitive de l'estimative?

Voyons d'abord pour le cas du signe instrumental qui s'interpose entre les sens externes et la chose. Un agneau, par exemple, qui verrait un loup dans un miroir, connaîtrait-il, par intuition, en percevant la disconvenance de cet animal avec sa nature?

Jean de Saint-Thomas ne nous donne pas de réponse explicite à une telle question. Nous pouvons néanmoins en déduire une

---

1. Ibid., a.4 (III,263 b 12-23), (Voir app. n. 231).

2. Il faut cependant ici excepter le cas où des apparitions ou des

de ses affirmations concernant le signe instrumental et l'intuition.

Nous avons vu <sup>1</sup>, en effet, que le signe instrumental brise la connaissance intuitive de la chose elle-même, parce qu'il empêche sa présence physique devant les sens externes. Il laisse, cependant, la possibilité d'une connaissance intuitive portant sur les espèces, engendrées dans le miroir, représentant cette chose.

D'autre part, si la connaissance intuitive est empêchée, dans la connaissance des sens externes ou dans un sens inférieur à l'estimative, elle l'est aussi dans cette faculté. Car l'intuition forme une chaîne continue: un maillon manque-t-il, ceux qui le suivent ne peuvent plus se rattacher aux précédents. C'est ainsi, par exemple, que l'intellect ne peut avoir l'intuition d'une chose dont la substance est privée de ses accidents, lesuels sont connus par les sens externes. "Et de même que si, une fois les accidents partis, la substance demeurerait seule, sa connaissance continuée dans l'intellect, ne serait pas intuitive, de même, par contre, les accidents demeurant, mais la substance disparaissant, sa connaissance dans l'intellect n'est pas intuitive bien qu'elle soit la même <sup>2</sup>."

Par conséquent, la réponse de Jean de Saint-Thomas devrait être celle-ci: L'agneau qui voit un loup, dans un miroir, a une

---

prestiges serviraient à la production, par le sens commun, d'espèces impresses dans lesquelles l'estimative appréhenderait des intentions non-senties. La chose n'étant pas physiquement présente, il n'y aurait pas alors d'intuition, dans l'estimative, tout comme il n'en pourrait avoir pour le sens commun.

1. Voir p.75

2. LOG., II P., q.23, a.2 (1,739 a 45- b 7), (Voir app. n. 232).

connaissance intuitive des intentions non-senties des espèces représentant la chose, mais non de la chose elle-même. Et ainsi, la connaissance intuitive de l'estimative est limitée dans son objet, par le signe instrumental.

Le "médiatisme" de l'espèce expresse ne pose pas de difficulté dans l'estimative, puisque cette faculté connaît toujours, en la présence physique de la chose, comme nous venons de le montrer. L'espèce expresse empêche l'intuition dans le seul cas où elle intervient pour suppléer à la présence de la chose.

Ainsi, nous devons conclure que l'estimative connaît toujours d'une façon immédiate, hormis le cas où un signe instrumental intervient entre la chose et les sens externes.

#### Conclusion.

La connaissance de l'estimative est toujours intuitive, hormis deux cas: celui des apparitions et celui du signe instrumental. On peut donc dire que la connaissance de l'estimative est essentiellement intuitive et accidentellement abstractive. Sa connaissance intuitive a donc les mêmes limites que le sens commun qui est lui aussi une faculté essentiellement intuitive et accidentellement abstractive parce qu'il saisit son objet formel propre, en la présence de la chose.

#### **B - la cogitative.**

La cogitative tire son nom de sa façon de connaître les

intentions non-senties, car elle le fait avec une certaine recherche discursive ou collative: "Par conséquent, ce qui est estimative dans les brutes, qui forment ces intentions non-senties par un instinct naturel, est appelé cogitative, dans l'homme, parce qu'il cherche et forme les dites intentions avec une certaine collation et un certain discours<sup>1</sup>."

Il ne faudrait pas en conclure toutefois que la cogitative est une faculté spécifiquement distincte de l'estimative; non, c'est la même faculté, possédant un nouveau mode de connaître le discours. "Enfin, en ce qui concerne la cogitative et la reminiscence, il n'est pas nécessaire qu'elles soient des facultés autres que l'estimative et la mémoire, mais celles-ci en tant que participant, en raison de leur union avec l'intellect, un certain mode de discours portant sur les singuliers, et ainsi elles se rencontrent seulement dans l'homme. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de mettre dans l'homme une estimative qui connaît les choses non-senties, de la même façon simple que les brutes, c'est-à-dire par instinct, et une autre faculté, qui connaît les mêmes objets non-sentis par le discours, mais une seule faculté suffit, laquelle connaît les choses non-senties avec cette collation et ce discours, par participation à l'intellect; la collation nous tient lieu d'instinct naturel<sup>2</sup>."

Ce qui caractérise cette faculté et lui donne son mode propre de connaître, c'est le discours participé qui aboutit aux

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 b 32-38), (Voir app. n.233).  
 2. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 245 a 44-b 12), (Voir app. n.234).

intentions non-senties. La cogitative discourt et cela est dû, non pas à sa propre virtualité de faculté sensitive, mais à l'influence de l'intelligence raisonnante. Le dernier texte, que nous venons de citer, le montre admirablement bien. On pourrait en citer plusieurs autres, mais contentons-nous de celui-ci qui affirme, une fois de plus, que la cogitative discourt pour saisir les intentions non-senties: "Ceci, l'estimative le fait, dans l'homme, avec collation et avec un certain discours qu'elle participe de la raison à cause de son union avec elle, comme l'enseigne S. Thomas, l. p.q. 78. art. 4. ad 5., et c'est pourquoi elle est appelée cogitative, parce qu'elle connaît en cherchant ou en comparant ou en faisant des rapports<sup>1</sup>."

Or, nous le savons, la collation ou le discours s'oppose à la connaissance intuitive qui est une connaissance simple: "La connaissance intuitive et la connaissance abstractive ne se rencontrent que dans les connaissances simples, non dans la composition ou le discours, ...<sup>2</sup>"

De ceci, il nous faut donc conclure que la cogitative connaît des intentions non-senties, non pas d'une façon intuitive, mais compositive. Mais jusqu'où se limite ce discours et cette collation? La cogitative est-elle uniquement discursive ou n'a-t-elle pas parfois une connaissance simple?

Il semblerait que Jean de Saint-Thomas se refuse à admettre une connaissance<sup>simple</sup> dans la cogitative, à la lecture du passage suivant: "Par conséquent, il n'est pas nécessaire de mettre dans

---

1. Ibid., a.3 (III, 264 a 25-32), (Voir app. n. 228).

2. Log. I P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-39), (Voir app. n. 235).

l'homme une estimative qui connaît les choses non-senties de la même façon simple que les brutes, c'est-à-dire par instinct, et une autre faculté, qui connaît les mêmes objets non-sentis par le discours, mais une seule faculté suffit, laquelle connaît les choses non-senties avec cette collation et ce discours, par participation à l'intellect; la collation nous tient lieu d'instinct naturel<sup>1</sup>."

Ce texte paraît absolu et laisse entendre que la connaissance de la cogitative est exclusivement collative. Ce qui pourrait bien être son véritable sens. Néanmoins, eu égard à l'intention de l'auteur qui se propose de prouver l'unicité de la faculté et non l'unicité du mode de connaître de la cogitative, on pourrait donner au texte le sens que voici: "la faculté de la cogitative cumule, chez l'homme, dans une même faculté, l'instinct de l'animal et la collation qui tient la place de l'instinct selon les divers objets.

Car d'autres passages nous invitent à admettre dans la cogitative une connaissance simple, spontanée, qui relève uniquement du sens et qui ne participe pas à l'influence de la raison.

Tout d'abord, Jean de Saint-Thomas compare la cogitative à l'appétit sensitif humain qui participe à la liberté de la volonté. Et nous savons, que l'appétit sensitif a aussi, chez l'homme son mouvement propre ou spontané, qu'on appelle la passion antécédente.

---

1. Phil. nat., IV P.q.8, a.1 (III,245 b 1-12), (Voir app. n. 234).  
2. St. Ibid., a.2 (III,257 a 37- b 1) et Ibid., a.1 (III,245 b 12-19).

Il assimile aussi le mode de connaître de la cogitative à celui de la réminiscence. Ce qui a son poids, puisque cette faculté subit semblablement à la cogitative l'influence de la raison et réalise pour les choses passées ce que la cogitative réalise pour les choses présentes: "Par conséquent, ce qui est estimative, chez les brutes, qui forment ces intentions non-senties avec un instinct naturel, s'appelle cogitative, chez l'homme, parce qu'il cherche et forme les dites intentions avec une certaine collation et un certain discours, parce que ces facultés participent à un certain mode discursif par leur union à l'intellect. De même, la mémoire chez les hommes, ne se fait pas toujours par un souvenir simple et subit, mais avec une certaine collation et en cherchant d'une chose à une autre, jusqu'à ce que nous parvenions à ce dont nous voulons nous souvenir,....<sup>1</sup>."

Enfin, il est fort probable qu'à l'instar des autres facultés sensibles, la cogitative puisse, par elle-même, connaître avant l'intervention de la raison. Et cette connaissance serait alors simple tout comme celle de l'estimative.

Pour toutes ces raisons, nous croyons plus probable que la cogitative, dans la doctrine de Jean de Saint-Thomas, connaît aussi d'une façon simple et spontanée.

Par conséquent, cette connaissance serait intuitive au même titre et, dans les mêmes limites que celle de l'estimative.

Quand cette connaissance intuitive se produit-elle? Il nous

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III,242 b 32-46), (Voir apo. n. 236).

est impossible de le déterminer avec précision. Et peut être d'ailleurs la marge entre la connaissance instinctive et la connaissance collative varie-t-elle avec chaque individu.

A défaut de mieux, qu'il nous suffise du moins de savoir que la cogitative, tout en ayant une connaissance collative des intentions non-senties, a aussi parfois une connaissance simple et intuitive de certaines de ces intentions non-senties. De sorte que la cogitative est une connaissance principalement compositive, par son acte distinctif, la collation, et secondairement intuitive par son acte commun avec l'estimative.

#### V - LA MEMOIRE ET LA REMINISCENCE.

Pour la connaissance des espèces non-senties en la présence de l'objet, nous avons l'estimative ou la cogitative, de même, pour la connaissance de ces mêmes espèces en l'absence de la chose, nous avons la mémoire ou la réminiscence. La mémoire se rencontre chez les brutes et la réminiscence, chez l'homme.

##### A - La mémoire.

La mémoire est la quatrième faculté sensitive interne énumérée par Jean de Saint-Thomas. L'imagination est la trésorière des formes senties, la mémoire le sera des formes non-senties. Car,

nous le remarquons, chez les animaux, le point de départ de leur souvenir est une intention non-sentie: "En quatrième lieu vient la mémoire, c'est-à-dire la faculté qui conserve et retient les espèces ou les intentions non-senties. Et on a spécialement besoin de la mémoire pour conserver ces intentions ou espèces, parce que, comme le dit saint Thomas, cit. loco l. p., le point de départ du souvenir, dans les animaux, se trouve dans une quelconque des intentions de ce genre, v.g. dans la raison de nocif ou de convenance ou d'autres semblables. Car c'est de là que l'animal est mû à se souvenir d'une chose qu'il a auparavant connu. Et par conséquent, il faut qu'il y ait une faculté pour conserver ces espèces non-senties, et celle-ci c'est la mémoire<sup>1</sup>."

La mémoire exerce deux fonctions: elle conserve les espèces et puis, elle se souvient des choses passées: "Je réponds que deux actes ou fonctions sont attribués à la mémoire: Le premier est de conserver les espèces, ce qui n'appartient pas à l'acte de connaître, mais à l'information passive et à la conservation des espèces. Le second est le souvenir des choses passées, ce qui appartient à l'acte de connaissance<sup>2</sup>."

a) Première fonction de la mémoire.

Evidemment, l'existence ou la non-existence de l'intuition

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 242 b 10-26), (Voir app. n. 237).  
 2. Phil. nat., IV P., q. 10, a. 5 (III, 339 b 12-19), (Voir app. n. 238).

ne se pose pas pour la première fonction de la mémoire. Car l'intuition est un acte de connaissance, tandis que la conservation des espèces n'appartient pas à l'acte de connaître mais à l'information passive de la mémoire.

L'intuition ne trouve donc pas de place dans cette première fonction de la mémoire.

D'ailleurs, la conservation des espèces ne constitue pas la mémoire; celle-ci se réalise pleinement dans l'acte de se souvenir: "Car la seule conservation des espèces ne constitue pas essentiellement la mémoire, même si c'est la conservation d'une espèce d'une chose passée, parce que celle-ci est ordonnée de soi à l'acte et ainsi où manque l'acte de se souvenir, manque la mémoire.<sup>1</sup>"

## b) Deuxième fonction de la mémoire

La deuxième fonction de la mémoire, comme nous venons de le dire, est cognitive. Et nous pouvons distinguer deux phases dans cette connaissance: la première s'effectue au moment de la réception de l'espèce non-sentie, la seconde suit la conservation des espèces et se nomme le souvenir.

### 1) Première phase

Pour conserver des espèces et les rappeler à son sou-

---

1. Phil. nat., IV P., q.10, a.6 (III,340 b 37-43), (Voir app. n.239).

venir, la mémoire doit d'abord les avoir. Elle les a, en les recevant de l'estimative, qui, grâce à la vertu de l'âme, peut les lui envoyer. La mémoire connaît alors ces espèces et cette connaissance constitue ce que nous appelons la première phase de la deuxième fonction de la mémoire.

Or, cette connaissance qui se produit au moment de la réception des espèces est-elle une connaissance intuitive?

Evidemment, cette connaissance est une connaissance simple, parce qu'elle est une connaissance première, initiale, qui s'empare des éléments propres à une composition possible. Elle ouvre le chemin à la connaissance compositive ou discursive, mais, elle est elle-même une simple appréhension.

De plus, la mémoire reçoit et connaît les espèces en la présence de la chose. Cette conclusion est certaine, même si des formules un peu moins nuancées semblent y contredire; celle-ci, par exemple: "Mais la mémoire ne connaît jamais le présent, mais toujours sous la raison de passé ou de mémoire<sup>1</sup>." Ceci s'explique par le fait que notre auteur envisage ici l'objet formel de la mémoire qui la distingue des autres facultés et, en particulier, de l'estimative.

D'autres textes, en effet, affirment clairement que la mémoire connaît en la présence de la chose au moment de la réception de l'espèce. En voici deux. "Je réponds que bien que la mémoire ou l'imagination sont affectées en la présence de l'objet et qu'elles le connaissent alors, elles se distinguent

---

<sup>1</sup> La Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 263 a 21-24), (Voir app. n.240).

encore cependant du sens qui appréhende, parce que le sens qui appréhende connaît seulement en la présence de l'objet, et en sa dépendance et en demeurant en lui, mais la mémoire et l'imagination connaissent en la présence de l'objet, en ne s'arrêtant pas là et en ne dépendant pas d'elle, mais de sorte qu'elles puissent aussi percevoir en son absence, ce qui est le principal auquel elles sont ordonnées. Et ainsi, qu'elles connaissent en la présence, n'est pas un absolu dans ses facultés, mais quelque chose de relatif, c'est-à-dire afin qu'elles connaissent aussi en leur absence, à quoi cependant il est requis qu'elles reçoivent auparavant les espèces en la présence de la chose, et qu'elles connaissent quand elles les reçoivent<sup>1</sup>." Et le deuxième: "Et de même la mémoire atteint parfois une chose présente parce qu'elle reçoit d'elle l'espèce<sup>2</sup>."

Enfin, comme celle de l'imagination, cette connaissance initiale de la mémoire est immédiate, et ne peut être brisée que par le signe instrumental ou les apparitions, lorsqu'il s'agit de l'appréhension en dépendance des sensibles externes. L'appréhension des sensations est toujours immédiate et intuitive.

Ainsi, nous pouvons conclure que la première phase cognitive de la mémoire, celle où elle connaît au moment de la réception des espèces, réalise les conditions de la connaissance intuitive, exception faite des deux cas mentionnés.

---

1. Ibid., (III, 262 a 32-50), (Voir app. n. 241).

2. Ibid., (III, 265 a 20-22), (Voir app. n. 242).

## 2) Deuxième phase.

La deuxième phase de la fonction cognitive de la mémoire regarde l'acte propre de celle-ci: se souvenir.

Se souvenir, c'est partir de son âme et aller vers les choses; c'est la contre-partie du mouvement des facultés appréhensives qui se fait de la chose à l'âme: "Il est nécessaire à cette fin de placer une autre faculté distincte des autres, parce que l'acte des autres facultés sensibles est seulement un mouvement des choses à l'âme, tandis que l'acte de la mémoire est, au contraire, un mouvement de l'âme vers les choses<sup>1</sup>."

Le principe ou le point de départ de ce mouvement, c'est la connaissance des intentions non-senties: "le principe du souvenir, dans les animaux, vient de l'une quelconque des intentions de ce genre, v.g. de quelque raison de nocif ou de convenant et d'autres semblables. Car, c'est de là que l'animal est mû à se souvenir de quelque chose qu'il a auparavant connu<sup>2</sup>."

Le terme ou l'objet de ce mouvement peut être soit quelque chose de subjectif soit quelque chose d'objectif.

Ce peut être quelque chose de subjectif, je veux dire une opération des sens inférieurs: "Cependant le sens qui appréhende

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III,256 a 13-19), (Voir app. n. 243).  
 2. Ibid., a.1 (III,242 b 17-23), (Voir app. n. 237).

seulement en la présence de la chose n'est pas de trop, parce que, dans la mémoire, sont conservées non seulement des espèces qui représentent l'objet externe mais aussi des espèces qui représentent l'acte même de vision ou d'audition. Nous nous souvenons d'avoir vu ou entendu, d'avoir connu et jugé des objets et des actes des sens<sup>1</sup>.

Ce peut être quelque chose d'objectif, c'est-à-dire provenant de l'objet externe ou de la chose. Le texte que nous venons de citer l'affirme.

N'oublions pas cependant que la mémoire saisit tous ces objets sous l'aspect de "passé", en tant qu'ils sont des choses passées, non pas nécessairement en eux-mêmes quant à leur existence propre, mais du moins quant à leur connaissance par les sens: "La mémoire conserve; et lui appartient de se souvenir de la chose non d'une façon absolue, mais pour autant qu'elle a été appréhendée dans le passé<sup>2</sup>."

Et de la sorte, l'objet formel de la mémoire se distingue de celui de l'imagination. L'imagination connaît premièrement et formellement la chose qui est passée tandis que la mémoire saisit premièrement et formellement le passé de la chose: elle connaît la chose comme étant passée.

Etant donc donné, l'objet propre du souvenir, pouvons-nous dire que la mémoire connaît d'une façon intuitive, dans cette seconde phase de sa fonction cognitive?

1. Ibid., a.3 (III, 262 a 50-b 9), (Voir app. n. 238).

2. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 244 a 29-31), (voir app. n.245).  
cf. Ibid. a.2 (III, 256 a 21-25)

Si nous nous en tenons au point de vue de la simplicité de la connaissance, nous n'y voyons aucun obstacle à l'intuition. Car, chez les animaux, le souvenir s'obtient sans discours ni recherche: "Et ceci appartient certes à la mémoire qui, chez les autres animaux opère sans recherche, mais chez les hommes, elle le fait avec recherche et application, d'où, chez les hommes, elle n'est pas seulement mémoire mais aussi réminiscence<sup>1</sup>."

Jean de Saint-Thomas met une différence entre la mémoire et la réminiscence et cette différence consiste précisément en ce que la mémoire se souvient d'une façon immédiate ou subite et que la réminiscence le fait avec recherche et discours. Si la mémoire ne connaît pas d'une façon intuitive, cela ne dépend pas d'un manque de simplicité dans sa connaissance.

La cause en serait-elle alors dans un défaut de présence physique de la chose? Eh bien! oui. Ce qui manque au souvenir pour être une connaissance intuitive, c'est la présence physique de la chose qu'elle connaît. Par là, elle se distingue de l'estimative qui connaît en la présence de la chose: "Au service des espèces non-senties, nous avons l'estimative qui appréhende les choses non-senties, comme l'amitié et l'inimitié, en la présence de l'objet, et la mémoire qui les conserve et les connaît, en son absence<sup>2</sup>."

Ou encore, cet autre passage: "Deuxièmement, on conclut que la mémoire doit se distinguer de l'estimative, comme le pense

---

1. Ibid., a.2 (III, 256 a 6-13), (Voir app. n. 246).  
 2. Ibid., (III, 256 b 43-46), (Voir app. n. 230).

saint Thomas, quaest. de Anima, art. 13. et l. p. q. 78. art. 4 et q. 79. art. 7. ad 2., non seulement à cause de la diversité de tempérament et d'organe qu'exige la mémoire pour retenir et l'estimative pour appréhender, mais aussi à cause de la diversité du mode de connaître, parce que la mémoire regarde l'objet, comme passé, et ainsi fait abstraction de la présence de la chose et de l'action de l'objet extérieur et ainsi elle comporte un mouvement de l'âme à la chose, tandis que la faculté appréhensive se fait par un mouvement des choses à l'âme<sup>1</sup>."

Ainsi, par défaut de la présence physique de la chose connue, le souvenir de la mémoire est une connaissance abstractive et non une connaissance intuitive.

Nous avons dit plus haut que la mémoire connaissait d'une façon intuitive au moment de la réception des espèces et nous venons de voir qu'elle connaît également d'une façon abstractive. Lequel de ces deux modes lui convient principalement?

Jean de Saint-Thomas nous répond: "...la mémoire et l'imagination connaissent en la présence de l'objet, non pas en s'arrêtant là ni en dépendant d'elle, mais afin qu'elles puissent aussi percevoir en son absence, ce à quoi elles sont ordonnées principalement. Et ainsi qu'elles connaissent en la présence de la chose, n'est pas un absolu dans ces facultés, mais quelque chose de relatif, à savoir afin qu'elles connaissent aussi en son absence..<sup>2</sup>."

En somme, la mémoire est véritablement une faculté intuiti-

---

1. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 2 (III, 256 b 28-43), (Voir app. n. 247).  
 2. Ibid., a. 3 (III, 262 a 39-48), (Voir app. n. 241).

tive, dans la première phase de sa fonction cognitive, mais elle l'est d'une façon accidentelle. Ce qui lui convient principalement c'est la connaissance abstractive du souvenir.

### B - La réminiscence.

Chez l'homme la mémoire prend le nom de réminiscence parce qu'elle se souvient en se servant du discours et en cherchant: "De même la mémoire, chez les hommes, ne se fait pas toujours par un souvenir simple et subit, mais avec une certaine collation et en cherchant d'une chose à une autre, jusqu'à ce que nous parvenions à ce dont nous voulons nous souvenir; et ceci se nomme réminiscence, parce que nous ne nous souvenons pas d'une façon simple, mais en pensant et en cherchant<sup>1</sup>."

Elle n'est pas, chez l'homme, une faculté spécifiquement distincte de la mémoire: elle en cumule le rôle: "Enfin en ce qui concerne la cogitative et la réminiscence, il n'est pas nécessaire qu'elles soient des facultés autres que l'estimative et la mémoire, mais celles-ci en tant que participant, en raison de leur union avec l'intellect, un certain mode de discours portant sur les singuliers, et ainsi, elles ne se rencontrent seulement dans l'homme<sup>2</sup>." Son objet est donc le même que celui de la mémoire: elle n'en diffère que par la façon de l'atteindre.

En effet, comme nous venons de le voir, ce qui caractérise

---

1. Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 b 40-48), (Voir app. n. 248).  
 2. Ibid., (III, 245 a 44-b 1), (Voir app. n. 234).

la réminiscence et la distingue de la mémoire, c'est la présence du discours et de la recherche.

Or, nous le savons, pour l'avoir plusieurs fois répété, le discours empêche la connaissance intuitive.

Et donc, il nous faut conclure à la connaissance compositive de la réminiscence; ce qui exclut en elle l'intuition.

Toutefois, Jean de Saint-Thomas semble mettre une restriction et laisser entendre que la mémoire de l'homme se souvient aussi d'une façon simple et subite, car, il affirme que la mémoire de l'homme ne se souvient pas toujours d'une façon simple et subite; ce qui laisse croire qu'elle<sup>l</sup> fait quelques fois: "De même la mémoire, chez les hommes ne se fait pas toujours par un souvenir simple et subit, mais avec une certaine collation et en cherchant d'une chose à une autre, jusqu'à ce que nous parvenions à ce dont nous voulons nous souvenir;....

Il est évident que dans ces cas, l'absence d'intuition dans la réminiscence n'est pas causée par le discours.

La réminiscence est une connaissance abstractive parce que tout autant que la mémoire son acte principal, le souvenir, porte sur une chose absente, du fait que n'étant pas spécifiquement distincte de la mémoire, elle a le même objet qu'elle.

Il faut excepter néanmoins, comme pour la mémoire, la connaissance, au moment de la réception des espèces dans la réminiscence. La connaissance de la réminiscence est alors intuitive,

---

1. Ibid., (III, 243 b 40-46), (Voir app. n. 248).

excepté toutefois, dans le cas du signe instrumental et des apparitions.

En somme, la réminiscence possède une phase de connaissance intuitive et, pour le reste, elle connaît d'une façon abstraitive ou compositive.

#### CONCLUSION.

A la fin de ce chapitre sur les limites de l'intuition dans les sens internes, nous voyons mieux comment se réalise cette double affirmation de Jean de Saint-Thomas: "L'intuition peut se trouver dans toutes les facultés, soit sensibles soit intellectives<sup>1</sup>," et "la division (de la simple appréhension en connaissance intuitive et abstraitive) n'embrasse pas seulement la connaissance intellectuelle, mais aussi la connaissance des sens externes qui est toujours intuitive et des sens internes qui est tantôt intuitive et tantôt abstraitive<sup>2</sup>," c'est-à-dire la connaissance intuitive se réalise dans toutes les facultés sensibles internes mais non pas dans toutes leurs fonctions<sup>3</sup>.

---

1. Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I,10 b 25-31).

2. Log. II P., q.23, a.2 (I,732 a 25-27).

3. Nous voyons par là que l'affirmation de M. J. MARITAIN, Réflexions sur l'intelligence, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1924, p.344, n'est pas tout à fait exacte: "En ce sens-là on ne peut ranger dans la connaissance intuitive, pour ce qui est de l'homme, que la perception du sens externe et la vision béatifique, (qui ont lieu l'une et l'autre sans l'intermédiaire d'une species expressa); et aussi la connaissance intellectuelle indirecte (par le moyen d'un concept réflexe) du singulier existant."

## CHAPITRE CINQUIEME

### LES LIMITES DE L'INTUITION DANS LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE.

Au-dessus de la connaissance sensitive s'étage une autre sorte de connaissance, qui a nom la connaissance intellectuelle. On l'appelle "intellectuelle"--intus legere--, parce qu'elle peut lire au dedans des choses<sup>1</sup>.

En effet, l'intellect se distingue du sens en ce qu'il ne s'arrête pas à la surface des choses, à leurs accidents sensibles, mais pénètre jusqu'à leur réalité intime, la quiddité<sup>2</sup>.

Cette vie intellectuelle comprend divers degrés: elle part de l'homme pour s'élever jusqu'à Dieu en passant par les substances séparées. Et la plus ou moins grande perfection de ces degrés est basée sur le plus ou moins grand besoin pour l'intellect d'être mû par un agent extrinsèque pour passer en opération. Ainsi, l'intellect de l'homme occupe le degré le plus infime, parce qu'il est mû et par des agents spirituels (Dieu et les anges) et par des objets corporels; les intelligences séparées, qui n'ont pas besoin d'être

---

1. cf. Phil. nat., I P., q.1, a.3 (II, 23 b 3-6).

2. cf. Ibid., (II, 23 a 28-40).

mises en mouvement par des objets extérieurs, puisqu'elles reçoivent leurs formes intelligibles du Créateur, viennent au second rang; enfin, l'intellect divin qui ne reçoit aucune influence de l'extérieur transcende tous les autres degrés de la connaissance intellectuelle<sup>1</sup>.

Signalons que l'intelligence de l'homme peut exister dans deux états différents: l'état d'union et l'état de séparation. Quand l'âme humaine est unie à un corps, l'intelligence de l'homme appartient au degré le plus infime de la connaissance intellectuelle. Quand l'âme est séparée du corps, l'intelligence de l'homme prend rang parmi les intelligences séparées et son mode de connaître est semblable à celui des anges.

Nous essaierons, sous la conduite de Jean de Saint-Thomas, de déterminer les limites de l'intuition dans ces trois degrés de la vie intellectuelle: la connaissance de l'homme dans l'état d'union, la connaissance de l'homme dans l'état de séparation et la connaissance divine.

#### I - LA CONNAISSANCE DE L'HOMME DANS L'ETAT D'UNION.

Parle-t-on de l'intellect de l'homme, il ne faut pas se méprendre. Car l'homme possède bel et bien deux intellects: l'in-

---

1. cf. Phil. nat., IV P., q.1 a.4 (III, 39 b 7-36).

telleet agent et l'intelleet possible.

L'intelleet agent est une faculté essentiellement distincte de l'intelleet possible et il a pour fonction de produire, avec le concours du phantasme, l'espèce impressée intelligible qui déterminera la connaissance de l'intelleet possible. L'intelleet agent est une faculté efficacement cognitive mais non formellement cognitive. Il est rejeté, de ce fait, en dehors des limites de la connaissance intuitive. Par conséquent, l'intuition intellectuelle de l'homme se limite donc à l'intelleet possible.

En raison de son imperfection, l'intelleet possible de l'homme compte trois opérations formellement cognitives: la simple appréhension, le jugement et le raisonnement ou discours rationnel. Nous essaierons, en passant en revue chacune de ces opérations et en les comparant avec les exigences de l'intuition de déterminer les limites de celle-ci.

Jean de Saint-Thomas laisse certainement une place à l'intuition dans la connaissance intellectuelle. Nous le voyons par des affirmations, telles que celle-ci, par exemple: "Igitur notitia, quae est simplex apprehensio seu terminus mentalis primo dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam. Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam,...<sup>1</sup>" Ou encore: "La quatrième (différence) vient du côté du sujet, car la connaissance intuitive peut se rencontrer dans toutes les facultés, soit sensibles soit intellectives,...<sup>2</sup>"

---

1. Log. I P., Summul., lib., I, c.3 (I, 10 b 25-27).

2. Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 a 24-27), (Voir app. n. 249).

## A - La simple appréhension

La première opération de l'intellect de l'homme, selon l'ordre d'origine, se nomme la simple appréhension.

La simple appréhension se caractérise par l'absence d'une construction artificielle de la pensée dans la connaissance de son objet. Ceci pour exclure une simplicité qui serait fondée sur l'être entitativ de l'opération ou de l'objet connu, car la simplicité dont il s'agit est fondée sur le mode de connaître. Laissons parler Jean de Saint-Thomas lui-même: "Ma réponse est que l'appréhension est dite simple ou composée non en raison de la simplicité ou de la composition dans l'être qualitatif ou entitativ non plus à cause de la simplicité ou de la composition de l'objet, même dans l'entité elle-même de l'objet en soi, mais la composition se réfère à une certaine construction d'art, qui est formée dans la connaissance par plusieurs connaissances, la connaissance simple exclut au contraire cette construction artificielle. Et ceci s'explique car ce que l'intelligence a principalement en vue par la composition et la division, c'est d'atteindre la vérité par quelque chose de produit ou par une construction, parce qu'elle ne peut pas, comme l'ange l'atteindre, la saisir d'un seul coup. Donc, est dit appartenir à la simple appréhension, ce qui est intelligé sans cette construction artificiellement compositive, mais qui est un extrême ou une partie ordonnée à atteindre la vérité et par conséquent qui n'est pas réductible en une autre partie, et ceci appartient à la première opération. Au contraire, tout ce qui a raison de tout pouvant être construit ou décomposé d'une façon artificielle, est dit

appartenir à la composition, peu importe si ce tout est représentable par une qualité ou une entité unique, ou par plusieurs coordonnées ensemble; ceci est accidentel à la construction artificielle de la vérité. Par conséquent, l'opération n'est pas dite simple ou composée à cause de la simplicité ou de la composition quasi physique et entitative des concepts, mais à cause de leur simplicité ou de leur composition artificielle qui procède d'une chose à une autre. Ce qui se réalise même si est produite une seule image du tout composé et construit, image qui serait entitativement, et embrasserait plusieurs objets inadéquats et coordonnés. Car ce tout composé doit présupposer plusieurs actes et plusieurs concepts par lesquels est formée cette image en comparant l'un à l'autre; ce qui n'arrive pas chez l'ange qui ne saisit pas la vérité par plusieurs actes et concepts, ...<sup>1</sup>."

Une connaissance simple est donc celle qui se fait par un seul acte et qui ne s'effectue pas par un composé ou un tout complexe artificiel parfait.

Il importe, en premier lieu, pour fixer les limites de l'intuition dans la simple appréhension intellectuelle de savoir s'il ne se trouve pas, dans cette première opération de l'intelligence, des connaissances qui se font par des produits artificiels qui ont raison de composés ou de tous complexes.

La difficulté se pose au sujet de la définition et des concepts complexes qui appartiennent à cette première opération.

---

1. Phil. nat., IV P., q. 11, s. 3 (III 368 b 18-369 a 21), (Voir app. n. 19-21).

**La simple appréhension compterait-elle donc des connaissances composées?**

Jean de Saint-Thomas répond que la définition et le terme complexe ne brisent pas la simplicité de la connaissance parce qu'ils ne sont pas des compositions achevées, mais *à* parfaites:

"A propos de ce qu'on objecte au sujet de la simple opération qui compose la définition ou le terme complexe, je réponds qu'il ne s'y trouve pas de composition parfaite absolument achevée, parce qu'elle ne se fait pas par mode de tout et ne termine pas la composition, mais une composition imparfaite, par laquelle le résultat de la composition est une partie seulement et non un tout, tout comme dans la formation du bras ou de la tête; ces parties sont composées de plusieurs parties, le bras, par exemple, est composé de la main et du coude, des os, de la chair, des nerfs, etc., cependant ces choses ne composent pas encore absolument un tout, mais une partie composée et donc, la raison de tout ne se réalise pas ici et la génération et la formation de la composition ne s'y arrêtent pas puisque celle-ci s'arrête dans le tout lui-même<sup>1</sup>."

Et puis, Jean de Saint-Thomas de conclure par ce principe:

"Tant que quelque chose est pris par mode de partie, même complexe et composée, il appartient à la première opération, parce que cette construction ou formation ne compose pas absolument le tout ou ne manifeste pas encore la vérité, mais seulement une partie ou un extrême de cette constitution. Quand, au contraire, l'opération est prise par mode de tout, que cette opération soit énonciative ou non,

1. Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 29 a 28-29), (Voir opp. n.250).

elle appartient à la comparaison et à la division, la vérité cependant ne se trouve que dans la phrase énonciative<sup>1</sup>."

Ainsi, la simple appréhension intellectuelle remplit toujours la première exigence de la connaissance intuitive, puisqu'elle est toujours une connaissance simple.

Mais du fait qu'elle est toujours une connaissance simple, la simple appréhension intellectuelle ne se classe pas toujours pour autant parmi les connaissances intuitives. Nous voyons, en effet, Jean de Saint-Thomas ranger aussi l'abstraction sous la connaissance simple de l'appréhension intellectuelle: "Donc, la "notitia" qui est une simple appréhension ou un terme mental se divise d'abord en connaissance intuitive et en connaissance abstractive<sup>2</sup>."

Il faudra maintenant s'en remettre à la présence physique de la chose et à l'"immédiatisme" pour déterminer les limites de l'intuition dans la simple appréhension.

Et puisque la simple appréhension se divise adéquatement en connaissance directe et en connaissance indirecte ou réflexe, nous utiliserons cette division pour fixer les limites de l'intuition.

---

1. Ibid., (III, 369 b 4-16), (Voir app. n. 251).

2. Log. I P., Summul., lib. I, c. 5 (I, 10 b 22-25), (Voir app. n. 252).

a) La connaissance directe.

La connaissance directe est celle qui tend vers le terme de la connaissance, c'est-à-dire la chose. Son objet formel, dans la simple appréhension de l'homme à l'état d'union est la quiddité de la chose sensible. Son objet adéquat comprend en plus les êtres purement spirituels et s'étend ainsi à tout l'être.

Jean de Saint-Thomas admet certainement de l'intuition dans la connaissance directe de la simple appréhension.

Le cas se présente dans la simple appréhension qui s'effectue au moment de la réception de l'espèce impressée alors que la chose est physiquement présente devant les sens externes; mais il faut ajouter que ce n'est là qu'une connaissance de passage qui tend à s'arrêter plus loin et à s'affranchir de la présence physique de l'objet: "Je réponds que l'imagination connaît les choses présentes, quand celles-ci meuvent le sens, comme aussi l'intellect les connaît, mais non sous la raison de présence seulement, c'est-à-dire avec dépendance du sensible présent lui-même, mais sous une raison plus élevée, c'est-à-dire sous la raison de chose imaginée, qui peut s'étendre aux choses présentes et aux choses absentes, sans attache cependant à la présence<sup>1</sup>."

Dans un autre passage, notre auteur affirme encore l'existence de cette connaissance intuitive dans la connaissance directe en acceptant le principe qu'une connaissance intuitive doit

---

1. Phil. nat., IV P.,q.8, a.3 (III,263 a 11-21),(Voir app. n. 253).

toujours précéder une connaissance abstractive et en signalant toutefois que cette connaissance intuitive est imparfaite: "Je réponds à la confirmation en admettant qu'il est vrai qu'une connaissance intuitive doit précéder, tant dans le sens que dans l'intellect, mais, elle doit cependant être très imparfaite en discernant une chose d'une autre. Car, il y a des degrés dans la connaissance intuitive, et l'une est plus imparfaite que l'autre, cela est évident, par exemple, quand nous voyons quelque chose de loin, sans discerner en aucune façon ce que c'est en particulier, alors nous avons seulement une connaissance intuitive portant sur l'existence. Ainsi, l'intellect, dans sa première connaissance, voit, ce qui lui est proposé, comme de loin dans le genre intoligible, bien que l'objet soit présent et aussi, cette connaissance intuitive atteint seulement l'existence de l'objet, ce qui est une connaissance intuitive imparfaite, et avec une entière confusion par rapport à la quiddité et au discernement des prédicats <sup>1</sup> ."

En conséquence, Jean de Saint-Thomas admettrait une certaine intuition de l'être, puisque l'être est le premier intelligible d'une chose.

Notre auteur fait remarquer un peu plus loin que c'est en dépendance des sens que l'intellect peut ainsi connaître d'une façon intuitive. Si la connaissance de l'intelligence n'était pas prolongée par les sens jusqu'à la chose physiquement présente, il n'y aurait pas en elle d'intuition: "que l'intellect soit dit voir

---

1. Phil. nat., I P., q.1, a.3 (II, 29 a 17-38), (Voir app. n. 254).

l'objet d'une façon intuitive, nous disons qu'il a cela en dépendance du sens et en autant qu'il est en continuité avec lui. Les sens fermés, quelque présentes que soient les choses, l'intellect ne peut connaître d'une façon intuitive, parce que les espèces d'une telle présence ne peuvent être certifiées que par l'intermédiaire des sens<sup>1</sup>."

Par contre, une chose dénuée de sa substance dont les accidents seraient vus d'une façon intuitive par le sens, ne le serait par l'intelligence, puisque l'intelligence n'aurait pas d'objet: "...ainsi par contre, les accidents demeurant, mais non la substance, sa connaissance dans l'intellect n'est pas intuitive, et pourtant, elle est la même<sup>2</sup>."

Cette connaissance intuitive de l'intellect, au moment de la réception des espèces, a aussi pour objet les actes des facultés sensitives: "Cet argument basé sur le processus à l'infini ne prouve rien, parce qu'en nous il s'arrête dans l'intellect qui connaît les actes des autres facultés et les siens<sup>3</sup>."

La différence vient que l'intuition de l'intellect se terminant à la chose peut être brisée par le signe instrumental tandis que l'intuition portant sur les opérations des sens ne peut l'être.

Au moment de la réception des espèces impresses l'intellect connaît donc d'une façon intuitive la chose qui est physique-

---

1. Ibid., (II, 32 a 34-43), (Voir app. n. 255).

2. Log., II P., q. 23, a. 2 (I, 739 b 3-7), (Voir app. n. 256).

3. Phil. nat., IV P., q. 8, a. 1 (III, 249 a 5-9), (Voir app. n. 257).

ment présente devant le sens et les actes des sens qui sont en opération.

Seul le signe instrumental vient briser cette connaissance intuitive de la chose elle-même, pour ne la laisser survivre que sur les espèces de la chose engendrées dans le miroir.

Mais cette connaissance intuitive est accidentelle dans la simple appréhension; celle-ci ne s'arrête pas là; elle a le pouvoir, comme l'imagination, de s'affranchir de la dépendance de la présence de la chose et de connaître selon son mode propre, c'est-à-dire par mode de quiddité<sup>1</sup>. Et si la chose<sup>n</sup> est<sup>ca</sup> physiquement présente, cette connaissance quidditative directe n'est pas intuitive parce qu'elle ne se termine pas à la présence de la chose, mais seulement à sa quiddité qui est indifférente à la présence ou à l'absence de la chose. C'est pourquoi, Jean de Saint-Thomas peut, sous ce rapport comparer l'imagination à l'intellect: "Et ceci est nécessaire, parce que l'intellect intellige indifféremment une chose présente et absente, en quoi l'imagination convient avec l'intellect<sup>2</sup>."

Nous concluons donc que la simple appréhension intellectuelle directe est une connaissance accidentellement intuitive et essentiellement abstractive.

---

1. cf. Phil. nat., IV P., q. 10, a. 4 (III, 325 a 28-37).

2. Phil. nat., IV P., q. 11, a. 2 (III, 357 a 8-12), (Voir app. n. 258).

b) La connaissance indirecte ou réflexe.

La simple appréhension intellectuelle connaît aussi par connaissance réflexe, c'est-à-dire qu'elle peut faire marche en arrière et revenir sur le double principe de sa connaissance.

En effet, cette connaissance réflexe de la simple appréhension intellectuelle peut revenir dans deux directions différentes: elle peut remonter aux principes subjectifs de l'acte de la simple appréhension qui sont le concept, la faculté, l'espèce impressible, l'intellect agent et l'âme ou bien elle peut remonter au principe objectif qui est le phantasme représentant la chose présente devant les sens externes.

1) La connaissance réflexe des principes subjectifs.

La connaissance réflexe des principes subjectifs de la simple appréhension n'est pas une connaissance intuitive selon Jean de Saint-Thomas, parce que ces principes sont connus non pas en eux-mêmes mais dans quelque chose d'autre, c'est-à-dire la quiddité des choses sensibles qui leur sert de similitude.

Notre auteur l'affirme pour notre connaissance réflexe des concepts: "Et ainsi nous le disons aussi brièvement, en nous appuyant sur la même autorité, celle de saint Thomas, que le concept réflexe connaît la nature de ce sur quoi il réfléchit de la façon qu'elle peut être connue par les effets ou par connotation, à la quiddité sensible. Et bien qu'ils soient ici présents

physiquement, parce que cependant ils ne sont pas rendus objectivement présents par eux-mêmes, mais par une similitude et une connotation de la quiddité sensible, ce qui est atteindre cette présence quasi dans un autre et non en elle-même, on ne peut dire que nous voyons nos concepts d'une façon intuitive<sup>1</sup>."

Il l'affirme aussi pour notre connaissance de l'âme et même de Dieu présent en nous: "...comme Dieu est présent en lui-même à la connaissance que j'ai de lui et l'âme et les choses qui sont dans l'âme sont présents en eux-mêmes, et cependant je ne les vois pas d'une façon intuitive<sup>2</sup>."

En fait, comme toutes les réalités spirituelles, ces principes subjectifs de l'appréhension intellectuelle sont connus, non en eux-mêmes, mais dans la quiddité des choses sensibles qui en sont la similitude ou les effets. Mon âme et Dieu ne sont connus par leurs effets, c'est pourquoi, je les connais d'une façon abstractive: "...moi, par exemple, je sais que Dieu n'est présent et je connais avec évidence que mon âme m'est présente par leurs effets, et cependant je ne vois d'une façon intuitive ni Dieu ni mon âme<sup>3</sup>."

La connaissance réflexe des principes subjectifs de la simple appréhension intellectuelle n'est donc pas une connaissance intuitive parce qu'elle doit se faire par analogie avec les choses sensibles et par raisonnement.

---

1. Log. II P., q.25, a.3 (I, 744 a 14-29), (Voir app. n. 259).

2. Log. II P., q.25, a.1 (I, 726 b 26-40), (Voir app. n. 260).

3. Ibid., (I, 729 b 12-19), (Voir app. n. 261).

## 2) La connaissance réflexe des principes objectifs.

La simple appréhension peut aussi remonter vers le principe objectif de sa connaissance qui est le phantasme représentant le singulier.

Jean de Saint-Thomas admet la possibilité de l'intuition dans cette connaissance réflexe quand les choses corporelles sont physiquement présentes devant les sens externes: "Dans la doctrine de saint Thomas l'intellect n'a pas d'espèce directe des singuliers, et cependant il peut voir d'une façon intuitive les choses singulières corporelles, quand elles sont présentes par le sens<sup>1</sup>."

Et dans un autre passage, notre auteur nous montre comment cette connaissance intuitive est possible en raison de la continuité du concept avec le phantasme et puis du phantasme avec le sens externe qui connaît la chose physiquement présente: "Au dernier exemple, je répondrais d'abord, que bien que notre intellect n'a pas d'espèce impressée représentant directement le singulier, elle a cependant par son adjonction, son ordination au phantasme et par sa réflexion sur lui, un concept qui représente proprement le singulier, comme nous le disons plus tard dans la Phys. q.1 et dans les livres du de Anima q.10., et ceci suffit pour dire qu'il a une connaissance intuitive de la chose présente, à savoir, par le moyen d'un tel concept. Ou deuxièmement, je dirai que du fait que l'intellect connaît avec continuité et dépendance des phantasmes, et que les phantasmes sont coor-

---

1. Log. II P.<sub>1</sub> q.23, a.1 (I, 723 b 25-30), (Voir app. n.262).

donnés aux sens, parce que l'imagination est un mouvement produit par le sens en acte, comme il est dit dans 3. de Anima, c'est pourquoi, bien qu'elle se fasse par une espèce qui ne représente pas directement le singulier, la connaissance de l'intellect peut cependant le connaître indirectement, par le moyen de cette coordination et de cette continuité au sens et ceci suffit, pour qu'il y est, de la même manière, une connaissance intuitive<sup>1.</sup>"

Il faut donc admettre que la connaissance réflexe du principe objectif de la simple appréhension intellectuelle est une connaissance essentiellement intuitive. L'intuition de la chose elle-même, rappelons-le une dernière fois, serait cependant brisée par le signe instrumental; l'intuition se terminerait alors à l'espèce engendrée dans le miroir.

Ainsi la simple appréhension est intuitive dans sa connaissance directe qui s'effectue au moment de l'impression des espèces impresses et dans sa connaissance réflexe du principe objectif de sa connaissance. Là se limite son intuition. Elle est donc abstractive ordinairement dans sa connaissance directe et dans sa connaissance réflexe de ses principes subjectifs.

## B - Le jugement.

La deuxième opération de l'intellect humain est le jugement.

Il ne consiste pas dans la connaissance d'une énonciation

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 15-40), (Voir app. n. 263).

mais dans l'assentiment de l'esprit qui prend position vis-à-vis cette énonciation et le réel extra-mental<sup>1</sup>.

En somme, dans le jugement on trouve ces trois choses: "comme présumé, la composition énonciative des extrêmes, formellement, l'assentiment de l'intellect comparant les extrêmes énoncés conformément à la chose, comme conséquence, le discernement d'un extrême de son opposé<sup>2</sup>."

Même si l'union des extrêmes et leur comparaison à la chose peuvent se faire en un acte unique, ceci n'empêche pas néanmoins la composition du jugement car même alors, cette saisie et cet assentiment de la vérité, présuppose toujours une multiplicité d'actes de la part de la simple appréhension qui atteint chacun des extrêmes de l'énonciation. Le jugement est formellement un acte simple mais il présuppose une multiplicité d'actes. C'est la conclusion qu'il nous importe de retenir. "Je réponds cependant que ce jugement ne requiert pas formellement la composition mais, comme un présumé, pour autant qu'il suppose plusieurs actes par lesquels est formée l'énonciation et sur laquelle porte le jugement<sup>3</sup>."

Or, le jugement intellectuel de l'homme, en l'état d'union, n'est pas une connaissance intuitive pour deux raisons: parce qu'il se fait par voie de composition et parce qu'il ne porte pas attention à la présence de la chose.

Le jugement de l'homme, à l'encontre du jugement

---

1. Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 370 a 11-b 14).  
 2. Ibid. (III, 371 a 12-17), (Voir app. n. 264).  
 3. Phil. nat., IV P., q.11 a.3 (III, 371 a 28-33), (Voir app. n.265).

discrétif de l'animal et du jugement simple de l'ange, se fait par voie de composition: "Parfois, le jugement est pris dans un sens plus strict pour signifier l'assentiment ou le dissentiment par rapport à une vérité ou une fausseté qui se fait en affirmant ou en niant. Et de cette façon, ou il se fait par la collation et la comparaison des extrêmes, ou l'assentiment ou le dissentiment la suppose et porte sur elle. Et voilà pourquoi un tel jugement ne se trouve pas dans les brutes parce qu'elles n'utilisent pas de collation et se trouve dans les anges, d'une façon supérieure, parce qu'ils comprennent et jugent sans comparaison<sup>1</sup>."

Or, l'intuition ne se trouve que dans les connaissances simples: "L'intuition et l'abstraction se trouvent seulement dans les connaissances simples, non dans la composition elle-même ou le discours<sup>2</sup>."

Le jugement intellectuel de l'homme, à l'état d'union, n'entre donc pas dans les limites de l'intuition en raison de sa composition.

Le jugement de l'homme est encore écarté de la connaissance intuitive parce qu'il ne porte pas attention à la présence physique de la chose: "Le jugement est proprement intuitif ou abstraitif en raison des extrêmes dont il est composé; l'intuition se dit de la connaissance simple, non du jugement qui formellement ne considère pas la chose comme présente mais comme

---

1. Ibid., (III, 369 b 33-44), (Voir app. n. 266).

2. Log. I P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-42), (Voir app. n.267).

convenant à une autre<sup>1.</sup>"

Même dans la connaissance des premiers principes, Jean de Saint-Thomas n'ose pas accorder plus qu'une quasi-intuition, une réplique de l'intuition, mais non une intuition formelle: "Cet-  
te façon d'illuminer la chose par les termes sans aucune preuve  
est la même dans tous les premiers principes nécessaires, parce  
qu'elle est fondée sur la même raison, à savoir sur la connexion  
immédiate du prédicat et du sujet et se comporte comme une vision  
quasi intuitive de la vérité immédiatement en elle-même<sup>2.</sup>"

Ainsi, nous devons conclure que, dans son acte le plus  
parfait, le jugement, l'intellect de l'homme, dans l'état d'union,  
ne connaît pas par intuition.

### C- Le raisonnement

La troisième opération de l'intellect humain n'est  
autre que le raisonnement ou le discours causal. Il consiste  
à inférer une vérité quelconque d'une autre vérité antérieu-  
rement connue: "La troisième opération est le discours, qui  
se réalise, quand d'une vérité connue j'infère et je trouve  
une autre vérité moins connue, par exemple, quand de cette vé-  
rité "l'homme est raisonnable" j'infère "donc il est capable de  
discipline."<sup>3</sup>

Et ce discours causal suppose un discours successif

---

1. Log. II P., q.23, a.2 (I, 739 a 29-36), (Voir app. n. 268).

Voir aussi Ibid., a.1 (I, 726 b 14-36).

2. Log. II P., q.27, a.1 (I, 827 b 27-34), (Voir app. n. 269).

3. Prolog. Dialecticæ, (I, C, 2-7), (Voir app. n. 270).

"Et ainsi le discours selon la causalité (c'est-à-dire selon l'illation) présuppose le discours selon la succession (c'est-à-dire selon plusieurs propositions se succédant)...<sup>1</sup>"

Ainsi le discours causal est une connaissance composée puisqu'il suppose le jugement qui est lui-même une connaissance composée comme nous venons de le voir<sup>2</sup>.

Or, l'intuition nous dit Jean de Saint-Thomas, ne se rencontre que dans la connaissance simple, et par conséquent, en dehors du discours et du raisonnement: "L'intuition et l'abstraction se rencontrent seulement dans les connaissances simples, non dans la composition elle-même ou le discours<sup>3</sup>."

Et si le discours ou le raisonnement nous fait atteindre l'existence physique de l'objet, il nous la fait atteindre à la façon d'une chose représentée, donc in actu signato, et non pas in actu exercito; ce qui est le propre de la connaissance abstractive. "La connaissance abstractive est sauve encore par rapport à la présence considérée, comme une chose et un objet, ce dont il s'agit, il est évident, quand je connais seulement par le discours ou par la foi que Dieu est présent et que mon âme est présente en moi, et cependant je ne vois d'une façon intuitive ni Dieu ni mon âme<sup>4</sup>."

Donc, pour Jean de Saint-Thomas, le discours et le raisonnement ne sont pas des connaissances intuitives. Par conséquent, la troisième opération de l'intellect de l'homme, tout

1. Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 375 b 9-14), (Voir app. n.271).

2. cf. Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 373 a 28-45).

3. Log. II P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-42), (Voir app. n. 267).

4. Log. II P. q.23, a.2 (I, 733 a 42-50), (Voir app. n. 272).

autant que la deuxième, est en dehors des limites de l'intuition qui se trouve de la sorte confinée dans la simple appréhension.

## II - LA CONNAISSANCE DE L'HOMME DANS L'ETAT DE SEPARATION

Après la séparation du corps, tout n'est pas fini pour l'âme humaine, car elle est immortelle en raison de sa simplicité spirituelle. Avec elle demeurent ses trois facultés spirituelles: l'intellect agent, l'intellect possible et la volonté.

Or, l'intellect possible, qui est la faculté cognitive de l'âme, possède, dans l'état de séparation de l'âme d'avec le corps, un objet direct <sup>autre</sup> que celui qu'il avait dans l'état d'union.

Dans l'état d'union, on s'en souvient, l'intellect avait pour objet la quiddité de la chose sensible. Mais voici que, dans l'état de séparation, l'objet proportionné à l'intellect est maintenant la quiddité d'une chose spirituelle qui n'est autre que l'âme elle-même et ses accidents: "Pour l'état de séparation, son objet proportionné est la quiddité spirituelle de sa propre substance au sujet de quoi on peut voir saint Thomas, l. p.q.89., art.1. et 2., où il affirme ceci<sup>1</sup>."

L'absence du corps explique ce changement dans l'objet de l'intellect puisque, sans lui, l'intellect ne pouvant plus intelliger en recevant des espèces des choses corporelles, n'a plus qu'à se tourner vers les substances spirituelles ou séparées pour avoir

1. Phil. nat., IV P., q.10, a.3 (III, 318 b 19-24), (Voir app. n. 273).

un objet: "que l'objet proportionné de l'âme séparée soit la quiddité spirituelle, surtout l'âme elle-même, ceci apparaît, parce qu'alors elle ne peut plus se tourner vers le corps et n'intelligé pas en recevant des espèces des choses sensibles, mais en recevant des espèces infuses par Dieu et en se tournant vers les substances séparées, Et ainsi dans cet état, il a une vertu opérative d'une lumière plus haute et d'une raison formelle plus parfaite, à savoir, une raison totalement séparée du corps même quant à la connotation<sup>1</sup>.

Comme conséquence, il arrive que l'âme et tout ce qu'elle contient, d'objet indirect dans l'état d'union, deviennent objet direct dans l'état de séparation: "Dans les anges et les substances séparées, un tel concept réflexe n'est pas nécessaire parce qu'ils connaissent directement leur substance, leur intellect et tout ce qui<sup>x</sup> en eux, comme les accidents de leur propre substance, et de sorte qu'ils peuvent, par la même espèce qu'ils se connaissent, atteindre ces accidents<sup>2</sup>."

C'est dire que la connaissance de l'âme séparée revêt les caractères de la connaissance angélique.

Que s'ensuit-il alors au sujet des limites de la connaissance intuitive dans l'intellect de l'âme séparée?

Nous répondrons à la question en distinguant les deux modes de connaître possibles dans cet état de l'âme: le mode con-naturel à l'intellect par la conversion vers l'âme et le mode

---

1. Ibid., (III, 319 a 6-18), (Voir app. n. 274).

2. LOG. II P., q.23, a.3 (I, 742 a 26-35), (Voir app. n. 275).

surnaturel de l'infusion des espèces par Dieu.

A - La connaissance naturelle de l'âme séparée.

Par sa propre vertu, l'intellect de l'âme séparée peut se porter vers l'âme et tous ses accidents, puisque c'est là son objet formel propre.

Et cette fois, contrairement à celle de l'état d'union, la connaissance de l'âme et de ses accidents par l'intellect de l'homme, comme c'est le cas pour l'ange, est une connaissance intuitive: "De même l'ange par sa propre essence comme par une espèce, peut voir d'une façon intuitive, les accidents qui sont en elle, et, il peut également par une espèce représentant une autre substance voir les accidents qui sont présents en elle<sup>1</sup>."

Mais si l'intellect de l'âme séparée connaît d'une façon intuitive les quiddités spirituelles, il n'en peut en être ainsi de la quiddité des choses corporelles, connue naturellement. Car, c'est en recourant aux espèces de ces choses corporelles conservées en lui, que l'intellect de l'âme séparée peut les connaître<sup>2</sup>. C'est donc par le truchement de la mémoire intellectuelle que ces choses corporelles sont connues.

Or, la mémoire, puisqu'elle a pour objet le passé, porte sur une chose absente.

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 19-25), (Voir app. n. 276).  
 2. cf. Phil. nat., IV P., q.10, a.6 (III, 341 b 12-17).

Par conséquent, la connaissance des choses corporelles par l'intellect de l'âme séparée est une connaissance abstraitive.

Elle est toujours abstraitive car l'intellect ne pouvant plus acquérir par elle-même la connaissance de ces choses corporelles par conversion au phantasme et au sens ne peut plus désormais se terminer à elles comme présentes. Et même, si cette chose représentée existait encore physiquement, rien ne pourrait garantir l'intellect de l'âme séparée qu'il en est bien ainsi. Et par conséquent, l'intellect de l'âme séparée ne pourrait pas porter attention à cette présence physique de la chose comme lui coexistant, et comme terminant sa connaissance. Il en sera autrement dans le cas des espèces infuses qui participent à la certitude de la science divine, comme nous le verrons bientôt.

Donc, l'intuition de l'intellect de l'âme séparée se limite aux choses spirituelles.

Ajoutons que, dans l'état de séparation, le jugement de l'intellect passe au rang des connaissances simples, en raison toujours de la similitude qui existe entre l'âme séparée et l'ange<sup>1</sup>. Mais, ce jugement ne devient pas pour autant une connaissance formellement intuitive, il est tout au plus une connaissance matériellement intuitive, en raison des extrêmes qui le composent. Car le jugement, considéré formellement se porte<sup>2</sup> sur la présence de la chose mais sur sa convenance avec une autre. "Le jugement

---

1. Cf. Phil. nat., IV P., q. 11, a. 3 (III, 369 b 40-44).

n'est proprement intuitif ou abstraitif qu'en raison des extrêmes dont il se compose; l'intuition se dit, en effet, de la connaissance simple, non du jugement, qui formellement ne considère<sup>1</sup> la chose comme présente, mais comme convenant à une autre<sup>1</sup>."

### B - La connaissance infuse de l'âme séparée.

La connaissance intuitive des choses corporelles de l'intellect dépend naturellement des sens. Mais, si Dieu infuse des espèces à l'intellect de l'âme séparée, la connaissance intuitive lui devient alors possible, même sans le concours des sens: "Si cependant Dieu infusait quelque lumière supérieure et des espèces, comme en sont infusées dans les anges, ils pourraient voir d'une façon intuitive indépendamment du sens<sup>2</sup>."

Pour que cette connaissance infuse soit de fait intuitive, il faut que la chose représentée dans cette espèce existe actuellement en elle-même, c'est-à-dire qu'elle soit physiquement présente en elle-même: "Et il en est de même des espèces angéliques qui représentent la chose et l'existence et la présence avant qu'elles soient, et cependant ils ne voient les choses d'une façon intuitive que quand elles existent actuellement en elles-mêmes<sup>3</sup>."

---

1. Log., II P., q.23, a.2 (I,739 a 29-36), (Voir app. n. 268).  
 2. Phil. nat., I P., q.1, a.3 (II,32 a 43-b 1), (Voir app. n. 277).  
 3. Log., II P., q.23, a.1 (I,725 a 8-12), (Voir app. n. 278).

Et cette connaissance infuse se terminant à une chose présente est rendue intuitive en raison même de cette infusion qui dépend de Dieu, de sorte que, étant certain de l'existence de la chose, l'intellect peut s'y terminer ou y faire attention: "Je réponds que l'expérience de l'ange est intellectuelle non sensible ni obtenue par des espèces reçues des objets sensibles. Ainsi il ne pourrait être expérimentalement certain de l'objet, sans avoir une connaissance qui se résolverait immédiatement jusqu'à lui. Mais puisque l'ange est rendu certain par des espèces infusées d'en haut, il n'a pas l'expérience de la chose quant à la certitude de la connaissance par la résolution en la chose elle-même, mais quant à la chose présentée qui lui est coexistante. C'est pourquoi elle est dénommée expérimentale et intuitive<sup>1</sup>."

En bref, dans l'état de séparation, l'intuition intellectuelle embrasse l'âme elle-même et ses accidents, et dans le cas d'infusion d'espèces, elle comprend aussi toutes les choses physiquement existantes représentées par ces espèces.

### III - LA CONNAISSANCE DIVINE.

Après avoir fixé les limites de l'intuition dans la

---

1. Phil. nat., IV P., q. 6, a. 1 (III, 173 a 35-49), (Voir app. n. 141).

créature animale et dans la créature intellectuelle, nous nous élevons maintenant vers leur Créateur pour y poursuivre la même recherche.

En Dieu, point de distinction réelle entre l'essence, l'intellect et l'intellection. Acte pur et substance absolument simple, Dieu ne souffre aucune sorte de composition: "Il est un intellect, à savoir l'intellect divin, qui est son intellection et ainsi en Dieu, c'est la même chose de connaître qu'il intellige et de connaître son essence, car son essence est son intellection<sup>1</sup>."

En Dieu, point de multiplication d'opérations; la connaissance divine est un acte unique et éternel qui atteint d'un seul regard tous ses objets: "Ce qu'un seul acte a éminemment en Dieu, plusieurs l'ont en nous à cause de leur limitation<sup>2</sup>."

Les objets néanmoins de cet acte unique sont multiples et l'on peut ainsi compter diverses sciences en Dieu. L'objet primaire de la connaissance divine est l'essence divine elle-même; et les créatures en sont l'objet secondaire. Et selon que ces créatures sont connues comme possibles, futures ou actuelles, on distingue en Dieu, la connaissance de simple intelligence, de vision ou d'approbation.

Notre dessein est maintenant de nous arrêter à chacune de

---

1. Log., II P., q.23 a.3 (I,742 b 8-13), (Voir app. n. 279).  
 2. Ibid., a.1 (I,727 a 26-28), (Voir app. n. 280).

ces sciences divines pour décider si elles sont oui ou non intuitives.

La connaissance que Dieu possède de Lui-même, est évidemment intuitive et dans la plus parfaite acception possible du terme. La simplicité de la connaissance, la présence et l'"immédiatisme" de la chose s'y réalisent dans leur plus haute perfection, car, en Dieu, l'intellection simple s'identifie avec l'objet connu.

Aussi le problème des limites de l'intuition, en Dieu, se pose seulement en fonction de la connaissance des créatures par la science de simple intelligence, de vision ou d'approbation.

#### A - La science de simple intelligence.

La science de simple intelligence est dite telle pour l'une ou l'autre raison: soit parce qu'elle exclut la présence physique de son objet soit parce qu'elle ne comporte pas d'ordination à la volonté divine: "Elle est dite simple intelligence soit parce qu'elle ne porte sur un objet qui ne comporte pas la présence physique, ce qui appartient à la vision, soit parce qu'elle n'inclut pas une ordination à la volonté, ce qui appartient au décret, comme l'enseigne saint Thomas q. 3. de Veritate art. 3. ad 8<sup>1</sup>."

Or, cette science de simple intelligence qui porte sur

---

1. Log., II P., q. 23, a. 2 (I, 737 b 41-48), (Voir app. n. 281).

les possibles et les futuribles n'est pas intuitive, au dire de Jean de Saint-Thomas. Et pour cause,....elle ne porte pas sur un objet physiquement présent, puisque cet objet n'a pas une existence physique propre.

Dieu connaît donc les possibles d'une façon abstractive:

"Un exemple du second est en Dieu qui connaît les créatures possibles d'une façon abstractive avec autant d'évidence et de clarté du côté du connaissant qu'il connaît les créatures présentes <sup>1</sup>."

Il en est de même pour les futuribles ou les futurs conditionnés dont la condition ne se réalisera pas: "A l'autre preuve au sujet des futurs conditionnés, je réponds que ceux-ci ne sont pas atteints par Dieu d'une façon intuitive, parce qu'ils n'existent pas véritablement, mais existeraient. Ils sont atteints par la simple intelligence, non pas en tant qu'elle exclut le décret de la volonté, mais en tant qu'elle exclut la vision....Et par rapport au conditionné contingent d'une vérité déterminée, il y a un décret qui la détermine, non pas quant à la conséquence, qui, étant posées la condition et l'application du concours de Dieu, est d'une vérité nécessaire, mais étant considérée la nature du sujet libre, qui par la seule position de la condition ne suffit pas à être déterminé, mais qui le devient par le décret et la volonté de Dieu. Par conséquent cette détermination n'est pas atteinte par la simple intelligence, pour autant que "simple" s'oppose à un rapport à la volonté, mais elle l'est pour autant que la simple intelligence s'oppose à la présence physique en acte <sup>2</sup>."

1. Log., II P., q. 25, a. 1 (I, 723 b 33-37), (Voir app. n. 282).  
2. Ibid., a. 2 (I, 737 b 34-41; b 48-738 a 14), (Voir app. n. 283).

Donc, la science de simple intelligence de Dieu n'est pas une connaissance intuitive mais abstractive.

**B - La science de vision ou d'approbation.**

Passons maintenant à la science de vision que Jean de Saint-Thomas oppose à la science de simple intelligence, parce qu'elle ajoute à l'objet de celle-ci l'existence réelle. "en conséquence saint Thomas dit dans la q. 3 du de Veritate art. 3. ad 8, que la science de vision (qui est la même chose que la connaissance intuitive) ajoute à la connaissance simple, quelque chose qui est en dehors du genre connaissance, à savoir l'existence des choses. Donc, elle ajoute l'existence réelle car l'existence intentionnelle et objective, n'est pas en dehors du genre connaissance<sup>1</sup>."

Cette science de vision de Dieu porte sur les choses qui sont, à notre point de vue, actuelles et futures.

Il n'y a aucune difficulté à accepter que la science de vision qui porte sur les choses qui existent actuellement soit une connaissance intuitive, puisque cette science est une connaissance simple se terminant à une chose présente.

Mais il semble, à première vue, en être autrement pour la science de vision qui a pour objet des choses futures pour nous.

Jean de Saint-Thomas affirme néanmoins que la vision des

---

1. Log., II P., q. 23, a. 1 (I, 722 b 39-43), (Voir app. n. 42).

futurs est en Dieu une connaissance intuitive car, ces futurs, du fait qu'ils sont mesurés par l'éternité divine, sont physiquement présents à la connaissance de Dieu: "Et ici, les disciples (de saint Thomas), pour mettre en Dieu la vision des choses futures disent communément que ces choses doivent être physiquement présentes dans l'éternité; du futur en tant que futur on ne peut avoir aucune vision. Et le raisonnement de saint Thomas, dans cet article, exige nécessairement cela. Saint Thomas prouve, en effet, que Dieu connaît tous les futurs comme présents, parce qu'il ne les connaît pas dans leurs causes mais en eux-mêmes, pour autant que chacun d'eux est un acte en lui-même, et parce que sa connaissance est mesurée par l'éternité; or, l'éternité transcende tout le temps, tout ce qui est dans le temps, au fur et à mesure, est présent à Dieu de toute éternité. Or, si ce raisonnement est seulement fondé sur la présence objective il est tout à fait inefficace, car il prouverait le même par le même: si, en effet, pour prouver que Dieu voit les futurs comme présents en lui, ce qui est avoir d'eux une présence objective et dans la connaissance, il le prouve en disant qu'ils sont de toute éternité présents objectivement, c'est-à-dire présents à la connaissance, il prouverait ainsi qu'ils sont présents objectivement parce qu'ils sont présents objectivement<sup>1</sup>."

Ou encore: "Au second exemple, je réponds que cette doctrine de la présence physique requise à l'intuition ne peut être soutenue à moins que les choses coexistent physiquement dans l'éternité, la seule mesure dans laquelle les choses peuvent coexister

---

• Log., II P., q.23, a.2 (I,732 b 34-733 a.12), (Voir app. n. 284).

physiquement devant la connaissance divine avant qu'elles soient dans leur propre mesure; <sup>1</sup>."

Et voici comment notre auteur explique que les futurs existent en Dieu comme dans une mesure et non seulement comme dans une cause efficiente: "Pour prouver cet exemple je dis que les choses ne sont pas contenues dans l'éternité comme dans une cause efficiente seulement, mais comme dans une cause qui mesure avec une mesure supérieure la durée des choses qui n'existent pas encore dans leur propre mesure. Autrement l'éternité ne serait pas immuable et indivisible en mesurant, si elle ne mesurait en acte les choses que quand elles existent d'une façon changeante en elles-mêmes et si elle ne les mesurait pas quand elles n'existent pas ainsi: ce qui est contraire à la nature d'une mesure éternelle, qui même en mesurant est inchangeante et indivisible. C'est pourquoi toutes les choses sont dans l'éternité comme dans une autre mesure de telle façon qu'elles sont dans cette mesure non pas comme dans des causes, mais comme elles sont en elles-mêmes, non pas cependant comme produites dans leur propre mesure et selon le rapport de passion et de mutation, mais comme atteintes par la durée immuable et éternelle, c'est-à-dire pour autant qu'elles sont atteintes par l'action éternelle de Dieu sous l'aspect d'action et non sous l'aspect de passion. L'action divine, en effet, n'est pas toujours jointe à la passion et à la consécution de l'effet dans son propre changement, comme le dit saint Thomas, l. p. q. 46<sup>e</sup> art. 1. ad 110. Et cependant en Lui, l'action éternelle existe toujours, et elle regarde son

---

1. Log. II P., q. 23, a. 2 (I, 737 a 25-32), (Voir app. n. 285).

terme sous un aspect éternel et l'élève à sa mesure par sa raison d'action, elle ne le regarde pas seulement comme étant dans les causes<sup>1.</sup>"

La vision des choses futures tout autant que celle des choses temporellement actuelles, est donc en Dieu une connaissance intuitive.

Nous avons donc en Dieu une connaissance abstractive, la science de simple intelligence, et une connaissance intuitive, la science de vision.

Mais ceci pose une grave difficulté. En effet, comment est-il possible, si l'intuition affecte réellement la connaissance, que, dans l'acte unique de la connaissance intuitive, coexistent des connaissances opposées telles que l'intuition et l'abstraction?

Jean de Saint-Thomas résout cette difficulté en faisant appel à l'éminence de l'acte divin qui réalise dans la simplicité ce que les créatures, en raison de leur limitation, réalisent dans la pluralité: "A ce qu'on oppose, au sujet de la connaissance intuitive de Dieu, je réponds que de même que le même acte de la volonté de Dieu, à cause de son éminence, est à la fois nécessaire et libre par sa perfection intrinsèque, bien qu'il connote un certain rapport de raison ou une dénomination extrinsèque par rapport à l'objet, ainsi la même science divine en raison de son éminence est intrinsèquement abstractive et intuitive et d'approbation, et en même temps aussi pratique et spéculative, efficace et inefficace par

---

1. Ibid., (I, 737 a 47- b 32), (Voir app. n. 38).

rappert à diverses choses, bien qu'elle connote un certain rapport de raison, ou une dénomination extrinsèque par rapport à l'objet. Ce en quoi cependant elle ne consiste pas formellement, mais ce n'est pas sans lui, que cette science ou cet acte est dénommé intuitive ou libre. Ce qu'un seul acte a éminemment en Dieu, plusieurs, en raison de leur limitation, l'ont en nous<sup>1</sup>."

Et voilà terminée notre recherche sur les limites de l'intuition dans la connaissance intellectuelle de l'homme et de Dieu. Il nous reste plus maintenant qu'à dégager quelques conclusions sur les résultats de notre enquête touchant la nature et les limites de l'intuition. C'est là l'objet de la conclusion qui va suivre.

---

1. Log. II P., q.23, a.1 (I, 727 a 7-28), (Voir app. n. 286)

## CONCLUSION

Dans cette conclusion, nous voulons déduire de l'exposé que nous venons de faire de la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur la nature et les limites de l'intuition, quelques corollaires et observations.

L'intuition est une connaissance simple se terminant à une chose qui, physiquement présente en elle-même est présente à la connaissance et d'une présence intentionnelle et d'une présence physique: telle est sa définition.

Or, à propos du rapport entre la présence physique et l'objet formel de la faculté cognitive remarquons que la présence physique n'affecte pas toujours l'objet formel de la connaissance intuitive, mais souvent son objet matériel seulement.

La présence physique affecte l'objet formel lui-même, dans la connaissance des sens externes, dans la connaissance de l'âme séparée du corps et dans la connaissance divine. Mais, elle n'affecte que l'objet matériel, et non l'objet formel, du sens commun, de l'estimative, de l'imagination, de la mémoire et de l'intellect dans l'état d'union. C'est pourquoi, dans ce dernier cas, il faut que les facultés soient en continuité avec les sens externes qui leur fournissent leur objet matériel qui seul est affecté de la présence physique.

Donc, il faut distinguer des connaissances qui sont intuitives en raison de leur objet formel et d'autres qui le sont en raison de leur objet matériel.

Touchant les limites de l'intuition, nous pouvons grouper nos observations de la façon suivante:

1. L'intuition se rencontre dans toutes les facultés cognitives sensibles et intellectuelles.

2. Certaines facultés sont essentiellement (per se) intuitives, d'autres le sont accidentellement (per accidens).

Les facultés essentiellement intuitives sont les sens externes, le sens commun, l'estimative, l'intellect humain dans l'état de séparation, la science de vision en Dieu et enfin la connaissance que Dieu a de son essence.

Les facultés accidentellement intuitives sont l'imagination, la mémoire et l'intellect humain dans l'état d'union.

3. Si toutes les facultés possèdent la connaissance intuitive, toutes ne la possèdent pas toujours dans chacune de leurs fonctions. Voici comment on peut représenter brièvement les limites de l'intuition dans chacune des facultés.

Les sens externes sont totalement et toujours intuitifs.

Le sens commun est intuitif dans sa première et sa deuxième fonction et non-cognitif dans sa troisième fonction.

L'imagination est intuitive au moment de la réception de l'espèce impressée et abstraite dans sa connaissance des espèces conservées et associées.

L'estimative est intuitive dans toutes ses fonctions, tandis que la cogitative admet aussi la connaissance compositive.

La mémoire est intuitive au moment de l'information mais abstraitive dans le souvenir. La réminiscence est également intuitive au moment de l'information mais compositive dans le souvenir.

L'intellect, dans l'état d'union, est intuitif, au moment de l'information et dans la connaissance réflexe sur le phantasme mais abstraktif dans la connaissance directe postérieure à l'information et dans la connaissance réflexe sur les principes subjectifs de la connaissance.

L'intellect, dans l'état d'union, est intuitif dans sa connaissance de l'âme et de ses accidents, tantôt intuitif, tantôt abstraktif, dans sa connaissance par espèce infuse.

L'intellect divin est intuitif dans sa connaissance de l'essence divine et dans sa science de vision des créatures mais abstraktif dans sa science de simple intelligence.

Signalons que l'intervention du signe instrumental peut briser l'intuition de la chose dans toute la connaissance humaine à l'état d'union et ne permettre qu'une intuition des espèces de cette chose produites dans le miroir. De même les prodiges ou les apparitions peuvent briser l'intuition en causant une connaissance qui ne porterait <sup>sur</sup> un objet physiquement présent.

4. La connaissance abstraitive est toujours précédée d'une connaissance intuitive. En ce sens-là, l'intuition est une connaissance première et fondamentale.

5. La connaissance intuitive forme une chaîne continue: si l'un des anneaux fait défaut, les autres qui le suivent ne participent plus à la connaissance intuitive.

Avec ces quelques corollaires se termine notre exposé de la doctrine de Jean de Saint-Thomas sur la nature et les limites de l'intuition.

Il resterait à faire un travail très intéressant, je pense, sur les fondements ou les sources de cette doctrine de Jean de Saint-Thomas sur l'intuition. Nous en avons tenté une ébauche, dans notre premier chapitre, en indiquant les fondements de la présence physique dans la connaissance intuitive. Mais comme nous l'avons signalé, nous n'avions alors fait qu'exposer ce que Jean de Saint-Thomas disait être ses sources. Il s'agirait d'aller plus loin et de vérifier, d'abord si l'interprétation de saint Thomas par notre auteur est exacte et intégrale, et ensuite, par une étude historique des représentants de la tradition thomiste, si l'acception commune du mot "intuition" est bien la connaissance du présent.

En d'autres mots, il faudrait faire une critique et porter un jugement sur la doctrine de Jean de Saint-Thomas, portant sur la nature et les limites de l'intuition, en fonction, de la doctrine de saint Thomas et de la tradition thomiste. Nous aurions alors le complément de notre exposé sur la doctrine de l'intuition de Jean de Saint-Thomas.

A P P E N D I C E

- (1) Log. II P. q.23, a.1 (I, 722 b 24-28): "Supponenda est definitio notitiæ intuitivæ et abstractivæ, quam tradidimus lib. I, Summul. cap. 3, quod notitia intuitiva est "notitia rei præsentis".
- (2) Log. II P., q.22, a.2 (I, 706 a 29-44): "Secundo arguitur: Verbum non est formalis notitiæ, ergo non est signum formale. Consequentia patet ex definitione signi formalis. Antecedens probatur primo, quia formalis notitia est illa quæ reddit potentiam formaliter cognoscentem. Redditur autem formaliter cognoscentem per actum cognitionis, quæ est immediata forma cognoscentis, et præsertim quia cognoscere consistit in actione, cum sit operatio vitalis; verbum autem non est ipsa operatio seu actio cognoscendi, sed aliquid formatum per cognitionem et effectus illius."
- (3) Log. II P., q.22, a.2 (I, 706 b 23-37): "Respondetur ad principale argumentum distinguendo antecedens: Verbum non est formalis notitia per modum operationis, concedo; per modum termini, nego. Et sic reddit intellectum formaliter intelligentem, formaliter terminative, non formaliter operative. Quando autem dicitur signum formale, quod est formalis notitia, intelligitur de formali notitia terminata, non de operatione ipsa notitiæ sine termino, quia de ratione signi est, quod sit representativum, operatio autem ut operatio non representat."
- (4) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 22-25): "Igitur notitia, quæ est si plex apprehensio seu terminus mentalis prime dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam."
- (5) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 a 34-37): "Prima divisio termini est in mentalem, vocalem et scriptum. Mentalis est notitia seu conceptus, ex quo simplex conficitur propositio."

- (6) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 a 46- b 4): "Terminus mentalis, si attendamus ad diversas species essentielles ejus, dividitur species objecta, a quibus species notitiarum sumitur. Et sic non agimus de divisione illorum in praesenti, sed solum agimus de quibusdam generalibus conditionibus notitiarum seu conceptuum, quibus distinguuntur varii modé cognoscendi."
- (7) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 11-20): "Et sic dixerunt aliqui apud Ferraniensem R. contra Gent., cap. 66, illam esse notitiam intuitivam, quae fit sine specie intelligibili, illam vero abstractivam, quae fit mediante aliqua specie. Quae tamen sententia reiicienda est, cum nulla notitia sine specie elici possit. Pendet enim omnis cognitio ab objecto et potentia,..."
- (8) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 13-21): "Et sumitur fundamentum conclusionis ex hoc, quod apud omnes convenit notitiam intuitivam debere respicere objectum praesens. Visio enim debet attingere res in seipsis, et secundum quod extra videntem sunt; habet se enim intuitiva visio sicut experimentalis cognitio, imo est ipsamet experientia."
- (9) Phil. nat., IV P, q.6, a.4 (III, 195 a 5-6): "Secundum est, quod sensus externus non format idolum seu speciem expressam, in qua objectum suum cognoscat."
- (10) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10-b 25-29): "Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam, sed etiam sensuum externarum, quae semper sunt notitiae intuitivae..."
- (11) Log. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 6-14): "Ut autem diximus in I libro Summul. a.3 (1), notitia quae est simplex apprehensio seu terminus mentalis, ex parte cognitionis dividitur in intuitivam et abstractivam, ex parte autem conceptus in conceptum ultimum et non ultimum, directum et reflexum."
- (12) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10-b 6-10): "Et nota, dividi hic notitiam simplicem, id est pertinentem tantum ad primam operationem; agimus enim de divisione termini mentalis, terminus autem ad primam operationem spectat."

---

(1) Note. C'est par erreur que l'édition Neiser renvoie au chap. 6.

- (13) Log. I P., Summul., lib I, c.3 (I, 10 b 10-14): "Unde in hac divisione notitiarum non includitur aliqua notitia pertinens ad discursum aut ad compositionem, nulla enim istarum est terminus vel simplex apprehensio."
- (14) Log. I P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-39): "Intuitivum et abstractivum solum inveniuntur in notitiis simplicibus, non ipsa compositione vel discursu,..."
- (15) Log., II P., q.23, a.2 (I, 739 a 29-36): "Nec iudicium proprie est intuitivum et abstractivum, nisi ratione extremorum ex quibus constat; intuitivum enim dicitur de simplici notitia, non de iudicativa; quae formaliter non respicit rem ut praesentem, sed ut alteri convenientem."
- (16) Phil. nat., IV P., q.4, a.1 (III, 102 b 8-23): "In praesenti sufficit illam deducere ex ipsa natura cognitionis, quia cognitio versatur circa objecta trahendo illa ad se et per aliquam unionem vel assimilationem ad ipsa. Non enim respicit objecta agendo in illa realiter, neque enim cognitio nostra immutat realiter objecta, ut patet, cum aliquem videmus qui ex eo praecise, quod sit visus, non manet realiter mutatus. Nec etiam respicit illa per inclinationem et pondus tendendo ad ea, hoc enim pertinet ad voluntatem; ergo respicit illa per assimilationem et conjunctionem aliquam intra potentiam cum objecto."
- (17) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 368 b 18-29): "Generaliter vero in omni cognitione ad requiritur, quia unio objecti ad potentiam non debet fieri solum realiter et secundum conditiones et modum unionis realis et entitativae, tum quia sine ulla alteratione et immutatione physicae ipsius potentiae fit; tum quia non ordinatur ad constituendum unum esse physicum vel naturam ex potentia et objecto, .... Non ergo est immutatio physica, sed intentionalis et representativa et conditionibus physicae immutationis carens."
- (18) Log. II P., q.22, a.4 (I, 714 a 1-11): "Ad confirmationem respondetur, quod actus intelligendi, licet sit qualitas, non tamen reddit praesens objectum ut forma ex parte objecti se tenens quasi vices ejus gerens, sed ex parte potentiae tenens et operans circa objectum. Et ideo non est unio representativa, sed operativa seu per modum actus secundi, non ut continens, sed ut tendens ad objectum."

- (19) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 368 b 18-29): "Respondetur simplicem apprehensionem aut compositam non dici ratione ipsius simplicitatis aut compositionis in esse qualitatis aut entitatis nec iterum propter simplicitatem aut compositionem objecti, etiam in ipsa entitate objecti in se, sed compositio praecipue respicit aliquam constructionem artificiosam, quae in ipsa cognitione formatur ex pluribus cognitionibus, simplex vero cognitio eam excludit."
- (20) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 368 b 30-369 a 5): "Ratio est quia quod praecipue intellectus intendit per compositionem et divisionem est attingere veritatem artificio seu constructione, quia non potest comprehensione sicut angelus et unico intuitu. Ergo illud dicitur ad simplicem operationem pertinere, quod intelligitur sine illa constructione artificialiter compositiva, sed est extremum vel pars in ordine ad veritatem attingendam ideoque non resolubilis in aliam partem, et hoc pertinet ad primam operationem. E contra vero quidquid habet rationem totius artificiali modo construibilis et resolubilis, dicitur ad compositionem pertinere, quidquid sit, an totum hoc sit representabile in unica qualitate et entitate, an pluribus coordinatis, hoc enim per accidens se habet ad artificiosam constructionem veritatis."
- (21) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 369 a 5-21): "Unde non dicitur simplex vel composita operatio penes simplicitatem vel compositionem conceptum quasi physicam et entitativam sed artificiosam, procedendo de uno ad aliud. Quod salvatur etiam, si totius compositi et constructi una imago producat, quae entitative una sit, plura inadaequata et coordinata objecta complectens. Nam saltem praesuppositive debet plures actus et conceptus supponere, ex quibus consurgat et formetur imago illa comparando unum ad aliud, quod in angele non est, qui non ex pluribus congregat veritatem, sed simplicitate intellectuum resplendet,..."

- (22) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 369 b 5-16):  
 "Quandiu ergo aliquid sumitur ad modum partes, licet complexae et compositae, ad primam operationem pertinet, quia illa constructura seu formatio non simpliciter componit totum aut veritatem adhuc manifestat, sed solum partem et extremum hujus constitutionis. Quando autem per modum totius sumitur operatio, sive enuntiativa sive non, pertinet ad ipsam comparisonem et divisionem, veritas tamen in sola enuntiativa oratione invenitur."
- (23) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 371 a 28-33):  
 "Respondetur tamen illud iudicium formaliter non requirere compositionem sed praesuppositivam, quatenus supponet plures actus, quibus formatur enuntiatio, et super quae cadet iudicium."
- (24) Phil. nat., IV P., q.5, a.2 (III, 140 a 23-28):  
 "Circa primum distinguere oportet de iudicio, quod est cum collatione seu comparatione extremerum, vel quod est simplex discretio unus ab alio et largo modo potest vocari iudicium."
- (25) Log., Summul., lib. II, c.2 (I, 18 a 7-14):  
 "Quae orationes valde affines sunt terminis complexis et solum differunt ex modo componendi et jungendi terminos, quia in oratione junguntur per modum totius, etsi imperfecti et cum suspensione, in termino complexo per modum partis compositae."
- (26) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 373 a 36-45):  
 "Unde sicut per discursum fit transitus de una propositione ad aliam, ita oportet ad producendum id, quod propositionis est in illo conceptu seu verbo, concurrere secundam operationem, et quantum ad id, quod motus seu illationis est, concurrere tertiam, quod est respicere illud verbum seu conceptum ut modificatum."
- (27) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 8-16): "Quidam enim consideraverunt distinctionem istorum notitiarum ex parte principii, scilicet speciei impressae. Et sic dixerunt aliqui apud Ferraviensem 2. contra Gent. cap. 66, illam esse notitiam intuitivam, quae fit sine specie intelligibili, illam vero abstractivam, quae fit mediante aliqua specie."

- (28) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 17-27): "Quae tamen sententia omnino reiicienda est, cum nulla notitia sine specie elici posset. Pendet enim omnis cognitio ab objecto et potentia, et hoc objectum non potest intentionaliter informare potentiam, quantumcumque in se sit praesens, nisi mediante specie, vel nisi ipsum objectum in se habeat esse intentionale et spirituale, quod potentiae sit conjunctum."
- (29) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 28-31): "Alii dicunt intuitivam cognitionem esse illam quae rem cognoscit per proprias species, abstractivam vero, quae per alienas."
- (30) Log. II P., q.23 a.1 (I, 723 b 14-32): "Prima pars constat manifeste, quia creaturae futurae videntur in divina essentia tamquam in specie aliena, et tamen videt illas intuitive. Et similiter est cognitio illa mediata et in alio. Similiter angelus per propriam essentiam tamquam per speciem potest videre intuitive accidentia, quae in se sunt, et similiter per speciem representantem aliam substantiam potest videre accidentia, quae in ea praesentia sunt. Et in sententia S. Thomae intellectus non habet speciem directam singularium, et tamen potest res singulares corporeas intuitive videre, quando sunt praesentes per sensum. Ergo neque requireretur species propria neque cognitio immediata et directa."
- (31) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 a 31-42): "Ex parte etiam evidentiae videtur distingui posse notitia intuitiva et abstractiva, quia intuitiva semper est evidens, utpote rei in se, abstractiva vero abstrahit ab obscuritate et a evidentiis, et si quando evidentiam habet, non est rei in seipsa immediate, sed ut continetur in aliquo alio, v.g. in suis causis et principiis, vel in aliquo simili aut imagine independenter a praesentia."

- (32) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 33 - 724 a 5): "Exemplum secundi est in ipso Deo, qui abstractively cognoscet creaturas possibles tanta evidentia et claritate ex parte cognoscentis sicut praesentes. Similiter potest alicui infundere cognitionem quidditatis possibilis extra Verbum et tunc cognoscet rem illam per propriam ejus speciem, et tamen abstractively cognoscet. Et angelus habet propriam speciem eclipsis futurae et ejus futuritionis et existentiae per propriam speciem, et tamen est cognitio abstractiva; sicut et vos etiam rei absentis, quam vidimus, per propriam speciem possumus recordari, imo et in ejus existentiam per modum objecti ferri, ut quando ex effectibus cognosce Deum esse praesentem et tamen illa cognitio abstractiva est."
- (33) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 1-13): "Nam distinctio illa ex parte speciei, quod est per propriam speciem vel per alienam, in se vel in alio, obscura vel clara, non sunt formalitates, quae proprie pertinent ad rationem intuitivi vel abstractivi. Potest enim salvari intuitivum per cognitionem mediatam seu in alio; potest etiam salvari abstractivum per cognitionem tantae evidentiae et claritatis sicut intuitivum, et similiter potest fieri per cognitionem et speciem immediatam."
- (34) Leg. II P., q.23 a.1 (I, 723 a 43-61): "Alii distinguunt notitiam intuitivam ex parte terminis seu objecti ut terminantis juxta definitiones traditas, quia una est de re absentis, altera de re praesente. Quae sententia est communiter apud thomistas;..."
- (35) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 26-31): "Prima est: cognitio intuitiva non solum petit praesentiam objectivam sui objecti, sed etiam physicam, atque ita de praeterite et futuro nulla datur intuitio, nisi reducatur ad aliquam mensuram, in qua sit praesens."
- (36) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 32-40): "Haec conclusio communiter deducitur ex doctrina S Thomae I p. q.14. art. 13. Et ibi communiter ejus discipuli, qui ad penendam in Deo visionem rerum futurarum dicunt eas debere esse physice praesentes in aeternitate; de futuro enim ut futuro non potest dari aliqua visio."

- (37) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 40 - 733 a 12):  
 "Et certe discursus S. Thomae in illo art. id necessario exigit. Probat enim S. Thomas, quod Deus cognoscet omnia futura ut praesentia, quia non cognoscet ea in suis causis, sed in seipsis, prout unum quodque eorum est in actu in seipso, et quia sua cognitio mensuratur aeternitate, aeternitas autem ambit totum tempus, omnia autem, quae sunt in tempore, sunt. Deo ab aeterno praesentia. Qui discursus si solum procedit de praesentia objectiva, penitus est inefficax, quia probaret idem per idem, siquidem cum intendat probare quod Deus videt futura ut in seipsis praesentia, quod est habere earum praesentiam in cognitione et objective, id probaret, quia sunt in aeternitate objective praesentia, id est cognitioni praesentia, et sic probaret esse praesentia objective, quia sunt praesentia objective."
- (38) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 737 a 47 - b 33): "Et ad probationem hujus exempli dicitur, quod res non continentur in aeternitate solum tamquam in causa efficiente, sed ut mensurante mensura superiori durationem rerum mensurandum in propria mensura existentium, alias non esset immutabilis et indivisibilis in mensurando, si solum mensuraret actu res, quando mutabiliter existunt in seipsis, et si sic non existunt, non mensuraret, quod est contra rationem mensurae aeternitatis, quae etiam in mensurando immutabilis et indivisibilis est. Quare res omnes ita sunt in aeternitate ut in aliena mensura, quod tamen non sunt in ipsa sicut intra causas, sed ut in seipsis, non tamen, ut productae in propria mensura et secundum illationem passionis et mutationis, sed ut attactae duratione immutabili et aeterna, quatenus scilicet attinguntur ab actione Dei aeterna sub respectu actionis, non sub respectu passionis. Nec enim actio Dei semper est conjuncta passioni et consecutioni effectus in propria mutatione, ut dicit S. Thomas l. p. q.46. art.1. ad 10. Et tamen in se semper est actio aeterna et sub respectu aeterno terminum respicit et elevat ad suam mensuram in ratione actionis, et non solum cum respicit prout intra causas. Sed de his theologi."
- (39) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 41-43): "Unde dicit S. Thomas in q.3, de Veritate art. 3. ad 8., quod scientia visionis (quae est idem, quod notitia intuitiva)..."

- (40) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 13-30): "It sumitur fundamentum conclusionis ex hoc, quod apud omnes convenit notitiam intuitivam debere respicere objectum praesens. Visio enim debet attingere res in seipsis, et secundum quod extra videntem sunt; habet se enim intuitiva visio sicut experimentalis cognitio, imo est ipsamet experientia. Non est autem intelligibile, quod detur experientia nisi de rei praesentia, absens enim ut absens quomodo sub experientia cadere potest? Ex hoc autem quod apud omnes notum est de ipsa visione, deducetur manifeste requiri physicam objecti praesentiam nec posse intelligi, quod sufficiat objectiva."
- (41) Log. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 29-32): "Ubi praesentia et absentia non sumuntur intentionaliter pro ipsa praesentia seu unione objecti cum potentia."
- (42) Log. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 39 - 723 a 5): "Unde dicit S. Thomas in q.3, de Veritate art. 3 ad 8., quod scientia visionis (quae est idem, quod notitia intuitiva) addet supra simplicem notitiam aliquid, quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rerum. Ergo addit existentiam realem, nam intentionalis et objectiva non est extra genus notitiae. Et in 3 dist., 14, 2.1, art.2, quaestium 2, dicit quod "illud proprie videtur, quod habet esse extra videntem." Ergo existentia, quam requirit notitia intuitiva, realis et physica esse debet."
- (43) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 a 21-26): "Hoc est non sufficit, quod habeat esse intra videntem per intentionalem representationem sui, sed etiam habeat esse extra videntem, quod est esse physicum, ad quod terminetur notitia."
- (44) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 b 41-734 a 1): "Cum ergo visio intuitiva feratur in rem praesentem, secundum quod praesentia efficit rem illam in se, et non prout in alio continetur vel prout cognoscetur praesentia ipsa ut res quaedam et quidditas est, manifestum relinquitur, quod intuitio fertur in praesentiam physicam, ut physica se tenet ex parte objecti, et non solum ut objective est praesens potentiae."

- (45) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 b 12-24): "Nam futurum sub ratione futuri non potest intelligi nisi in causis, in quibus continetur. Essentialiter enim futurum dicitur illud, quod nondum est extra causas, sed adhuc est intra illas, quae tamen ordinantur ad producendum rem ipsam. Igitur implicat cognoscere aliquid ut futurum nisi prout intra causas seu in ordine ad ipsas; nam hoc ipso, quod concipitur in se et seorsum a causis, desinit conceptus ut futurum."
- (46) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 b 24-40): "Similiter praeteritum ut praeteritum non potest concepti nisi secundum rationem existentiae amissae. Ergo jam non concipitur ut in se, quia in se entitatem et existentiam non habet, ergo concipitur praeteritum ut denudatum a praesentia et existentia. Unde non potest representari nisi vel mediante aliquo effectu a se relicto, vel mediante determinatione speciei ad existentiam, quam habuit, quod totum est non videre rem in seipsa secundum esse, quod habet in se extra videntem, sed secundum quod continetur in alio et habitudinem et connotationem dicit ad aliud."
- (47) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 b 48-50): "...aeternitas autem ambit totum tempus, omnia autem, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia."
- (48) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 31-35): "Et enim praesentia rei solum dupliciter cognoscit potest, vel in actu signato, ut quidditas quaedam, vel prout exercetur et afficit ipsam rem illamque in se reddit praesentem."
- (49) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 36-50): "Et primum deservit abstractivae notitiae, quia proprium est abstractivae cognitionis considerare res per modum quidditatis et naturae, sicque etiam ipsam praesentiam ut rem et quidditatem quamdam considerat, et salvatur abstractiva cognitio etiam respectu praesentiae consideratae, ut res quaedam est et ut objectum, de quo agatur, ut patet cum modo per discursum vel per fidem intelligo Deum esse praesentem et animam meam esse praesentem in me, et tamen nec Deum nec animam video intuitive."

- (50) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 b 1-5): "Requiritur ergo ad rationem intuitivam secundum, scilicet ut res aliqua attingatur sub ipsa praesentia, ut scilicet ab ipsa praesentia afficitur et in ipsa re physice exercetur."
- (51) Log. II P., q.23, a.1 (I, 724 b 11-18): "Prima pars sumitur ex locis Divi Thomae supra cit. in q.3 de Veritate et in 3 dist. 14., quia scilicet scientia visionis seu notitia intuitiva addit supra notitiam simplicem seu abstractivam aliquid quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rei."
- (52) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 a 1-10): "Hoc enim, quod est objective esse praesens, salvatur, etiam in notitia abstractiva, quae cognoscere potest praesentiam non ut praesentialiter terminantem notitiam, sed ut contentam vel deductam ex aliquo principio, sive repraesentatam, ut quidditas quaedam est, ut quando modo cognoscimus abstractivae Deum esse praesentem nobis."
- (53) Log. II P., q.23, a.1 (I, 725 a 27-47): "Et confirmatur, quia praesentia et absentia in tantum constituunt intuitivum et abstractivum, in quantum se habent ut modi rei cognoscibilis seu repraesentatae ita quod ipsa praesentis non habent rationem objecti primo et per se repraesentati, sed solum modificat objectum repraesentatum, ita quod facit terminari cognitionem ad objectum quatenus praesens, id est ut redditur coexistens potentiae cognoscenti, non quatenus praesentia ipsa res repraesentata est. Sic enim, ut diximus, etiam per abstractivam cognitionem attingi potest, quia per modum quidditatis repraesentatur, quod proprium est cognitionis abstractivae. Ergo praesentia solum pertinet ad intuitivum quatenus modificativa est objecti, non quatenus constitutiva objecti."
- (54) Log. II P., q.23, a.1 (I, 725 b 5-19): "Modificatio enim terminationem ipsius, non rationem motivam constituit, quatenus illi coexistit terminative seu ex parte termini, quod totius accidentaliter variat cognitionem, sicut in visione modificatio sensibilis communis ad sensibile proprium, ut quod alium videatur cum motu vel sine motu, in tali vel tali situ, non variat essentialiter visionem, quia non ex parte objecti per se et formaliter, sed ex parte objecti accidentaliter se tenet, sic respectu notitiae se habet modificatio terminationis per praesentiam vel absentiam."

- (55) Log. II P., q.23, a.1 (I, 731 a 44 - b 10): "Quando autem comparatur rationem intuitivi ordini et respectui ad sensibile commune, exemplum tenet in hoc, quod sensibile commune non est primario representatum, sed representatur ut modificans colorem modificatione accidentaliter se habente ad visibilitatem. Ita praesentia in intuitiva non se habet ut res directe representata, sic enim etiam in abstractiva notitia representari potest, sed ut modificans objectum representatum modificatione accidentali, ut dictum est, ex parte tamen coexistentiae in quo non tenet exemplum de sensibili communi."
- (56) Log. II P., q.23, a.1 (I, 725 b 2-4): "...sed supponit objectum principale representatum, cujus ipsa est modus."
- (57) Log. II P., q.23, a.1 (I, 729 a 35-47): "Et aliud est, quod sit formale et essentielle ipsa intuitivo, aliud, quod sit formale et essentielle ipsi cognitioni, sicut esse disgregativum visus est essentielle albo, ut distinguitur essentialiter a nigro, non tamen est essentielle homini et similiter objectum ut praesens vel ut absans, quantum ad coexistentiam cum ipsa cognitione et applicationem objecti, essentialia sunt ipsi intuitivo et abstractivo, non tamen ipsi cognitioni."
- (58) Log. II P., q.23, a.2 (I, 733 b 5-12): "Si autem sic attingatur praesentia, non potest attingi ut adhuc est intra causas et per modum futuri, nec ut transivit et habet modum praeteriti, quia neutrum est videre rem in seipsa nec ab ea moveri aut attingi nisi prout in alio."
- (59) Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 42-50): "Probat enim S. Thomas, quod Deus cognoscit omnia futura ut praesentia, quia non cognoscit ea in suis causis, sed in seipsis, prout unum quodque eorum est in actu in seipso, et quia sua cognitio mensuratur aeternitate, aeternitas autem ambit totum tempus, omnia autem quae sunt in tempore sunt Deo ab aeterno praesentia."

- (60) Phil. nat., IV P., q.6, a.2 (III, 182 a 28- b 8):  
 "Ratione eadem veritas stabilitur, quia potentia quantumcumque habeat virtutem efficiendi vitaliter actum cognitionis dependet ab objecto ut simul cum ipse cognitionem eliciat. Et hoc ideo est quia potentia per cognitionem debet esse assimilativa vitaliter, non solum ea communi ratione, qua omne agens intendit assimilare sibi effectum eo modo, quo potest, sed speciali ratione, quatenus tendit ad unendum et conjungendum sibi objectum et trahendum ad se. In qua cognitione seu operatione non fit assimilatio per hoc, quod potentia operans faciat aliam potentiam sibi similem, sed solum facit simile seu assimilationem ex parte objecti, circa hoc enim operatur et negotiatur potentia, nec intendit in hoc assimilatione propagationem et multiplicationem sui, sed solum manifestationem aut expressionem, aut unionem actualiter exercitam erga objectum. Non potest autem potentia emittere ex se vitaliter hanc assimilationem et unionem nisi tendentiam erga objectum nisi cum concursu ipsius objecti."
- (61) Phil. nat., IV P., q.6, a.2 (III, 183 a 20-24; 36-41):  
 "Generaliter vero in omni cognitione id requiritur, quia unio objecti ad potentiam non debet fieri solum realiter et secundum conditiones et modum unionis realis et entitativae. --- Solum ergo potentiam representativae et cognoscibiliter perficit species, et cum ea componit intentionaliter, non physice, licet ut accidens inhaerens est, etiam physice actuet."
- (62) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I 10 b 31-38):  
 "Notitia intuitiva est notitia rei praesentis. Et dico rei praesentis, non praesentatae ipsi potentiae: esse enim praesens pertinet ad rem in seipsa, ut est extra potentiam, esse praesentatam convenit rei, ut objectae ipsi potentiae, quod omni notitiae commune est."
- (63) Log. II P., q.23, a.1 (I, 722 b 29-36): "Ubi praesentia et absentia non sumuntur intentionaliter pro ipsa praesentia seu unione objecti cum potentia, constat enim nulli notitiae posse deesse hanc praesentiam, siquidem sine objecto unio et praesentia potentiae nulla potest orari notitia in potentia."

- (64) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 26-28): "Cognitio intuitiva non solum petit praesentiam objectivam sui objecti,..."
- (65) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 725 a 19-27): "Pendet enim cognitio ab objecto et potentia, et hoc objecto non potest intentionaliter informare potentiam, quantumcumque in se sit praesens, nisi mediante specie, vel nisi ipsum objectum in se habeat esse intentionale et spirituale, quod potentiae sit conjunctum."
- (66) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 26-36): "At vero ut aliquis intuitive videat, non sufficit quod ipso cognescente aliquid, illud ponatur praesens in se, sed oportet, quod ad ejus praesentiam attendat cognoscens ut ad coexistentem sibi, et non ut praecise repraesentatam, quae attentio talis si desit, destruitur intuitio, licet res sit praesens in se quia non est praesens in terminando attentionem et notitiam."
- (67) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 731 a 23-44): "Respondetur quod intuitivum et abstractivum sunt modi accidentales, qui reductive pertinent ad genus cognitionis tamquam modi, non tamquam species essentiales, et ut diximus, probabilius est, quod sint modi intrinseci. Et quando dicitur, quod sunt ipse ordo seu tendentia ad objectum, dicimus, quod formaliter et directe non sunt ipse ordo ad objectum in ratione objecti repraesentati, sed modificationes istius ordinis, quatenus faciunt tendere ad objectum non solum ut repraesentatum, sed ut coexistens notitiae, ita quod ratio ad objectum, ut repraesentatum et cognitum formaliter constituit, ad objectum vero sic repraesentatum ut coexistens notitiae est respectus modificans."
- (68) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 14-25): "In quo est latum discrimen inter veritatem seu falsitatem cognitionis et rationem intuitivi et abstractivi, quia veritas ita consistit in conformitate ad esse vel non esse rei, quod etiam, si quis non attendat ad esse vel non esse rei, si tamen semel proferat iudicium, re non existente eo modo, ut iudicat hoc ipso amittit veritatem, et re ita existente acquirit illam nulla alia mutatione interveniente intrinsece in cognitione."

- (69) Log. II P., q.23, a.1 (I, 724 a 6-12): "Non ergo ex istis capitibus distinguuntur intuitiva et abstractiva notitia, sed oportet ad terminum cognitum recurrere, nempe quod una attingat rem sub ipsa praesentia propria et physica terminantem, alia sub absentia."
- (70) Log. II P., q.23, a.1 (I, 725 a 35-39): "... ita quod facit terminari cognitionem ad objectum, quatenus praesens, id est ut redditur coexistens potentiae cognoscenti, non quatenus praesentia ipsa res repraesentata est."
- (71) Log. II P., q.23, a.1 (I, 729 b 19-29): "Quare non differunt istae repraesentationes penes diversas res repraesentatas nec penes connotationem seu habitudinem ad distinctum repraesentatum vel penes distinctas rationes sub quibus essentialiter condusentibus ad repraesentationem, sed solum penes diversam terminationem ad praesentiam ut coexistentem ipsi cognitioni, ut declaratum est."
- (72) Log. II P. q.23, a.2 (I, 732 a 26-35; 47-b 10): "Breviter tamen respondetur ad primum exemplum, quod de re futura non potest dari species, quae repraesentet illam, ut est in se, si loq<sup>r</sup> "in se" dicat coexistentiam praesentiae ipsius et terminationem cognitionis per seipsam immediate, bene tamen, si loq<sup>r</sup> "in se", dicat propriam quidditatem rei futurae, ut pertinet ad motivum et specificativum cognitionis, ---Ceterum ex parte modi terminandi numquam potest futurum vel praeteritum cognosci secundum praesentiam, ut est in se, sed in alio vel quia repraesentatur in aliquo simili, sive imagine formata de illa re futura, vel in aliqua revelatione et testimonio dicentis aut in alio alio simili. Itaque iste modus cognitionis, qui est terminare illam per propriam praesentiam rei numquam invenitur nisi in cognitione intuitiva, quantumcumque abstractiva sit clarior ex parte medi et luminis, quo fit cognitio."
- (73) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 a 37-39): "Implicat, quod in sensu exteriori invenitur notitia abstractiva sine notitia de re praesenti."

- (74) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 4-12): "Et quidem de ~~facto~~ constat non posse videri rem absentem, quia sensus externi debent accipere species ab objectis. Si autem objecta praesentia non sint ipsis sensibus, non possunt illos movere et species immittere. Ergo saltem ad hoc requiritur praesentia objecti physica."
- (75) Log. II P., q.23 a.3 (I, 744 a 21-29): "Et licet sint ibi praesentes physice, quia tamen non redduntur per seipsas praesentes objective, sed mediante similitudine et connotatione quidditatis sensibilis, quod est attingere praesentiam illam quasi in alio et non in seipsa, non dicimur intuitive videre conceptus nostros."
- (76) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 25-33): "Et in sententia 3. Thomae intellectus non habet speciem directam singularium, et tamen potest res singulares corporeas intuitive videre, quando sunt praesentes per sensum. Ergo neque requiritur species propria neque cognitio immediata et directa."
- (77) Log. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 15-40): "Ad ultimum exemplum respondetur imprimis, quod licet intellectus noster non habeat speciem impressam directe repraesentantem singulare, habet tamen ex adjuncto, ordine et reflexione ad phantasma, conceptu proprie repraesentantem illud, ut latius dicemus in Phys. q.1. et libris de Anima q.10., et hoc sufficit, ut dicatur habere notitiam intuitivam rei praesentis, videlicet mediante tali conceptu. Vel secunde dicitur, quod hoc ipse quod intellectus cognoscit cum continuatione et dependentia a phantasmatis, phantasmata autem coordinantur sensibus, quia phantasia est motus factus a sensu in actu, ut dicitur in 3. de Anima, ideo cognitio intellectus licet fiat a specie non repraesentante directe singulare, potest tamen saltem indirecte cognoscere illud mediante ista coordinatiene et continuatione ad sensus, et hoc sufficit, ut eodem modo habeat notitiam intuitivam."
- (78) Phil. nat., I P., q.1, a.3 (II, 32 a 34-43): "Quod vero dicitur intellectus intuitive videre objectum, dicimus, quod id habet dependenter a sensu et in quantum continuatur cum illo, clausis autem sensibus, quantumcumque res sint praesentes, intellectus non potest intuitive cognoscere, quia non possunt illae species de tali praesentia certificare nisi mediantibus sensibus."

- (79) Log. II P., q.23, a.2 (I, 739 b 8-12): "Ad confirmationem respondetur quod in speculo non videtur intuitive res ipsa, sed imago ejus, quae per refractionem specierum et luminis formatur in speculo."
- (80) Phil. nat., IV P., q.6, a.2 (III, 177 b 32-40): "Inquirimus ergo, an ad formandam cognitionem in sensibus requirantur istae similitudines seu species gerentes vicem objecti et loco illius informantes potentiam sensitivam ad producendam cognitionem, et consequenter quod teneant se ex parte principii cognoscendi concurrendo cum potentia ad elicentiam actus."
- (81) Log. II P., q.22, a.4 (I, 712 a 9-15): "quando Divus Thomas vocat speciem impressam medium cognitionis, dicit esse medium quo, non in quo; medium autem quo est principium cognitionis, non actu manifestativum objecti seu rei cognitae."
- (82) Phil. nat., IV P., q.6, a.4 (I, 192 a 25-36): "Est autem idolum seu species expressa (in intellectu vocatur etiam conceptus seu verbum, quia loquendo seu dicendo exprimitur) similitudo quaedam per modum imaginis representans in actu secundo et per modum termini cogniti ipsum objectum. Ideoque frequenter vocatur a Divo Thoma medium in quo seu ad instar medium in quo, ut in q.4. de Veritate art. 2, ad 3.)"
- (83) Log. II P., q.22, a.1 (I, 693 b 45-694 a 6): "Et hoc medium in quo potest adhuc esse duplex: quoddam materiale et extra potentiam, scilicet illud in quo est similitudo seu imago alterius, ut in speculo imago hominis; aliud formale et intrinsecum, sicut species expressa seu verbum mentis, in quo res intellecta cognoscitur."
- (84) Phil. nat., IV P., q.11, a.2 (III, 358 a 32-43): "Si vero substantia angeli sit intima intellectui, ut est respectu sui proprii intellectus, cujus est subjectum et cui servit per modum speciei impressae, adhuc non sufficit pro specie expressa terminante intellectionem, quia ut probat S. Thomas 4, contra Gent., cap.11, cum intelligere angeli non sit ejus substantia seu ejus esse, etiam verbum seu conceptus angeli non est ejus substantia, sed accidens."

- (85) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 243 a 39-42): "Pro speciebus autem insensatis serviunt aestimativa ad apprehendendum insensata, ut inimicitiam et amicitiam, in praesentia objecti, ..."
- (86) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 267 b 17-28): "Et ita si res sit absens oportet, quod in aliqua imagine vel similitudine expressa repraesentetur, ut terminet cognitionem, et similiter si spirituali modo debeat cognosci a potentia. Unde S. Thomas I contra Gent. cap. 53 dicit, quod species expressa debet formari, quando potest indifferenter cognosci res absens et praesens, et secundo quando res debet immaterialiter seu spiritualiter attingi."
- (87) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 a 7-9): "Signum instrumentale est quod ex praesistente cognitione sui aliquid aliud a se repraesentat."
- (88) Log. II P., q.22, a.1 (I, 693 b 42- 694 a 3): "medium in quo, scilicet id, in quo alia res videtur, ut in speculo video hominem. Et hoc medium in quo potest adhuc esse duplex: quoddam materiale et extra potentiam, scilicet illud in quo est similitudo seu imago alterius, ut in speculo imago hominis; ..."
- (89) Log. II P., q.22, a.1 (I, 694 a 16-27): "Et primum medium in quo facit cognitionem mediatam, id est ex alio cognito vel cognitione deductam, pertinetque ad signum instrumentale; secundum vero medium cognitionem mediatam non constituit, quia non duplicat objectum cognitum neque cognitionem, ceterum vere et proprie est medium repraesentans objectum, non ut medium extrinsecum, sed ut intrinsecum et formans potentiam."
- (90) Log. II P., q.23, a.2 (I, 735 a 26-36): "In hoc ergo principio tamquam in radice fundatur impossibilitas cognoscendi rem absentem per sensum externum, ne careat objecto terminante, supposito quod intus non format speciem in qua cognitio terminetur. Quodsi existat in aliquo sui ut in imagine vel effectu, non immediate videtur, sed ut contentum in imagine, ipsa vero imago est quae videtur."

- (91) Log. II P., q.24, a.2 (I, 759 b 31-44): "Ceterum hoc est non distinguere inter discursum secundum successione[m] et discursum secundum causalitatem. Discursus enim secundum causalitatem non solum impartat successione[m] cognitionum unius post aliam, sicut se habent partes in motu, sed etiam rationem illuminantis, quatenus ex magis noto proceditur ad minus notum, et consequenter praemissae determinant intellectum illuminando ipsi manifestationem conclusionis illatae."
- (92) Log. I P., Summal., lib. 3., c.4 (I, 62 b 20-31): "Sciendum est, quod syllogismus ad hoc tendet ut ordinat discursum secundum connexionem terminorum inter se, non vero sicut inductio per resolutionem et reductionem ad singularia. Unde oportet, quod respiciat extrema unibilia inter se et rationem seu medium propter quod ununtur; unde ex medio applicato seu unito cum extremis unit et infert extrema esse unita inter se."
- (93) Log. I P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-42): "Intuitivum et abstractivum solum inveniuntur in notitiis simplicibus, non in ipsa compositione vel discursu."
- (94) Log. II P., q.23, a.1 (I, 727 b 7-15): "Et confirmatur, quia notitia intuitiva et abstractiva opponuntur formaliter et expellunt se formaliter a subjecto, opponuntur enim penes clarum et obscurum circa praesentiam rei, quia intuitivum intrinsece importat evidentiam et certitudinem de praesentia rei, quod non importat abstractivum."

- (95) Log. II P., q.23, a.1 (I, 727 b 45-728 a 33): "Ad confirmationem respondetur, quod intuitivum et abstractivum non semper differunt penes evidentiam et inevidentiam essentialem ipsi cognitioni, quae scilicet desumitur ex ipsa ratione formali medii, qua constituitur specifica ratio cognitionis. Potest enim dari abstractiva notitia etiam evidens circa omnia illa, quae repraesentat notitia intuitiva, licet non habeat evidentiam de ipsa praesentia ut coexistenti sibi. Sed haec evidentia non distinguit essentialiter unam notitiam ab alia, quia non tenet se ex parte rationis formalis specificantis, sed ex parte coexistentiae et applicationis objecti. Unde dicit S. Thomas 3 dist, 14., q.1, art. 2 quaestione. 3, quod "claritas visionis continget extrinsece, vel ex efficacia virtutis cognoscitivae, sicut qui est fortioris visus, clarius cognoscit quam qui est debilis, aut ex efficacia luminis, sicut clarius videt quis in lumine solis quam in lumine lunae; aut denique ex conjunctione seu applicatione objecti, sicut clarius videntur ea quae sunt propinqua quamquae sunt remota." Igitur evidentia notitiae intuitivae ex vi praecisa et formali intuitionis solum hoc ultimo modo ab illa prevenit, constat autem, quod talis claritas seu evidentia est accidentaliter et extrinseca, quia solum pendet ex applicatione et coexistentia praesentiae magis vel minus propinquae."
- (96) Log. II P., q.23, a.2 (I, 736 a 36-44): "Itaque potest repraesentari ipsa quidditas rei futurae quoad substantiam et accidentia ejus per modum quidditatis, et haec cum majori certitudine et evidentia, quam si videretur intuitive, quia evidentia et certitudo sumitur ex parte luminis et medii, quo fit cognitio, non ex parte terminationis."
- (97) Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 a 17-19): "Secunde ex parte effectus, quia intuitiva est clarior et certior quam abstractiva."
- (98) Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 a 35-39): "Et quidem tres primae differentiae non sunt ita intrinsecae, quin possint aliquando deficere in istis notitiis, licet plerumque in nobis inveniantur."
- (99) Log. II P., q.23, a.1 (I, 729 a 16-28): "Confirmatur quia praesens et absens distinguunt essentialiter actus appetitus, ergo etiam actus cognitionis. Consequentia patet ex paritate rationis in bono et vero ad praesens et absens. Antecedens vero probatur, quia timor et tristitia differunt solum ratione mali absentis vel praesentis, sicut spes et gaudium ratione praesentis et absentis, Ergo sola praesentia et absentia diversificat specie istos actus."

- (100) Log. II P., q.23, a.1 (I, 730 a 47- b 29): "Ad confirmationem respondetur esse diversam rationem in actibus appetitus et in actibus cognitionis, quia appetitus fertur, in bonum vel malum, variatur autem essentialiter ratione boni vel mali secundum diversam convenientiam vel inconvenientiam. Maxime autem pendet convenientia vel inconvenientia ex praesentia vel absentia rei, quia objectum praesens facit quiescere appetitum, absens autem facit moveri, eo quod appetitus se habet per modum inclinationis et ponderis. Ponderus autem aliter se habet in centro, aliter extra centrum, et ideo praesentia vel absentia objecti in eo quod se habet per modum inclinationis, multum concludit ad variandam formalem rationem objecti, at vero cognitio cum perficiatur intra ipsam potentiam trahendo res ad se, semper perficitur per praesentiam illarum in esse cognoscibili et intentionali. Unde nisi talis praesentia varietur, non fit variatio in ratione essentiali cognitionis, et ita id quod restat de praesentia physica objecti, quod sit coexistens vel non coexistens notitiae, extra genus talis notitiae se tenet et per accidens consideratur, quia jam non pertinet ad praesentiam intentionalem."
- (101) Log. I P., Summul., lib. I, c.3: "Et similiter removetur omnis notitia practica et quae dicit ordinem ad voluntatem, quia voluntas non movetur a simplici apprehensione termini sed a compositione seu iudicio de convenientia rei, ut dicemus in libro de Anima."
- (102) Log. II P., q.23, a.1 (I, 724 b 3-10): "Sit ergo unica conclusio, Formalis et propria ratio intuitivi et abstractivi non sunt rationes essentialiter et intrinsece variantes cognitionem, sed accidentaliter, licet per accidens, id est per aliud et ratione ejus, cui conjunguntur, possint diversas specie notitias importare."
- (103) Log. II P., q.23, a.1 (I, 724 b 11-26): "Primaria pars sumitur ex locis Divi Thomae supra cit. in q.3. de Veritate et in 3. dist. 14., quia scilicet scientia visionis seu notitia intuitiva addit supra notitiam simplicem seu abstractivam aliquid, quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rei. Ergo sentit quod non dicunt differentias essentielles et intrinsecas, quia istae non sunt extra genus notitiae, sed pertinent ad ipsum ordinem cognoscibilis. Addere autem aliquid, quod est extra ipsum videntem et extra genus ipsius cognitionis, est addere aliquid accidentale et extrinsecum."

- (104) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 724 b 27-39): "Fundamentum vero est, quia intuitivum et abstractivum non important diversitatem in ipso formali principio cognoscibilitatis, quia intuitivum et abstractivum in notitiis non oriuntur ex ipsis mediis seu motivis aut principiis specificantibus, neque ex diversa immaterialitate, quae est radix cognitionis, neque ex diversa ratione formali representandi quae nec sub qua. Ergo non important rationes specificas distinguentes ex se et vi suae formalitatis."
- (105) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 724 b 40- 725 a 26): "Antecedens probatur, quia, ut seq. art. ostendemus, praesentia et absentia non pertinent specialiter ad intuitivum et abstractivum prout quaedam res representatae, quasi quaedam quidditates, sed solum prout afficiunt et modificant objectum in se et reddunt illud coexistens cognitioni vel non coexistens. Quod manifeste patet, quia species representans praesentiam ipsam objective et rem representatam, inveniri potest in notitia abstractiva, ut cum modo cognosce Deum esse praesentem mihi aut animam seu intellectum praesentem esse corpori, vel de eorum praesentia disserimus; et tamen nec animam nec Deum videmus intuitive. Et simile est de speciebus angelicis, quae representantur res et existentiam et praesentiam, antequam sint, et tamen non vident res intuitive, nisi quando actu sunt in se. Ergo praesentia seu absentia ut res representatae, per se et directe non distinguunt intuitivum et abstractivum, sed inveniri potest praesentia ut representata in cognitione abstractiva. Sed praesentia vel absentia solum variant intrinsece genus cognoscibile ut representatae et per se cognoscibiles seu ut objectum per se, non ut alterius modificatio et accessorium, ut statim ostendemus. Ergo ratio ipsa formalis intuitionis non est differentia essentialis in genere cognoscibili."

- (106) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 725 a 27 - b 19): "Et confirmatur, quia praesentia et absentia in tantum constituunt intuitivum et abstractivum, in quantum se habent ut modi rei cognoscibilis seu representatae, ita quod ipsa praesentia non habeat rationem objecti primo et per se representati, sed solum modificat objectum representatum, ita quod facit terminari cognitionem ad objectum, quatenus praesens, id est ut redditur coexistens potentiae cognoscenti, non quatenus praesentia ipsa res representata est. Sic enim, ut diximus, etiam per abstractivam cognitionem attingi potest, quia per modum quidditatis representatur, quod proprium est cognitionis abstractivae. Ergo praesentia solum pertinet ad intuitivum, quatenus modificativa est objecti, non quatenus constitutiva objecti. Ergo per se non est differentia essentialis, quia non ex parte principii specificantis se tenet, quod est objectum seu ratio representabilis, ut ratio quae vel sub qua, sed supponit objectum principale representatum, cujus ipsa est modus. Modificat enim terminationem ipsius, non rationem motivam constituit, quatenus illi coexistet terminative seu ex parte termini, quod totum accidentaliter variat cognitionem, sicut in visione modificatio sensibilis communis ad sensibile proprium, ut quod album videatur cum motu vel sine motu, in tali vel tali situ, non variat essentialiter visionem, quia non ex parte objecti per se et formaliter, sed ex parte objecti accidentaliter se tenet, sic respectu notitiae se habet modificatio terminationis per praesentiam vel absentiam."
- (107) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 725 b 20-30); "Ex quo sequitur, quod si differunt notitiae, quia una respicit praesentiam ut directe representatam et cognitam, alia non, tales notitiae poterunt differre essentialiter propter diversum objectum, in esse objecti representabilis, sed non different in ratione intuitivi et abstractivi tantum, sed in ratione diversi objecti per modum quidditatis et rei representatae."

- (108) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 725 b 31-49): "Secunda vero pars conclusionis manifeste constat, quia potest aliquando intuitivum et abstractivum inveniri in cognitionibus alias speciebus distinctis, quia vel repraesentant diversa objecta vel sub diverso medio et lumine specificante, sicut patet in visione intuitiva Dei in se vel abstractiva illius per fidem, in cognitione intuitiva Petri vel abstractiva equi. Ceterum ista diversitas essentialis non sumitur formaliter et praecise ex ipsa ratione intuitivi et abstractivi, sed ex aliis rationibus formalibus, quae in genere cognoscibili specificant istas cognitiones. Quibus tamen adiungitur intuitivum et abstractivum tamquam rationes accidentales consecutae, non constitutivae."
- (109) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 731 a 25-29): "Respondetur quod intuitivum et abstractivum sunt modi accidentales, qui reductive pertinent ad genus cognitionis tamquam modi, non tamquam species essentialis."
- (110) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 725 b 50-726 a 7): "Sed inquirens, an ista ratio intuitivi et abstractivi, esto per se non sint essentialis differentiae notitiae, sint tamen modi aliqui intrinseci in ipsa cognitione, ita quod realiter illam immutant; an solum sint extrinsecas denominationes ex physica coexistentia ortae; vel quid tandem sint."
- (111) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 8-13): "Respondetur aliquos existimare, quod intuitivum et abstractivum solum consistunt in extrinseca denominatione, quatenus objectum dicitur esse praesens seu coexistens ipsi cognitioni vel non coexistens."
- (112) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 726 a 13-25): "Et juvari potest haec sententia exemplo veritatis et falsitatis; eadem enim cognitio dicitur modo vera, modo falsa ex sola extrinseca denominatione, quod objectum sit vel non sit in se. Similiter ergo cum intuitivum dicat coexistentiam physicam objecti et abstractivum neget, per solum extrinsecam denominationem a tali coexistentia vel non coexistentia dicitur notitia intuitiva vel abstractiva."

- (113) Log. II P., q.23, a.1 (I, 726 a 25-41): "Et in Deo videtur sine dubio hoc asserendum, quia eadem numero cognitio, quae est simplicis intelligentiae respectu possibilium, per solam extrinsecam denominationem reditur intuitiva, quia scilicet res ipsa transit de possibili in futuram seu existentem, quod nihil ponit in ipsa scientia divina, nisi extrinsecam denominationem; sicut etiam quod divina scientia, sit approbationis, non est nisi denominatio extrinseca in scientia divina. Aequi-parat autem S. Thomas scientiam visionis scientiae approbationis quantum ad hoc, quod est addere aliquid extra genus notitiae, in 3. de Veritate art. 3 ad 8."
- (114) Log. II P., q.23, a.1 (I, 726 a 25-41): "Haec sententia est probabilis. Nihilominus probabilius videtur, quod intuitivum et abstractivum sint aliquid intrinsecum in ipsis notitiis ex suo genere, Et ita quando notitia creata transit de intuitiva in abstractivam et e contra, realiter mutatur."
- (115) Log. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 1-14): "Ratio est, quia intuitio importat coexistentiam praesentiae physicae objecti cum notitia, non quomodocumque sed cum attentione et tendentia ipsius cognitionis terminatae ad talem rem ut coexistentem et modificantem objectum, Diversa terminatio cognitionis mediante attentione ad rem coexistentem, aliquam intrinsecam mutationem ponit in ipsa cognitione; nec enim talem attentionem et terminationem ad coexistentiam praesentiae habet abstractiva notitia."

- (116) Log. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 14 - 727 a 6);  
 "In quo est latum discrimen inter veritatem seu falsitatem cognitionis et rationem intuitivi et abstractivi, quia veritas ita consistit in conformitate ad esse vel non esse rei, quod etiam si quis non attendat ad esse vel non esse rei, si tamen semel proferat iudicium, re non existente eo modo, ut iudicat hoc ipse amittit veritatem, et re ita existente acquirit illam nulla alia mutatione interveniente intrinseca in cognitione, at vero ut aliquis intuitive videat, non sufficit, quod ipse cognoscente aliquid, illud ponatur praesens in se, sed oportet, quod ad ejus praesentiam attendat cognoscens ut ad coexistentem sibi et non ut praecise repraesentatam quae attentio talis si desit destruitur intuitio, licet res sit praesens in se, quia non est praesens in terminando attentionem et notitiam; sicut Deus est praesens in se cognitioni, quam habet de ipso, et anima et ea quae sunt in anima, sunt in se praesentia, nec tamen intuitiva ea video. Diversam ergo attentio cum tali terminatione objecti ut praesentis et coexistentis est intrinseca ratio in cognitione, et tamen non essentialiter variat ipsam quia est modificatio accidentalis ipsius objecti sicut modificatio sensibilis communis respectu sensibilis proprii, quod non variat essentialiter cognitiones, licet diversam exigit attentionem et terminationem. Sic praesentia ut coexistens modificat objectum per se, non essentialiter distinguit, propter diversam tamen attentionem intrinsece convenit actui."
- (117) Log. II P., q.23, a.1 (I, 727 a 7-28): "Ad id vero, quod obicitur de cognitione intuitiva Dei respondetur quod sicut idem actus voluntatis Dei propter eminentiam suam est necessarius et liber per suam intrinsecam perfectionem, licet connotet respectum aliquem rationis vel denominationem extrinsecam respectu objecti, ita eadem scientia ob eminentiam suam est intrinsece abstractiva et intuitiva et approbationis, et simul etiam practica et speculativa, efficax et inefficax respectu diversorum, licet connotet respectum aliquem rationis vel extrinsecam denominationem respectu objecti. In quo tamen formaliter non consistit, sed non sine illo denominatur intuitiva vel libera illa scientia seu actus. Quod vero eminenter in Deo habet unus actus, in nobis habent plures ob sui limitationem."

- (118) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 731 b 11-26): "Et quando dicitur quod divisio penes modos intrinsecos est etiam essentialis, respondetur, quod modi possunt dici intrinseci, vel quia modificent ipsam formalem rationem constitutivam, et sic intrinseci sunt ipsi constitutioni; vel possunt dici intrinseci, quia non extrinsece denominant, licet nec intrinsece constitutionem modificent. Et divisio per modos primi generis est etiam essentialis, quia non stat variari modum, quin varietur constitutio ab eo dependens, per modos vero secundi generis est accidentalis divisio, ut dictum est."
- (119) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 731 b 27-38): "Ad exempla respondetur, quod practicum et speculativum differunt essentialiter, quia ordo ille ad opus externum oritur ex diversis principiis et mediis cognoscendi quam sit formalis ratio speculativi, non autem importat solum diversam applicationem et coexistentiam objecti sicut intuitivum et abstractivum, sed diversa principia formalia cognoscendi objectum modo compositivo et resolutivo."
- (120) Leg. I, Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 4-25): "Et nota, dividi hic notitiam simplicem, id est pertinentem tantum ad primam operationem; apud enim de divisione termini mentalis, terminus autem ad primam operationem spectat. Unde in hac divisione notitiarum non includitur aliqua notitia pertinens ad discursum aut ad compositionem; nulla enim istarum est terminus vel simplex apprehensio. Et similiter removetur omnis notitia practica et quae dicit ordinem ad voluntatem, quia voluntas non movetur a simplici apprehensione termini, sed a compositione seu iudicio de convenientia rei, ut dicemus in libro de Anima. Igitur notitia, quae est simplex apprehensio, seu terminus mentalis primo dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam."
- (121) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 250 b 20-25): "Ad confirmationem respondetur imprimis appetitum principaliter moveri ab aestimativa apprehendente rationem convenientis vel disconvenientis ipsi naturae, ut S. Thomas docet 3 de Anima lect. 3. in fine."
- (122) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 245 b 1-8): "Unde non est necesse ponere in homine unam potentiam aestimativam, quae cognoscat res insensatas eo simplici modo, quo bruta, id est per instinctum, et alia quae discurrendo cognoscat eadem objecta insensata, sed sufficit una tantum potentia,..."

- (123) Phil. nat. IV P., q.8, a.1 (III, 243 a 39-44): "Pro speciebus autem insensatis serviunt aestimativa ad apprehendendum insensata, ut inimicitiam et amicitiam, in praesentia objecti, memoria autem ad conservandum et cognoscendum in absentia."
- (124) Log. II P., q.27, a.1 (I, 820 b 13-20): "Tertia sententia, quae est valde communis inter auctores, praesertim in schola S. Thomae, sumit unitatem vel diversitatem scientiarum ex diverso modo abstrahendi a materia, sumendo abstractionem non pro ipso actu intellectus abstrahentis unum ab alio."
- (126) Log. II P., q.3, a.5 (I, 335 a 41-44): "De abstractione negativa non est dubium, quia haec consistit in pura negatione seu omissione inferiorum accipiendo naturam ut unum."
- (126) Log. II P., q.23, a.5 (I, 335 a 44-49): "De positiva praebatur, quia haec non est aliud quam abstractio facta cum cognitione positiva termini a quo, qui relinquitur, et naturae quae ab illa acceptitur."
- (127) Log. II P., q.4, a.1 (I, 347 b 41-48): "Abstractio positiva est illa quae separat naturam a conditionibus non pure emittendo et relinquendo individua seu differentias individuales, sed cognoscendo id quod relinquit et id quod assumit, et consequenter cognoscendo distinctionem inter unum et aliud."
- (128) Log. II P., q.4, a.1 (I, 344 a 4-6): "intellectus enim agens omnem cognitionem praecedit."
- (129) Log. II P., q.4, a.1 (I, 346 b 40-42): "Argumenta autem quae offerri possent ad probandum, quod species abstracta ab intellectu agente,..."
- (130) Log. II P., q.5, a.2 (I, 358 b 9-14): "Abstractio autem totalis est, quia superius abstrahit ab inferiori et commune ab individuis, quia habet se ut totum respectu inferioris includendo illa virtualiter et implicite."
- (131) Log. II P., q.27, a.1 (I, 822 b 7-9): "Sic enim ista abstractio est communis conditio scientiarum, quae non agunt de singularibus, sed de universalibus."

- (132) Log. II P., q.6, a.2 (I, 358 b 6-9): "Vocatur abstractio formalis, qua forma abstrahit a materia, actus a potentia, essentiale et proprium ab extraneo et alieno."
- (133) Log. II P., q.27, a.1 (I, 822 a 45- b 4): "Sed sumitur abstractio pro abstrahibilitate objectiva, quatenus in objecto est fundamentum ad diversam immaterialitatem terminandam et representandam."
- (134) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 38-40): "Notitia abstractiva est notitia rei absentis, quae opposito modo intelligitur ad intuitivam."
- (135) Log. II P., q.25, a.1 (I, 724 b 14-18): "Scientia visionis seu notitia intuitiva addit supra notitiam simplicem seu abstractivam aliquid, quod est extra genus notitiae, scilicet existentiam rei."
- (136) Phil. nat., I P., q.1 a.3 (II, 31 a 12-18): "qualis etiam potest contingere in sensu, qui accipit unum omisso alia, v.g. colorem in pomo omisso sapore, et in ipso colore possumus videre a longe rationem colorati singularis, non discernendo propriam differentiam talis coloris."
- (137) Log. I P., Summul., lib I, c.3 (I, 10 b 25-29): "Quae divisio non solum amplectitur notitiam intellectivam, sed etiam sensuum externorum, quae semper sunt notitiae intuitivae,..."

- (138) Log. II P., q.23, a.2 (L, 732 a 9 - b 6): "Ad exacte explicandum rationem intuitivi et abstractivi oportet videre differentiam quae illis formaliter conveniunt inter se. Solent autem quatuor differentiae numerari. Prima ex parte causae, quia intuitiva producitur ab ipso objecto, abstractiva vero a speciebus ex objecto relatis. Secunda ex parte effectus, quia intuitiva est clarior et certior quam abstractiva, Tertia ex parte ordinis quia intuitiva est prior quam abstractiva, omnis enim cognitio nostra ortum habet ab aliquo sensu exteriori mediante intuitiva cognitione. Quarta ex parte subjecti, quia intuitiva potest inveniri in omnibus potentiis, sive sensitivis sive intellectivis, abstractiva vero non potest inveniri in sensibus externis. Istaes autem quatuor differentiae supponunt principalem differentiam quae ex objecto desumitur, et in definitionibus istarum notitiarum explicatur, nempe quod intuitiva sit de re praesenti, abstractiva vero de re absentia. Et quidem tres primae differentiae non sunt ista intrinsecae, quin possint aliquando deficere in istis notitiis, licet plerumque in nobis inveniantur; potest enim infundi a Deo species representans rem aliquam, seu quidditatem abstractivae, imo et praesentiam rei per modum quidditatis, antequam representatur res aliqua intuitive, nec minorem claritatem et certitudinem tribuere notitiae abstractivae, quam intuitivae, sicut et ipse Deus non minus clare cognoscit res possibles quam futuras. Quare praecipuae differentiae reducuntur ad illas duas: nempe quod intuitiva versetur circa praesentiam rei; et secundo circa subjectum in quo possunt tales notitiae reperiri, praesertim circa sensus externos, an possit in illis reperiri notitia abstractiva."
- (139) Phil. nat., IV P., q.6, a.4 (III, 195 a 14-20): "De ratione autem talis cognitionis est, ut in illam ultimate resolvatur omnis nostra cognitio utpote ab ipsa inchoata. Ergo necesse est, quod objectum non attingat in aliqua imagine a se formata, sed immediate in ipso et objecto in se."
- (140) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 44-47): "...experientia sistit in ipsa re, secundum quod est in seipsa; sic enim experientiae subicitur, quando in seipsa attingitur."
- (141) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 173 a 35-49): "Respondetur enim experientiam angeli esse intellectualem non sensibilem, nec per species acceptas ab objectis sensibilibus. Sic enim certificari non posset experimentaliter de objecto nisi haberet aliquam cognitionem resolutam usque in ipsum immediate. Cum autem angelus certificetur per species desuper infusas, non habet experientiam de re quantum ad certitudinem cognitionis per resolutionem in ipsam rem, sed quantum ad rem attactam, quae est coexistens sibi, inde denominatur experimentalis et intuitiva."

- (142) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 38-48): "Repugnat autem quod experientia, fiat circa rem absentem, quia quamdiu absens est, indiget alio medio, quo accipiatur ejus cognitio. Ergo adhuc deest aliquid ad experientiam, quia experientia sistit in ipsa re, secundum quod est in seipsa; sic enim experientiae subicitur, quando in seipsa attingitur."
- (143) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 21-25): "Non est autem intelligibile, quod detur experientia nisi de praesentia, absens enim ut absens quomodo sub experientia cadere potest?"
- (144) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 16-21): "Visio enim debet attingere res in seipsis, et secundum quod extra videntem sunt; habet se enim intuitiva visio sicut experimentalis cognitio, imo est ipsamet experientia."
- (145) Phil. nat., IV P., q.4, a.1 (III, 10 b 35-43): "Certum est etiam potentias istas operationem aliquam seu actum secundum habere, cum aliquando experiamur, nos cognoscere in actu secundo et in vigilia esse, aliquando ab actu cessare, vel simpliciter ab omni actu cessando sicut in somno, vel a cogitatione peculiari alicujus objecti."
- (146) Phil. nat., IV P., 2.5, a.2 (II, 140 b 6-12): "Hoc supposito constat, quod in visu et in aliis sensibus externis non potest dari iudicium quantum ad assensum et comparisonem, sed solum quantum ad discretionem simplici modo, non compositivo, quod est iudicium imperfecto modo;..."
- (147) Phil. nat., IV P., q.5, a.2 (III, 140 b 18-32): "Sumiturque hoc ex S. Thoma q.1. de Veritate art.11., ubi iudicium per collationem et compositionem aliis sensibus negat praeter cogitativam, et ita iudicium naturale, quod tribuit sensibus, solum intelligitur de iudicio imperfecto discretionis. Quod enim fit cum aliqua collatione seu resolutione, discursum aliquem importat et comparisonem inter extrema quod totum excedit rationem specificam sensus externi qui solum tendit in unum sensibile illo simplici modo, quo immutatur ab ejus praesentia."

- (148) Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III, 127 a 18-32): "Et ratio est, quia veritas vel falsitas iudicativa debet fieri per compositionem vel divisionem, quia respicit esse vel non esse rei, quod non significatur nisi componendo, aut dividendo. Hoc autem iudicium compositionis est collativum, et consequenter non potest inveniri in sensu exteriori, qui pure apprehendit objectum, non autem iudicat comparando unum alteri et conferendo sed ex directe immutatione objecti apprehendendo; unde nec reflectit supra suum actum, ut statim dicemus."
- (149) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 4-12): "Et quidem de facto constat non posse videri rem absentem, quia sensus externi debent accipere species ab objectis. Si autem objecta praesentia non sint ipsis sensibus, non possunt illos movere et species immittere. Ergo saltem ad hoc requiritur praesentia objecti physica."
- (150) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 170 b 5-40): "Et loquendo naturaliter satis constat non posse res in absentia sentiri sensu externo ex defectu speciei impressae, quae naturaliter ab objecto praesenti immititur et dependet in fieri et conservari ab ipso objecto, sicut experientia constat in speciebus visibilibus, quae remoto objecto in momento cessant. Et de aliis sensibus idem probari potest ea generali ratione, quia non possunt species desinere nisi vel a contrario vel ex defectu subjecti vel ex defectu causae conservantis. Remoto autem objecto constat non diu durare posse species et hoc non propter aliquod contrarium, quia species intentionales carent contrario, simul enim informant potentiam species albi et nigri, calidi et frigidi, odoris suavis et insuavis, siquidem haec simul sentiri videmus; praeterquam quod potest, quando removetur objectum, non dari aliquod contrarium, a quo corrumpatur, species, et tamen cessat cognitio ob defectum speciei. Ex defectu autem subjecti non desinunt istae species, quia supponimus organum et potentiam, in quo subiectantur, et medium per quod transeunt, manere immutata, et in tali casu loquimur; Et tamen remoto objecto, species evanescent et cognitio cessat. Ergo signum est dependere naturaliter ab objecto in fieri et conservari."
- (151) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 170 b 41-46): "Nec obstat, quod sonus auditur etiam cessante collisione et motu corporum. Solet enim, fieri ictus et videri a longe et post breve tempus audiri sonus, ergo sentitur remoto objecto, nempe illo ictu."

- (152) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (II, 171 a 4-10): "Respondetur, quod in primo casu manet realis sonus in aere, licet non in collisione corporum, a quibus primum formatur, et ita quando realiter sonus durat in aere, durare potest species ex illo emissa."
- (153) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 170 b 46-171 a 4): "Et idem est de odorabili. Nam remota fumosa exhalatione adhuc sentitur odor per aliquod tempus, remouent ergo species in absentia objecti."
- (154) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 171 a 10-21): "In secundo casu, licet fumosa exhalatio evaporari cesset a corpore odorabili, tamen ea quae prius evaporata est, remanet in aere vel in corpore propinquo, quatenus ibi manet realis odor exhalatus, qui continue emittit speciem sui, et sic sentitur res in praesentia, scilicet odor exhalatus, qui remanet, et sonus in motu aeris, licet non in collisione corporum perseverans."
- (155) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 172 b 25-32): "Et licet primum, scilicet moueri ab objectis et procedere ab ipsis species effective, possit suppleri a Deo infundente vel producente speciem in potentiis loco objecti, et sic quantum ad productionem speciei non exigit sensus essentialiter praesentiam objecti,..."
- (156) Phil. nat., IV P., q.6, a.2 (III, 181 a 18-33): "In sensibus externis sumitur experientia tum in sono, tum in visu. Non enim sufficit sonum esse praesentem intra sphaeram nostri auditus, ut statim audiatur, ut patet, cum a longe fit istus et non statim percipitur. Ergo non sufficit sola et mera praesentia objecti, ut percipiatur a sensu, sed aliquid ab objecto emittitur ad sensum, quo cognoscatur, et haec vocamus speciem. In visu constat, quod objectum positum intra sphaeram visus debiliter videtur, si est distans, et melius si appropinquat. Ergo aliquid virtutis emittit, quae per distantiam debilitatur et propinquate roboratur."

- (157) Phil. Nat., IV P., q.6, a.2 (III, 182 a 28- b 19; 27-32):  
 "Ratione eadem veritas stabilitur, quia potentia quantum-  
 cunque habeat virtutem efficiendi vitaliter actum cog-  
 nitionis, dependet ab objecto; ut simul cum ipso cog-  
 nitionem eliciat. Et hoc ideo est, quia potentia per cog-  
 nitionem debet esse assimilativa vitaliter, non solum ea  
 communi ratione, qua omne agens intendit assimilare sibi  
 effectum eo modo, quo potest, sed speciali ratione, qua-  
 tenus tendit ad unendum et coniungendum sibi objectum  
 et trahendum ad se. In qua cognitione seu operatione  
 non fit assimilatio per hoc, quod potentia operans fa-  
 ciat aliam potentiam sibi similem sed solum facit simile  
 seu assimilationem ex parte objecti. Circa hoc enim o-  
 peratur et negotiatur potentia, nec intendit in hac assi-  
 milatione propagationem et multiplicationem sui, sed so-  
 lum manifestationem aut expressionem aut unionem actuali-  
 ter exercitam erga objectum. Non potest autem potentia  
 emittere ex se vitaliter hanc assimilationem et unionem  
 seu tendentiam erga objectum nisi cum concursu ipsius  
 objecti. Et non sufficit terminari ad objectum, quia  
 ut terminetur ad objectum, debet egredi a potentia ut  
 determinate tendens ad illud objectum, ad quod termina-  
 tur, si quidem notitia est partus quidam potentiae deter-  
 minatus circa hoc objectum eique potentiam assimilans.  
 Ergo necesse est, quod non a sola potentia procedat, quae  
 indifferens est ad multa objecta, sed etiam ab objecto,  
 ut illi assimilatio fiat. --- Non potest autem exire co-  
 gnitio ab objecto ut extra, sed ut est intra ipsam eam-  
 que actuat et afficit media specie sui, eo quod ille  
 actus seu cognitio vitaliter exit a potentia..."
- (158) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 171 a 22-27): "Diffi-  
 cultas ergo tota reducitur ad virtutem divinam, an pos-  
 sit per ipsam in absentia objecti aliqui sentiri conser-  
 vatis speciebus in sensu remoto objecto et sensatione  
 sic elicitam?"
- (159) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 171 b 34-38): "Nihil  
 omnino oppositum tenendum est implicare scilicet, quod  
 res aliqua physice et realiter absens immediate in se  
 attingatur a sensu externo."

- (160) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 171 b 43-172 a 21):  
 "Unde ut tollatur equivocatio, quando dicimus requiri praesentiam physicam objecti, loquimur in sensu formali, id est ejus, quod proprie et immediate se habet ut objectum, ita quod bene stat, quod loco alicujus objecti supponatur aliud, in quod feratur sensus et decipiatur interiorius iudicium putans esse alterum, tamen sensus externus directe fertur in illud externum, quod sibi supponitur. Similiter potest aliquando ex vehementis imaginationis aliquis decipi, aut deludi, putans se vere videre aut sentire exterius rem aliquam, quam tamen non habet praesentem. Sed tunc nec videt nec sentit exterius, sed imaginatur sentire aut videre. Loquimus ergo, quando sensus exterior vere et proprie elicit actum; et de hoc dicimus essentialiter postulare, quod objectum exterius, in quod fertur, sit praesens physice, in quod talis actus immediate terminetur, nec sufficit, quod species sit in sensu representans aliquid ut praesens, sed requiritur, quod ipsum objectum praesens sit, ut terminet actum."
- (161) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III 172 a 22-29): "Haec conclusio sumitur ex S. Thoma, qui frequenter distinguit objectum sensuum exteriorum ab interioribus, quia illi versantur circa praesens, isti autem etiam circa absens, ut patet i. p. q.78 art. 4. et l. 2. q. 15. art. 1. et q. 35. art. 1. ad 2., ut latius ostendemus infra q. 8. "
- (162) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 172 a 30-37): "Explicans autem S. Thomas, quodnam sit illud praesens, dicit esse praesens, quod habet esse extra videntem; ergo sentit ex ipsa propria specifica ratione sensus externi debere objectum esse praesens praesentia exteriori et physica, et non solum representativa."
- (163) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 172 b 13-36): "Ratio autem et fundamentum ad hoc reducitur, quia sensus externi ex sua natura sunt infimi in genere cognitionis et immediate continuantur ipsis rebus, a quibus accipiunt species, et magis materiales sunt inter omnes potentias cognoscitivas. Unde quia ex ipsis originatur omnis nostra cognitio et in ipsos resolvitur oportet, quod moveantur sensus externi ab objectis accipiendo ab eis species, et rursus quod cognitio terminetur ad res ipsas prout extra sunt, Et licet primum scilicet moveri ab objectis et procedere ab ipsis species effective, possit suppleri a Deo infundente vel productionem speciem in potentis loco objecti, et sic quantum ad productionem speciei non exigit sensus essentialiter praesentiam objecti, tamen quoad secundum suppleri non potest, quia pertinet ad specificativam rationem sensationis externae quatenus externa est."

- (164) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 172 b 38-173 a 1):  
 "Nam debent habere cognitionem experimentalem et in ali-  
 quibus serum, ut in gustu et tactu, exigunt contactum  
 realem neque possunt videre objectum per reflexionem in  
 seipsis neque in alia potentia interiori vel exteriori,  
 a qua moveantur, quia sunt ultimae potentiae inter omnes  
 cognoscitivas."
- (165) Phil. nat., IV P., q.6, a.1 (III, 173 a 2-30): "Quod sit  
 experimentalis cognitio in sensu exteriori patet, quia  
 tunc maxime aliquid experimur cum ipso sensu exteriori  
 tangimus. Cum autem experientia sit ultimum, in quod  
 resolvitur nostra cognitio, et per quam tamquam per indu-  
 ctionem introducit in nobis, non potest ultimate resol-  
 vi cognitio nisi in ipsum objectum, ut est realiter in  
 se, quia si in aliquid aliud praeter rem ipsam resolvere-  
 tur, ut in imaginem vel idolum aut medium aliquod, resta-  
 ret adhuc istud medium vel idolum conferre cum ipsa re  
 seu objecto, cujus est ut constaret, an esset verum neque.  
 Unde semper restaret eadem difficultas conferendi istud  
 medium cum objecto, cujus est repraesentativum. Quare  
 necesse fuit ad habendam certitudinem et evidentiam expe-  
 rimentalem devenire ad cognitionem quae ex propria sua  
 ratione tenderet ad res in seipsis, et haec est cognitio  
 sensus exterioris, atque adeo ex ipsa propria ratione  
 cognitionis ultimae et experimentalis exigit objectum  
 esse praesens et nullo modo absens."
- (166) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 b 13-33): "Deinde in sen-  
 sibus requirentibus physicum contactum ad sensationem, ut  
 tactus et gustus, manifestum est essentialiter requiri phy-  
 sicam praesentiam objecti, quia requiritur contactus, per  
 quem intrinsece fit ipsa sensatio. Contactus autem essen-  
 tialiter requirit praesentiam contactorum, quia non potest  
 fieri inter res distantes; ergo multo minus inter absentes,  
 quia omne absens in re est distans. Quod si aliquis tan-  
 gat non rem ipsam, sed aliquid loco illius, tunc non dicitur  
 rem illam tangere, sed id quod loco illius subrogatur,  
 sicut qui habet linguam infectam humore amore, humorem il-  
 lum gustat potius quam saporem alterius rei, quae sibi ama-  
 ra videtur, unde amaritudo, quam sentit, praesens est."

- (167) Log. II P., q.23, a.2 (I, 734 a 47- b 36): "Tum etiam a priori, quia exterior cognitio sensus necessario debet terminari ad aliquod objectum, non ut intra se repraesentatum, ergo ut extra se positum. Quod autem ponitur extra videntem, physicam existentiam habet, vel si non existit, hoc ipse sensus carebit objecto terminante, atque adeo non habebit objectum, circo quod versetur, quod ~~terminat~~. Minor vero probatur, quia sensus externi, non formant idolum, ut in ipso perficiatur cognitio tamquam in termino intrinseco, ut latus probandum est in libris de Anima. Quod ideo est, quia res, quae sentiuntur, extra ipsum sensum sunt in actu ultimo sensibiles, sicut color per lucem fit ultimate visibilis, unde non indiget aliqua specie expressa, ut in illa reddatur objectum in actu ultimo sensibili formatum. Nec rursus pertinet ad sensus externos memoria, ut recordentur rerum absentium sicut sensus interiores; ergo nulla est in illis ratio formandi speciem expressam seu verbum. In hoc ergo principio tamquam in radice fundatur impossibilitas cognoscendi rem absentem per sensum externum, ne careat objecto terminante, supposito, quod intus non format speciem, in qua cognitio terminatur. Quodsi existat in aliquo sui ut in imagine vel effectu, non immediate videbitur, sed ut contentum in imagine, ipsa vero imago est, quae videtur."
- (168) Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III, 128 b 27-32): "Prima pars, scilicet quod non reflectat supra se tamquam supra rem cognitam, deducitur tum ex limitatione objecti sensus, tum ex materialitate ipsius potentiae et organi, in quo est sensus."
- (169) Log. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 41- b 11): "Secundo arguitur quis gentilis vel haereticus non credens in Eucharistia esse Christum facta consecratione eodem modo continuat visionem et iudicium de pane atque antea, et eodem modo certificatur de praesentia panis sicut antea, scilicet mediantibus illis accidentibus. Sed antea erat notitia intuitiva non solum accidentium, sed etiam panis per accidentia; ergo manet illa notitia intuitiva circa tale objectum sicut antea. Nam si esset abstractiva, esset alia notitia seu iudicium, et tamen panis est absens, ergo datur intuitio de re absentis."

- (170) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 738 b 40-739 a 24): "Res-pondetur, quod in nobis respectu panis consecrati datur duplex cognitio, altera ipsius oculi exterioris respectu, objecti quod videt; altera est iudicium quod formatur in intellectu de substantia rei visae. Prima cognitio manet intuitiva sicut antea, tam in credente quam non credente mysterium Eucharistiae, quia manet invariata circa objectum primum et per se quod est coloratum. Respectu vero sensibilis per accidens, quod est substantia, illa visio non manet, quia sensus non patitur a sensibili per accidens, ut dicit Philosophus in 2. de Anima textu 65. et videri potest S. Thomas lect. 13. Et ideo ad sensum externum, in quantum externus est, solum pertinet intuitive attingere coloratum secundum externam superficiem, quod vero intus est, vel ipsa substantia rei, cum per accidens videatur, per accidens etiam attingitur intuitive a sensu. Unde illo remota non manet amplius visum per accidens, sed non ex hoc variatur intrinsece ipsa visio exterior, quia ea quae, sunt per accidens, non variant intrinsece cognitionem."
- (171) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 740 a 19-38): "Secunde, quia saepe videntur aliquae apparentiae circa corpora, nulla facta mutatione in corporibus, sed in sensu videntis, ut patet cum apparet forma pueri vel carnis in Eucharistia, ut docet S. Thomas 3. q.76. art.8. Et quando Christus fuit visus in alia effigie a discipulis, ut docet ibidem q.54. art. 2. et q. 55. art. 4., quod fit per productionem similitudinis in oculo, perinde ac si naturaliter produceretur, ut docet in 4. dist. 10. q.1. art. 4. quaestione. 2. Imo eodem modo per daemorum operationem fiunt aliqua praestigia, quando species contingunt organa sensus exterioris et videntur res, ac si essent praesentes extra, ut docet S. Thomas in 2. dist. 8. q.1. art. 5. ad 4."
- (172) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 740 b 23 - 35): "AD secundam probationem, dicitur, quod istae apparentiae externae solum possunt fieri dupliciter, aut per elicentiam visionis externae aut per elicentiam imaginativae, quae putat seu iudicat se videre externe, quatenus species intus existentes descendunt circa organa sensuum, sive sensus communis, sive sensuum exteriorum, et ab illis mota phantasia putat se videre visu externo, quia ab ipso visu movetur, id est a speciebus descendentes circa visum."

- (173) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 740 b 741 a 23): "Si primo modo fiat, semper datur aliqua immutatio in medio seu in aliquo corpore extrinseco, ingrossato ibi aere et apparente colore, sicut etiam per aliquem fumum trabes videntur serpentes vel vites aut quid simile. Et hoc modo non repugnat fieri aliquas apparitiones in Eucharistia vel circa corpus Christi, non quia fiat mutatio circa ipsum corpus, sed circa medium circumstans, non tamen quia oculus sine exteriori visibili vel apparente vel vero aliquid videat. Et idem contingit quoties per refractionem specierum videntur multiplicari visibilia. Secunde modo non formatur visio ab ipso oculo, sed imaginatio deluditur vel movetur existimande se videre ea, quae non videt, sicut etiam in temulentis ex nimia commotione spirituum duplicantur species ad imaginativam, et hoc modo saepe utuntur daemones deludendo et decipiendo phantasiam. Sed quia hoc fit per descensum specierum seu idolarum, quae sunt in spiritibus imaginativas, usque ad organa exteriora, ut inde videatur imaginativa moveri ideo dicit S. Thomas, quod illae species contingunt organa exterioris sensus, scilicet a capite descendendo ad sensus, ut inde iterum ejaculentur in phantasiam, et sic apparet aliquid videri."
- (174) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 12-23): "Confirmatur, quia in speculo datur notitia intuitiva de ipsa re ibi repraesentata, siquidem fit per species emissas ab objecto et reflexas a speculo ad oculum. Quod autem fit per species ab objecto ipso conservatas et immissas, intuitiva cognitio est et tamen in speculo non datur praesentia physica hominis v.g. quia potest esse retro videntem et non ante, quando videtur in speculo."
- (175) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 739 b 8-36): "Ad confirmationem respondetur quod in speculo non videtur intuitive res ipsa sed imago ejus, quae per refractionem specierum et luminis formatur in speculo, quam imaginem generari docet S. Thomas in 4. dist. 10. q.1. art.3. quaestunc. 3 et 3. p. q. 76. art. 3 et 3. Meteorolog. lect. in digressionem quadam de coloribus iridis circa 4. q. ad 2. Itaque in speculo per lumen refractum simul cum speciebus, quae cum lumine ipso deferuntur, generatur ibi et resultat illa imago, sicut etiam in nube opposita soli resultant colores iridis. Et id, quod videt oculus in speculo, est imago illa ibi formata, quam utique intuitive videt; rem autem speculatam solum videt prout continetur in ipsa imagine speculi. Dicitur autem videre per species ab objecto immissas et refractas, non quia formaliter et immediate videat per species ut immissas ab objecto, sed per species ipsius imaginis formatae in speculo a speciebus, quae originatae sunt ab objecto, et per refractionem aliae resultarunt."

- (176) Phil. nat., IV P., q.4, a.2 (III, 114 b 1-7): "Nam magnitudo oculis et tactu percipitur et similiter figura. Numerus autem non solum per istos duos sensus sed etiam per auditum et alios potest percipi, motum etiam et quietem visu et tactu et auditu cognoscimus."
- (177) Phil. nat., IV P., q.4, a.2 (III, 114 a 10-23): "Itaque sicut modificatio seu modus non potest poni seorsum a re, cuius est modus, ita sensibile commune, quod modificat proprium, non potest seorsum, sensibili proprio, cuius est modus, repraesentari, praesertim cum ex istis modificationibus dependeat singularitas sensibilis proprii. Et ideo si sensibile proprium repraesentatur in aliqua specie ut singulari, jam ibi involvuntur sensibilia communia, a quorum modificatione singularitas illa pendet."
- (178) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 739 a 1-9): "Prima cognitio manet intuitiva sicut antea, tam in credente quam non credente mysterium Eucharistiae, quia manet invariata circa objectum primum et per se, quod est coloratum. Respectu vero sensibilis per accidens, quod est substantia, illa visio non manet, quia sensus non patitur a sensibili per accidens,...."
- (179) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 241 a 19-26): "Dari sensus aliquos internos probavit S. Thomas l. p. q. 78. art. 4. ex eo, quod animalia cognoscunt res in absentia et non solum in praesentia, aliquin non moveretur animal ad quaerendum aliquid absens, sicut videmus moveri ad quaerendum cibum vel potum vel filios."
- (180) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 253 a 36-41): "Et sicut sentire in communi dici debet, quod est motus factus a sensibili secundum se, ita phantasiari in communi definitur, quod est motus factus non a sensibili, sed a sensu, id est ab objecto jam cognito."
- (181) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 241 b 27-31): "Necessitas autem et proprium munus hujus potentiae est, tum ut possit fieri comparatio et discretio inter sensibilia a diversis sensibus externis cognita,...."

- (182) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 243 a 17-b 5 ): "Secunda sententia ponit quattuor potentias realiter distinctas, scilicet duas pro speciebus sensatis et alias duas pro insensatis et alias duas pro insensatis, eo quod isti modi cognoscendi sensata vel insensata de se fundant diversas potentias propter diversum et abstractiorem modum cognoscendi in intentionibus insensatis quam sensatis. Et in quolibet ordine istorum datur duplex potentia, altera bene apprehensiva, altera bene retentiva, licet etiam cognoscitiva sit, eo quod in potentiis materialibus exiguntur diversa temperamenta ad retinendum vel ad apprehendendum, eo quod humidiora facilius recipiunt et sicciora melius retinent. Pro speciebus ergo sensatis serviunt sensus communis ad apprehendendum in praesentia objectorum, imaginativa autem ad conservandum et cognoscendum res in absentia. Pro speciebus autem insensatis serviunt aestimativa ad apprehendendum insensata, ut inimicitiam et amicitiam, in praesentia objecti, memoria autem ad conservandum et cognoscendum in absentia. Cogitativa autem et reminiscencia non constituunt diversas potentias, sed ad aestimativam et memoriam pertinent, prout habent adjunctam perfectionem discursus ex conjunctione ad intellectum. Ita S. Thomas I. p. q.78. art. 4., quem communiter sequuntur ejus interpretes."
- (183) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 259 b 1-8): "Dico ultimo: Organa sensuum interiorum ita sunt disposita, quod sensus communis est in prima parte frontis, eique fere conjunctum est organum imaginativae. At vero aestimativa est post mediam partem cerebri, et memoria declinat ad partem ultimi capituli seu ad occipitium."
- (184) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 267 a 18-29): "Quae sit autem haec virtus animae? Jam diximus esse potentiam sensitivam inferiorem, non ut cognoscitiva est suo modo inferiori, sed ut activa et motiva est potentiae superioris. Sic enim est productiva speciei non sibi, sed superiori potentiae deservientis, et sic operatur virtute animae, quae eminenter omnes potentias continet et dat isti inferiori motivam vim superioris in emittenda specie."
- (185) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 267 b 32 -38): "Est ergo difficultas, an ista species expressa seu idolum formatur ab ipsamet potentia cognoscente per illud, an ab alia exprimente et proponente illud potentiae, ut cognoscat."
- (186) Phil. nat., IV P., q.8 a.3 (III, 268 b 6-15): "Nihilominus dicendum est quod species expressa seu idolum non formatur in phantasia seu potentia interiori nisi per actum vitale potentiae cognoscentis, licet verum sit, quod species impressae, quae per modum principii debent concurrere ad cognitionem locali motu, possunt imprimi et deferri ad ipsam phantasiam illamque excitare ad formandum tale idolum."

- (187) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 268 b 24-32): "Ratio autem est, quia species expressa est imago vitalis, quia repraesentat non ut principium cognitionis, sed ut terminus ejus, et consequenter non ante vitalem actionem, sed post ipsam et dependenter ab ipsa ut terminus ejus alias non esset expressa species et per modum termini repraesentans ipsi cognitioni."
- (188) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 241 b 27 - 242 a 26): "Necessitas autem et proprium manus hujus potentiae est, tum ut possit fieri comparatio et discretio inter sensibilia a diversis sensibus externis cognita, v.g. inter colorem et sonum vel saporem etc. Haec enim discerni non possunt a sensu aliquo externo, quia unus sensus externus non potest cognoscere aliquid de objecto alterius et consequenter neque judicare de convenientia vel differentia illorum inter se, sed oportet ponere potentiam altiore omnibus, quae de omnibus illis sensibilibus judicet. Nec per omnes potentias sensuum externorum conjunctim sumptas potest hoc iudicium formari, cum a nulla seorsum exeat actus, qui aliquid de objecto alterius attingat; ab omnibus autem simul nullus actus exit. Secundo ponitur specialiter sensus communis, ut possit fieri supra ipsos actus sensuum externorum reflexio. Nam sensus ipsi reflectere non possunt supra se, quia restringuntur ad sua objecta directa, a quibus specificantur. Ergo ut cognoscantur actus ipsorum sensuum, v.g. ut quis cognoscat non solum colorem, sed se videre colorem, necesse est recurrere ad potentiam superiorem, quae tales actus cognoscat; et haec est sensus communis. Denique ponitur sensus communis, ut ab eo administretur virtus id est spiritus animales et influxus ad omnes sensus externos, eo quod omnes radicanter in cerebro et nervi eorum uniantur et terminantur in fronte, ubi sedem habet sensus communis, ut postea dicitur. Ergo deservit sensus communis, ut sit origo et principium distribuendi spiritus animales aliis sensibus."
- (189) Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III, 132 a 42 - b 13): "Ad confirmationem respondetur, quod omnia objecta sensuum externorum attinguntur a sensu communi vel phantasia, et similiter actus sensuum externorum sub altiori ratione formali et secundum distinctam immutationem quam in sensibus externis. Cognoscuntur enim a sensu communi non secundum particularem modum, quam in quolibet sensu attinguntur, sed secundum communem modum, quo inter se sunt comparabilia ista objecta. Et similiter attinguntur actus ipsorum sensuum externorum, de quibus constat recordari animal et in somno aliquando repraesentari. Non repugnat autem idem objectum materiale pertinere ad diversas potentias secundum diversas rationes formales."

- (190) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 247 a 38 -b 10): "Ad secundam probationem dicitur in sensu communi recipi plures species, quae ex omnibus sensibus externis terminantur ad sensum communem, et utitur illis sensus communis tamquam inadaequatis repraesentantibusque altiori modo non solum objectum in se, sed quod sit cognitum a sensu seu actum ipsum sensus externi. Non repugnat autem potentiam cognoscere plura simul inadaequata, quia sic sunt plura ut unum, non plura adaequata, quae sunt plura ut plura, Sicut visus simul informatur specie viridis et albi, ut conveniunt in uno subjecto vel medio, sic sensus communis informatur specie coloris et soni, ut conveniunt in ratione sensibilis pertinentque ad idem subjectum cognoscens."
- (191) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 247 b 10-34): "Et eadem ratione cognoscit differentiam istorum sensibilium, non quia sibi repraesentatur ratio convenientiae et differentiae, vel quia actu collativo vel comparativo cognoscat et discurrat, sed per simplicem inspectionem et cognitionem distinctam unius et alterius differentias ipsas et convenientias cognoscit. Nec ad hoc amplius requiritur, quam quod ipsa potentia habeat amplitudinem complectendi illa omnia objecta, sic enim nunquodque potest discernere ab alie intra illam latitudinem, sicut visus discernat omnes colores et auditus omnes sonos, quia sunt objecta proprii sensus, ut S. Thomas docet l. n. q.78. art. 4. ad 2. Eodem modo sensus communis discernit omnia sensibilia non per comparisonem et collationem inter se, sed quia distincte omnia illa cognoscit, sicut visus omnes colores, inter quos discernit."
- (192) Phil. nat., IV P., q.5, a.2 (III, 140 b 6-16): "Hoc supposito constat, quod in visu et in aliis sensibus externis non potest dari iudicium quantum ad assensum et comparisonem, sed solum quantum ad discretionem simplici modo, non competitiva, quod est iudicium imperfecto modo; in nobis tamen potest in sensu interno, qui est cogitativa, dari iudicium secundum aliquam comparisonem vel collationem, ..."

- (193) Phil. nat., IV P., q.8 a.1 (III, 247 b 35-248 a 19): "Ad confirmationem respondetur, quod sensus communis non percipit res absentes, ut absentes sunt, licet id quod in se est absens, apparenter possit proponi ut praesens ipsi sensui communi et sic potest ab ipso cognosci. Et ita contingit in somnio, quod aliquando descendente sanguine ad ipsa organa sensuum exteriorum descendunt simul cum ipso species impressae, quae remanserunt in spiritibus vel sanguine, et sic videntur, quasi si res ipsae essent apparentes, eo quod ab ipsis organis sensuum exteriorum species ipsae iberum ejaculantur ad sensum communem et immutant ipsum ad eum modum, quo ipsimet sensus immutant sensum communem, quando actu percipiunt objecta praesentia; non enim aliter sensus externi immutant sensum communem quam emittendo species ad ipsum. Quotiescumque ergo per commotionem spirituum vel sanguinis emittuntur species a sensibus externis ad sensum communem, apparent illi res ut praesentes, etiamsi ad extra praesentes non sint. Et hoc modo saepe fiunt praestigia etiam in vigilia et apparitiones in somno, ut docet S. Thomas l. p. q. lll. art. 3., et in 2. dist. 8. q.1 art. 5."
- (194) Phil. nat., IV P., q.8 a.3 (III, 261 b 4 - 9): "Quod vero sensus communis dicatur cognoscere res in absentia, jam supra diximus formaliter et per se sensum communem semper ferri in praesens, vel quod in se praesens sit, vel quod appareat ut praesens. "
- (195) Phil. nat., IV p., q.8, a.1 (III, 243 a 34-38): "Pro speciebus ergo sensatis serviunt sensus communis ad apprehendendum in praesentia objectorum, imaginativa autem ad conservandum et cognoscendum res in absentia."
- (196) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 257 b 19-23): "Non enim phantasiantur aliquid, nisi dum moventur a sensibili, quod utique est proprium sensus communis, qui solum movetur in praesentia sensibilium."
- (197) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 253 b 39-46): "Haec autem cognitio absentium seu imaginatorum non potest pertinere ad sensum communem, tum quia sensus communis solum cognoscit in praesentia objectorum, quia iudicat de objectis cognitis a sensibus externis et consummat eorum apprehensiones;..."

- (198) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 249 a 21-34): "Licet enim objectum exterius solum emittat ad sensum speciem repraesentativam sui, tamen sensus externus cognoscens emittit ad sensum communem speciem objecti ut cogniti a se, nec ad hoc requiritur, quod cognoscat actum suum, sed quod exerceat et sic fermet speciem objecti exercite cogniti. Unde sensus communis informatus tali specie non solum cognoscit objectum, v.g. colorem, sed etiam actum, v.g. visionem, quatenus apprehendit colorem visum."
- (199) Log. II P., q.23, a.4 (I, 712 b 36-40): "Sit ergo unica conclusio; Actus intelligendi sic distinctus a specie impressa et expressa non est signum formale, in quacumque operatione intellectus sumatur."
- (200) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 248 a 38- b 7): "Confirmatur quia ut sensus communis percipiat tales operationes sensuum externorum, requiritur, quod habeat species repraesentantes illas. Tales autem species non possunt formari ab ipsis objectis, prout sunt extra, quia prout sic nihil habent de ipso actu et sensatione sensus externi. Nec possunt formari ab ipsis sensibus externis, quia si possunt emittere speciem repraesentantem suum actum, ergo jam cognoscunt illum, siquidem speciem ejus formant."
- (201) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 249 a 16-34): "Ad confirmationem respondetur requiri speciem repraesentantem actum sensus externi, sed non requiri, quod sit distincta a specie repraesentante suum objectum prout cognitum a sensu." (Suite au no. 198).
- (202) Phil. nat., q.8 a.1 (III, 248 b 8-13; 20-25): "Respondetur S. Thomam in illis locis solum velle, quod sensus externus cognoscit suum actum per modum exercitii et experientiae actualis, non per modum perfectae cognitionis et quasi in actu signato. (----) Ratione autem hujus exercitii, quando sensus est in otio, percipit se non sentire, id est non exercere sensationem experitur, non ipsum actum ut quod cognoscit."
- (203) Phil. nat., IV P., q.4, a.4 (III, 132 b 19-25): "...sed producendo speciem repraesentantem objectum suum, non quomodocumque et ut est ad extra, sed ut est cognitum ab ipso visu, sic involvitur in tali repraesentatione ipse actus visionis, quatenus objectum repraesentatur ut visum,..."

- (204) Phil. nat., IV P., q.12, a.6 (III, 415 b 35-40): "Sed communicatio spirituum istorum, quae realis est, non fit per actum sensus interni, qui est cognitio, sed per ministrationem a virtute naturali effectiva eorum, quae illos distribuit ad sensus."
- (205) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 244 b 25-45): "Dati autem istam diversam abstractionem constat, quia intentiones insensatae sunt abstractiores quam sensatae, quia intentiones istae non solum repraesentant rem ut convenientem vel disconvenientem sensui a quo res percipitur, sicut aliqui colores constrictant visum, alii delectant, similiter sapes, sed etiam ut convenientem vel disconvenientem ipsae naturae ejusque conservationi aut propagationi, sicut ovis non solum cognoscit in lupo colorem vel figuram ut disconvenientem sensui visus vel tactus, sed sentit in lupo disconvenientiam suae naturae, et avis colligit paleam, non quia utilis aut delectabilis est gustui vel visui, sed quia utilis est ad nidificandum pro sui conservatione et prolis, ut advertit S. Thomas l. p. q. 78. art. 4."
- (206) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 255 a 14-25): "Quod vero eisdem speciebus utantur istae duae potentiae, nihil obest, quia dato quod ita sit, adhuc possunt distingui specie propter diversum modum utendi illis speciebus, quia altior modus est in imaginativa quam in sensu communi, sicut etiam fides et prophetia uti possunt eisdem speciebus, quibus cognitio naturalis. Sed quia diverso modo illas ordinant et dispenunt, ideo cognitiones illae specie differunt."
- (207) Phil. nat., IV P., q.8 a.2 (III, 255 b 18-22): "Ex dictis colligi potest definitio imaginativae, quod est potentia ordinata ad conservandum species sensatas et cognoscendum res absentes et imaginatas."
- (208) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 a 27-39): "Secundo loco est phantasia seu imaginativa. Deservit primo ad retinendas species a sensu communi haustas, ideoque pro illis speciebus habet vim memoriae et cognoscit res in absentia, ut S. Thomas docet l. p.q.78, a.4. Secundo ad componendas formas varias inter se, sicut ex specie montis et specie auri format speciem montis aurei, quod proprie pertinet ad imaginationem, ut docet S. Thomas l. p. q. 12. art. 9, ad 2.,..."

- (209) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 262 a 32-50): "Respondetur, quod licet memoria vel imaginativa immutentur in praesentia objecti et tunc illud cognoscant, adhuc tamen distinguuntur a sensu apprehendente, quia sensus apprehendens solum in praesentia objecti, et dependenter ab illo et sistendo in illo cognoscit, memoria autem et imaginativa cognoscit in praesentia objecti, non sistendo ibi nec dependenter ab illa, sed ut possit etiam in absentia percipere, quod est praecipuum, ad quod ordinatur. Et ita quod cognoscat in praesentia, non est per se in istis potentiis, sed propter alia, scilicet ut cognoscant etiam in absentia, ad quod tamen requiritur, quod prius recipiant species in praesentia, et dum recipit, cognoscit."
- (210) Phil. Nat., IV P., q.8, a.2 (III, 253 a 42-46): "Phantasia, ut est specialis potentia, quae dicitur imaginativa, non solum est retentiva specierum, sed etiam vere et proprie cognoscitiva."
- (211) Phil. nat., IV P., q.10 a.6 (III, 339 b 13-19): "Respondetur quod memoriae duo actus seu officia attribuuntur: Primum est conservare species, quod non pertinet ad actum cognoscendi, sed ad passivam informationem et retentionem specierum. Secundum est recordatio praeteritorum, quod pertinet ad actum cognitionis."
- (212) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 254 a 13-36): "Quod vero una potentia conservet species, sed non cognoscat per illas, sed alteri potentiae tradat ad cognoscendum, inconveniens est, ut in conclusione quarta ostendemus. Est enim eadem ratio in hac parte de imaginativa et de memoria, quam ibi ostendemus non solum conferre species, sed etiam per illas cognoscere. Specialiter autem id debet tribui imaginativae, tum quia cognitio absentium et imaginatorum non potest tribui sensui communi, quia ut diximus, solum cognoscit in praesentia sensibilium et dependet ab illis quantum ad perfectum et consummatum iudicium; tum quia non potest pertinere ad aestimativam, quia haec superiori modo cognoscit quam imaginativa, scilicet intentiones insensatas, ut seq. conclusione amplius explicabimus. Ergo ipsamet quae retinet species, debet cognoscere in absentia; nec enim repugnat retinere et cognoscere per illas."
- (213) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 254 b 42 - 255 a 4): "Et deinde, quia cum principalior actus imaginativae sit cognoscere et formare suos conceptus quam retinere et conservare species, inconveniens est, quod specificatio talis potentiae sumatur ab actu minus principalis, cum nihil sit principalius in potentia quam specificatio."

- (214) Phil. nat., IV P., q.8, a.2(III, 253 b 7-15): "Ceterum quod utrumque munus habeat, scilicet conservare species et cognoscere res absentes, docet S. Thomas in quaest. de Anima art. 13. et 1. p. q. 78. art. 4 et 1. 2. q. 15. art. 1, ubi dicit, "quod imaginativa est apprehensiva similitudinem corporalium etiam rebus absentibus."
- (215) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 253 b 23-38): "Ratio autem est, quia phantasia ordinatur ad hoc, ut res sensatas possimus apprehendere in absentia, et non solum ut praesentes sunt, sicut cognoscuntur a sensu, eo quod indiget animal moveri et quaerere multa, quae sibi non sunt praesentia. Ergo oportet dari potentiam aliquam, quae cognoscat res in absentia, et consequenter quae formare possit idola seu species expressas, in quibus repraesententur res absentes vel imaginatae, quod utique est phantasiari seu imaginari."
- (216) Phil. nat., IV P., q.11, a.2 (III, 364 a 29-37): "Ad rationem jam respondimus, praes. art. intellectionem esse actionem metaphysicam, id est actum secundum operantis, non physicam formaliter, id est causalitatem ipsam operantis, et sic non petit essentialiter terminum productum, sed cognitum, licet virtualiter possit esse actio, ut dictio expressiva est."
- (217) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 270 b 47 - 271 a 14): "Ceterum id, quod naturalis instinctus facit, combinatio est diversarum specierum, quae per agitationem humorum et spirituum inter se commixtae movent ad diversas res compositas repraesentandas. Et ita ex parte rerum repraesentatarum et combinationem specierum comparatio datur etiam in brutis, non ex modo cognoscendi et procedendi, quasi modo collativo et comparativo id faciant, sed per modum mixtionis specierum, quae commixtae faciunt formari idola repraesentantia res compositas et coacervatas."
- (218) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 269 a 31-37): "Et haec motio aliquando fit ab ipsamet homine, non solum dormiente, sed etiam vigilante et per voluntarium usum, ut dicit S. Thomas q.3, de Malo art. 4., aliquando etiam potest fieri a causa extrinseca."
- (219) Sum. Theol., I, q.78. a.4 : "Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem numquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa."

- (220) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 260 a 40-45): "In imaginativa autem adhuc diversimode combinantur, tum quia diversas species componit imaginative modo, tum quia depurat species a dependentia praesentiae."
- (221) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 a 40- b 9): "Ter-  
tuo loco ponitur aestimativa, Ad hanc pertinet cognoscere non solum sensibilia externa, sed etiam intentiones quasdam, quae sensu externo non percipiuntur et ideo vocantur insensatae, quia ultra sensus externos cognitae, v.g. amicitiam, rationem utilis et noxivi, quae sensus externus non percipit, sicut ovis fugit lupum, non quia talis coloris vel figurae sit, sed quia sibi inimicus, et avis colligit paleam, non quia habet talem colorem vel tactum, sed quia utilis est ad nidificandum. Et pro istis intentionibus percipiendis ponitur aestimativa, ut docet S. Thomas l. p. q. 78, a.4 et quaest. de Anima art. 13 in corpore."
- (222) Phil. nat., IV P., q.8 a.1 (III, 249 a 9-15: "In brutis autem sistimus in aestimativa et memoria, quae aliarum potentiarum actus cognoscunt, aestimativa autem non cognoscit actuum praesentem ut quod, sed memoria potest recordari illius ut praeteriti, et ibi sistitur."
- (223) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 267 a 9-17): "Eodem etiam modo dicemus, quod species semel receptae in sensibus habent vim movendi aestimativam ejus, in quo sunt, et consequenter emittendi species insensatas, quae sunt perfectiores, contentae tamen in ipsis objectis sensatis, idque faciunt tum virtute animae, tum virtute coelesti, quae sunt virtutes superiores."
- (224) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 250 a 40- b 10): "Ad secundam partem antecedentis repondetur aestimativam non cognoscere species insensatas in abstracto, sed in concreto, sed tamen ipsum objectum, in quo sunt, in concreto attingit sub altiori ratione, scilicet quatenus fundat illas intentiones insensatas, quae abstractiones et perfectiores sunt, quam rationes sensatae; sicut etiam coloratum in concreto attingit visus et sensus communis, sed iste sub altiori ratione quam ille. Atque ita ipsum subjectum attactum ab utraque potentia se habet ut quid materiale potestque sub diversis rationibus formalibus pertinere ad diversas potentias."

- (225) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 255 b 23-25): "Aestimativa autem, quod est "potentia apprehendens insensata ex sensatis."
- (226) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 249 b 38 - 250 a 23): "Respondetur, quod species insensatae, quae pertinent ad aestimativam, non ducuntur tales, quia solum repraesentant rationem convenientis vel disconvenientis ad ipsummet sensum; quilibet enim sensus hoc habet quod cognoscit convenientiam vel disconvenientiam objecti proprii. Sed ponitur species insensatae ad repraesentandum convenientias vel disconvenientias superiores, v.g. quod sit conveniens aut disconveniens in ordine ad conservationem naturae vel proles, ut etiam advertit S. Thomas l. p. q. 78. art. 4. Itaque lupus v.g. potest habere rationem coloris convenientis ad visum ovis et disconvenientiam in ordine ad naturam et conservationem propriam et similiter palea videtur ut convenientis coloris ad visum avis, et similiter ut conveniens ad fabricandum nidum, in quo se conservet et prolem. Et prima convenientia non requirit speciem insensatam, quia quaelibet potentia sensitiva sufficit ad apprehendum convenientiam talis sensus, sed secunda convenientia constituit species insensatas, ut ibidem dicit S. Thomas, quatenus non solum attingitur convenientia ad proprium sensum, sed ad alias utilitates, ut diximus."
- (227) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 263 a 45- b 2): "Item quia non potest cognosci, quod hoc sit conveniens vel nocivum isti vel illi, nisi per comparationem hujus ad illud. Uti autem comparatione non convenit nisi potentiae discursivae quae collativa est, non sensui, ut sensus est et ut invenitur in brutis."

- (228) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 264 a 12- b 16): "Ad secundam partem respondetur in brutis non esse necessariam comparationem collativam sed sufficere naturalem instinctum quo immediate repraesentet rem aliquam ut novivam vel ut convenientem. Naturalis autem instinctus dicit quendam determinationem naturae et necessariam tendentiam ad aliquid, comparativa autem cognitio fit cum quadam indifferentia, qua extrema comparantur, ita ut resolvatur aliquid in sua extrema vel compositivo modo fiat ex illis. Quod quidem in homine aestimativa cum collatione et discursu quodam facit, quem participat ex conjunctione ad rationem ut S. Thomas docet l. p. q. 78. art. 4. ad 5., ideoque vocatur cogitativa, quia cogitando seu comparando seu conferendo cognoscit. In brutis autem non fit cognitio per comparationem et collationem extremorum, sed per naturalem instinctum, id est ex ipsa vi et inclinatione naturae habentis potentiam ad cognoscendum nocivum vel conveniens ex ipsa determinatione naturae, non ex comparatione extremorum, ut docet S. Thomas quaest. de Anima art. 13. et 2.2. q. 47. art. 15. ad 3. et l. 2. q. 13. art. 2 ad 3. Et sicut iste instinctus naturalis datur ab auctore naturae ad apprehendendum conveniens vel disconveniens, ita ad iudicandum, quod hic et nunc sit conveniens sibi vel disconveniens. Nam ad hoc totum se extendit naturalis instinctus, qui est non solum ad apprehendendum, sed etiam ad discernendum seu iudicandum, sicut etiam reliqui sensus discernunt inter sua objecta, non quidem cum aliqua comparatione seu collatione, sed quia non unum tantum objectum, sed plura possunt attingere, et unum distincte ab alio, et non confuse, ideo dicuntur discernere inter illa. Sic aestimativa discernit seu iudicat de convenientia vel disconvenientia rei ipso naturali instinctu seu determinatione potentiae, qua cognoscit ista distincte."
- (229) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 243 a 39-44): "Nam licet aestimativa apprehendat res insensatas, illas tamen apprehendit ut praesentes, v.g. inimicitiam lupi, quando lupus est praesens."
- (230) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 256 b 43-46): "Pro speciebus autem insensatis serviunt aestimativa ad apprehendendum insensata, ut inimicitiam et amicitiam, in praesentia objecti, memoria autem ad conservandum et cognoscendum in absentia."

- (231) Phil. nat., IV P., q.8, a.4 (III, 263 b 12-23): "Respon-  
detur ad primam partem argumenti non cognosci relationes a  
sensu interno sub proprio modo relationis, scilicet cum  
comparatione ad terminum vel discursu neque in universali,  
sed ut se tenent ex parte fundamenti seu ut exercentur in  
ille, non ut in actu signato et secundum se relatio potest  
apprehendi. Fundamentum autem est res ipsa sensibilis  
prout convenientiam vel disconvenientiam fundat."
- (232) Log. II P., q.23, a.2 (I, 739 a 45- b 7): "Et sicut abla-  
tis accidentibus si substantia nuda maneret, cognitio ejus  
in intellectu continuata, non esset intuitiva, ita e contra  
manentibus accidentibus, sed non substantia, ejus cognitio  
in intellectu intuitiva non est, et tamen est eadem."
- (233) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 b 32-38): "Unde id  
quod est aestimativa in brutis, quae naturali instinctu  
formant illas intentiones insensatas, in homine dicitur  
cogitativa, quia cum aliqua collatione et discursu cogitat  
et format dictas intentiones."
- (234) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 245 a 44-b 12): "Deni-  
que quod attinet ad cogitativam et reminiscentiam, non  
oportet, quod sint aliae potentiae ab aestimativa et me-  
moriam, sed istaemet ut participant ex conjunctione ad  
intellectum aliquem modum discursus circa singularia, et  
ita solum inveniuntur in homine. Unde non est necesse po-  
nere in homine unam potentiam aestimativam, quae cognos-  
cat res insensatas eo simplici modo, quo bruta, id est  
per instinctum, et aliam, quae discurrendo cognoscat eadem  
objecta insensata, sed sufficit una tantum potentia, quae  
res insensatas cognoscat cum illa collatione et discursu  
ex participatione intellectus; loco enim instinctus natu-  
ralis nobis servit collatio."
- (235) Log. I P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-39): "Intuitivum et abs-  
tractivum solum inveniuntur in netitiis simplicibus, non  
in ipsa compositione vel discursu,..."
- (236) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 b 32-46): "Unde id,  
quod est aestimativa in brutis, quae naturali instinctu for-  
mant illas intentiones insensatas, in homine dicitur cogitati-  
va, quia cum aliqua collatione et discursu cogitat et format  
dictas intentiones, eo quod istae potentiae ex conjunctione  
ad intellectum modum quemdam discursivum participant. Simi-  
liter memoria in hominibus non fit semper per simplicem aut  
subitam recordationem, sed cum quadam collatione et inqui-  
rendo ex uno ad aliud, quousque devenimus ad id, quod velu-  
mus recordari;....."

- (237) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 b 10-26): "Quarto loco, ponitur memoria, id est potentia conservativa et retentiva ipsarum specierum non sensatarum seu intentionum. Et requiritur specialiter memoria pro istis intentionibus seu speciebus conservandis quia, ut inquit S. Thomas cit. loco l. p., principium memorandi in animalibus oritur ex aliqua hujus modi intentionum, v.g. ex aliqua ratione nocivi vel convenientis et similium. Inde enim movetur animal ad rememorandum de aliquo, quod ante cognoovit. Et ideo oportet, quod detur aliqua potentia ad conservandum species istas insensatas, et haec est memoria."
- (238) Phil. nat., IV P., q.10, a.5 (III, 339 b 12-19): "Respondetur, quod memoriae duo actus seu officia attribuuntur: Primum est conservare species, quod non pertinet ad actum cognoscendi, sed ad passivam informationem et retentionem specierum. Secundum est recordatio praeteritorum, quod pertinet ad actum cognitionis."
- (239) Phil. nat., IV P., q.10, a.6 (III, 340 b 37-43): "Sola autem conservatio specierum non facit simpliciter memoriam, etiamsi sit conservatio speciei de re praeterita, quia ista per se ordinatur ad actum, et ita ubi deficit actus memorandi, proprie deficit memoria."
- (240) Phil. nat., IV P., q.8, a.5 (III, 263 a 21-24): "At vere memorativa numquam cognoscit praesentia, sed semper sub ratione praeteriti seu memoriae."
- (241) Phil. nat., IV P., q.8 a.3 (III, 262 a 32-50): "Respondetur quod licet memoria vel imaginativa immutentur in praesentia objecti et tunc illud cognoscant, adhuc tamen distinguuntur a sensu apprehendente, quia sensus apprehendens solum in praesentia objecti et dependenter ab illo et sistendo in illo cognoscit, memoria autem et imaginativa cognoscit in praesentia objecti, non sistendo ibi; nec dependenter ab illo, sed ut possit etiam in absentia percipere, quod est praecipuum, ad quod ordinatur. Et ita quod cognoscat in praesentia, non est per se in istis potentiis, sed propter alia, scilicet ut cognoscant etiam in absentia, ad quod tamen requiritur, quod prius recipiant species in praesentia, et dum recipit, cognoscit."
- (242) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 265 a 20-22): "Et similiter memorativa aliquando tangit rem praesentem, quia accipit speciem ab illa."
- (243) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 256 a 13-19): "Necesse est autem ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari, quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est tantum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contra motus ab anima ad res."

- (244) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 262 a 50- b 9): "Nec tamen superfluit sensus apprehendens tantum in praesentia, quia in memoria non solum servantur species repraesentantes objectum externum, sed etiam repraesentantes ipsum actum visionis vel auditionis. Recordamur enim nos vidiisse vel audisse et cognovisse et judicasse de objectis et de actibus sensuum."
- (245) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 244 a 29-31): "Vis autem memorativa retinet; cujus est memorari rem non absolute, sed prout est in praeterito apprehensa."
- (246) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 256 a 6-13): "Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem, quae in aliis quidem animalibus abque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio, unde in hominibus non solum est memoria, sed etiam reminiscencia."
- (247) Phil. nat., IV P., q.8, a.2 (III, 256 b 28-43): "Secundo colligitur distingui debere memoriam ab aestimativa, ut sentit S. Thomas quaest. de Anima, art. 13. et l. p. q. 78. art. 4 et q. 79. art. 7. ad 2., non solum propter diversum temperamentum et organum quod exigit memorativa, ut retineat, et aestimativa, ut apprehendat, sed etiam propter diversum modum cognoscendi, quia memorativa respicit objectum ut praeteritum et ita abstrahit a praesentia rei et ab immutatione objecti exterioris et ita importat motum animae ad res, apprehensiva autem fit per motum rerum ad animam."
- (248) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 242 b 40-48): "Similiter memoria in hominibus non fit semper per simplicem aut subitam recordationem, sed cum quadam cellatione et inquirendo ex uno ad aliud, quousque devenimus ad id, quod volumus recordari, et hoc dicitur reminiscencia, quia non simpliciter recordamur, sed cogitando et inquirendo."
- (249) Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 a 24-27): "Quarta ex parte subjecti, quia intuitiva potest inveniri in omnibus potentiis, sive sensitivis sive intellectivis,..."

- (250) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 369 a 23-40): "Quod vere obicitur de simplici operatione componente definitionem aut terminum complexum, respondetur, quod non est compositio perfecta simpliciter consummate, quia non per modum totius et terminando compositionem, sed imperfecta, quae solum componitur pars, et non totum, sicut cum formatur brachium aut caput, utique illae partes constant ex alijs partibus, ut brachium ex manu et cubito, ossibus, carne, nervis etc., tamen ista non componunt adhuc totum simpliciter, sed partem compositam ideoque non consummatur ibi ratio totius nec sistit generatio et formatio compositionis, quae solum sistit in ipso toto."
- (251) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 369 b 4-16): "Quamdiu ergo aliquid sumitur ad modum partis, licet complexae et compositae, ad primam operationem pertinet, quia illa constructura seu formatio non simpliciter componit totum aut veritatem adhuc manifestat, sed solum partem et extremum hujus constitutionis. Quando autem per modum totius sumitur operatio, sive enuntiativa sit sive non, pertinet ad ipsam compositionem et divisionem, veritas tamen in sola enuntiativa oratione invenitur."
- (252) Log. I P., Summul., lib. I, c.3 (I, 10 b 22-25): "Igitur notitia, quae est simplex apprehensio, seu terminus mentalis primo dividitur in notitiam intuitivam et abstractivam."
- (253) Phil. nat., IV P., q.8, a.3 (III, 263 a 11.21): "Respondetur phantasiam cognoscere praesentia, quando actu movent sensum, sicut etiam intellectus ea cognoscit, sed non sub ratione praesentiae tantum, id est dependenter ab immutatione ipsius sensibilis praesentis sed sub ratione altiori, id est sub ratione imaginativae, quod ad praesentia et absentiam se potest extendere, sine obligatione tamen ad praesentiam."
- (254) Phil. nat., I P., q.1 a.3 (II, 29 a 17-38): "Ad confirmationem respondetur verum esse, quod aliqua intuitiva cognitio debet praecedere, tam in sensu quam in intellectu, sed tamen debet esse imperfectissima in discernendo unum ab alio. Nam in ipsa intuitiva cognitione etiam dantur gradus, et quaedam est imperfectior alia, ut patet, cum videmus e longe aliquid, quod nullo modo discernimus in particulari, quid sit, ubi solum datur intuitiva cognitio quoad an est. Sic intellectus in sua prima cognitione id quod ipsi prepenitur, videt quasi a longe in genere intelligibili, licet praesens sit objectum et sic illa notitia intuitiva solum de objecto attingit ipsum esse seu quoad an est, quod est esse intuitivam imperfecto, et cum omnimodo confusione respectu quidditatis et discretionis praedicatorum."

- (255) Phil. nat., I P., q.1, a.3 (II, 32 a 34-43): "Quod vere dicitur intellectus intuitive videre objectum, dicemus quod id habet dependenter a sensu et in quantum continuatur eum illo. Clausis autem sensibus, quantumcumque res sint praesentes, intellectus non potest intuitive cognoscere, quia non possunt illae species de tali praesentia certificari nisi mediantibus sensibus."
- (256) Leg. II P., q.23, a.2 (I, 739 b 3-7): "... ita e contra manentibus accidentibus, sed non substantia, ejus cognitio in intellectu intuitiva non est, et tamen est eadem."
- (257) Phil. nat., IV P., q.8, a.1 (III, 249 a 5-9): "Nec illa ratio de processu in infinitum aliquid probat, quia in nobis sistitur in intellectu, qui aliarum potentiarum actus et sui etiam cognoscit."
- (258) Phil. nat., IV P., q.11, a.2 (III, 357 a 8-12): "Et hec quidem necessarium est, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit."
- (259) Leg. II P., q.23, a.3 (I, 744 a 14-29): "Et sic etiam breviter dicimus, ex eadem auctoritate S. Thomae, quod formaliter respicit conceptus reflexus cognoscere naturam ejus, supra quod reflectit, eo modo, quod cognosci potest per effectus vel connotative ad modum quidditatis sensibilis. Et licet sint ibi praesentes physice, quia tamen non redundantur per seipsos praesentes objective, sed mediante similitudine et connotatione quidditatis sensibilis, quod est attingere praesentiam illam quasi in alie et non in seipsa, non dicimur intuitive videre conceptus nostros."
- (260) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 726 b 36-40): "Sicut Deus est praesens in se cognitioni, quam habeo de ipso et anima et ea quae sunt in anima, sunt in se praesentia, nec tamen intuitive ea video."
- (261) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 729 b 12-19): "... sicut ego modo cogito Deum mihi praesentem et animam cognosco mihi esse praesentem evidenter per effectus, et tamen nec Deum nec animam intuitive video."
- (262) Leg. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 25-30): "Et in sententia S. Thomas intellectus non habet speciem directam singularium, et tamen potest res singulares corporeas intuitive videre, quando sunt praesentes per sensum."

- (263) Log. II P., q.23, a.2 (I, 738 a 15-40): "Ad ultimum exemplum respondetur imprimis, quod licet intellectus noster non habeat speciem impressam directe repraesentantem singulare, habet tamen ex adjuncto, ordine et reflexione ad phantasma, conceptum proprie repraesentantem illud, ut latius dicemus in Phys. q.1 et libris de Anima Q. 10., et hoc sufficit, ut dicatur habere notitiam intuitivam rei praesentis, videlicet mediante tali conceptu. Vel secundo dicitur quod hoc ipse quod intellectus cognoscit cum continuatione et dependentia a phantasmatibus, phantasma autem coordinatur sensibus, quia phantasia est motus factus a sensu in actu, ut dicitur in 3 de Anima, ideo cognitio intellectus licet fiat a specie non repraesentante directe singulare potest tamen indirecte cognoscere illud mediante ista coordinatione et continuatione ad sensus, et hoc sufficit, ut eodem modo habeat notitiam intuitivam."
- (264) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 371 a 12-17): "Itaque in iudicio inveniuntur haec tria: Praesuppositive, compositio extremorum enuntiativa, formaliter assensus intellectus comparans extrema conformiter ad rem, consecutive discretio unius a suo opposito."
- (265) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 371 a 28-33): "Respondetur tamen illud iudicium formaliter non requirere compositionem sed praesuppositive, quatenus supponit plures actus quibus fermatur enuntiatio, et super quae cadit iudicium."
- (266) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 369 b 33-44): "Aliquando sumitur iudicium strictius pro assensu vel dissensu circa aliquam veritatem vel falsitatem, quae fit affirmando aut negando, Et hoc modo aut fit per collationem et comparationem extremorum, aut supponit illam et cadit super illam assensus vel dissensus. Et ideo tale iudicium non invenitur in brutis quia collatione carent, in angelis autem eminentiori modo, quia sine conferentia comprehendunt et iudicant."
- (267) Log. I P., q.5, a.2 (I, 156 b 36-42): "Intuitivum et abstractivum solum invenitur in notitiis simplicibus, non in ipsa compositione vel discursu."
- (268) Log., II P., q.23, a.2 (I, 739 a 29-36): "Nec iudicium proprie est intuitivum vel abstractivum, nisi ratione extremorum ex quibus constat; intuitivum enim dicitur de simplici notitia, non de iudicativa, quae formaliter non respicit rem ut praesentem, sed ut alteri convenientem."

- (269) Leg. II P., q.27 a.1 (I, 827 b 27-34): "Hic autem modus illuminandi res exterminis sine ulla probatione est idem in omnibus primis principiis necessariis, quia fundatur in eadem ratione, scilicet in immediata connexione praedicate ad subjectum et se habet quasi intuitiva visio veritatis in se immediate."
- (270) Prolog. Dialecticae, (I, 6, 2-7): "Tertia operatio est discursus, ut cum ex aliqua veritate nota infero et colligo aliam non ita notam, ut cum ex ista veritate "homo est rationalis" infero "ergo est disciplinabilis."
- (271) Phil. nat., IV P., q.11, a.3 (III, 373 b 9-14): "Et sic discursus secundum causalitatem (id est secundum illationem) praesupponit discursum secundum successionem (id est secundum plures propositiones succedentes,....."
- (272): Leg. II P., q.23, a.2 (I, 733 a 42-50): "...salvatur abstractiva cognitio etiam respectu praesentiae consideratae, ut res quaedam est et ut objectum, de quo agatur, ut patet cum modo, per discursum vel per fidem intelligo Deum esse praesentem et animam esse praesentem in me, et tamen nec Deum nec animam video intuitive."
- (273) Phil. nat., IV P., q.10, a.3 (III, 318 b 19-24): "Pro statu vero separationis objectum illius proportionatum est quidditas spiritualis propriae substantiae, de quo videri potest S. Thomas l. p. q.89., art.1. et 2., ubi hoc ipsum affirmat."
- (274) Phil. nat., IV P., q.10, a.3 (III, 319 a 6-18): "Quod vero objectum proportionatum animae separatae sit quidditas spiritualis, praesertim ipsiusmet animae, constat, quia tunc caret conversione ad corpus neque intelligit accipiendo species a sensibilibus, sed accipiendo infusas a Deo et per conversionem ad substantias separatas. Et sic pro illo statu habet vim operativam altioris luminis et perfectioris rationis formalis, scilicet sub ratione totaliter separata a corpore etiam quoad connotationem."
- (275) Leg. II P., q.23, a.3 (I, 742 a 26-35): "In angelis autem et substantiis separatis non est necessarius talis conceptus reflexus, quia directe suam substantiam et intellectum et quae sunt in seipsis, cognoscunt tamquam accidentia suae propriae substantiae, atque adeo per eandem speciem, qua se cognoscunt, etiam accidentia illa possunt attingere."

- (276) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 19-25): "Similiter angelus per propriam essentiam tamquam per speciem potest videre intuitive accidentia, quae in se sunt, et similiter per speciem representantem aliam substantiam potest videre accidentia quae in ea praesentia sunt."
- (277) Phil. nat., I P., q.1 a.3 (II, 32 a 43- b 1): "Si tamen Deus infunderet aliquod lumen superius et species exemplatas a Deo, sicut infunduntur angelis, posset illis intuitive videre independentem a sensu."
- (278) Log. II P., q.23, a.1 (I, 725 a 8-12): "Et simile est de speciebus angelicis, quae representant res et existentiam ac praesentiam, antequam sint, et tamen non vident res intuitive, nisi quando actu sunt in se."
- (279) Log. II P., q.23, a.3 (I, 742 b 8-13): "Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere et sic in Deo idem est quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere."
- (280) Log. II P., q.23, a.1 (I, 727 a 26-28): "Quod vero eminenter in Deo habet unus actus, in nobis habent plures ob sui limitationem."
- (281) Log. II P., q.23, a.2 (I, 737 b 41-48): "Simplex enim intelligentia dicitur, aut quia non miscet aliquid de praesentia physica, quod pertinet ad visionem, aut quia non miscet aliquid de ordine ad voluntatem, quod pertinet ad decretum, ut docet S. Thomas q.3. de Veritate art. 3 ad 8."
- (282) Log. II P., q.23, a.1 (I, 723 b 33-37): "Exemplum secundi est in Deo, qui abstractively cognoscit creaturas possibles tanta evidentia et claritate ex parte cognoscentis sicut praesentes."

- (283) Log. II P., q.23, a.2 (I, 737 b 34-41; b 48 - 738 a 14):  
 "Ad aliam vero probationem de futuris conditionatis respondetur illa non attingi a Deo intuitive, quia vere non sunt, sed essent. Attinguntur autem per simplicem intelligentiam, non quatenus excludit decretum voluntatis; sed ut excludit visionem. (...) Et respectu conditionati contingentis determinatae veritatis datur decretum determinans illam, non quidem quantum ad consequentiam, quae posita conditione et applicatione concursus Dei est veritatis necessariae, sed attendita natura subjecti liberi, quod per se iam positionem conditionis non sufficit determinari, sed per decretum et voluntatem Dei. Unde haec determinatio non attingitur simplici intelligentia, quatenus  $l/y$  simplex opponitur ordini ad voluntatem, sed est simplex intelligentia, ut opponitur physicae praesentiae actu."
- (284) Log. II P., q.23, a.2 (I, 732 b 34 -733 a 12): "Et ibi communiter ejus discipuli, qui ad ponendam in Deo visionem rerum futurarum dicunt eas debere esse physice praesentes in aeternitate, de futuro enim ut futuro non potest dari aliqua visio."  
 N.B. Pour le rest de la citation voir app. n. 37.
- (285) Log. II P., q.23, a.2 (I, 737 a 25-32): "Ad secundum exemplum respondetur non posse sustineri istam sententiam de praesentia physica requisita ad intuitionem, nisi ponantur res coexistere physice in aeternitate, in qua solum mensura possunt res coexistere physice cognitioni divinae, antequam sint in propria mensura."
- (286) Log. II P., q.23, a.1 (I, 727 a 7-28): "Ad id vero, quod obicitur de cognitione intuitiva Dei, respondetur, quod sicut idem actus voluntatis Dei, propter eminentiam suam est necessarius et liber per suam intrinsecam perfectionem, licet connotet respectum aliquem rationis vel denominationem extrinsecam respectu objecti, ita eadem scientia ob eminentiam suam est intrinsece abstractiva et intuitiva et approbationis, et simul etiam practica et speculativa, efficax et inefficax respectu diversarum, licet connotet respectum aliquem rationis vel extrinsecam denominationem respectu objecti. In quo tamen formaliter non consistit, sed non sine illo denominatur."