

UMI Number: DC53309

INFORMATION TO USERS

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

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

UMI[®]

UMI Microform DC53309
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

Paul Rousseau
Ph. D.
1932

CSP-2

-I-

"L'OBJET DE L'INTELLIGENCE HUMAINE"

Plan général et table des matières.

I. Introduction.

1. Explication des termes.

A. L'intelligence

(1) Définition nominale.....	1
(2) An sit - nécessité.....	1
(3) Définition réelle.....	4
(a) faculté de l'âme.....	4
(b) inorganique.....	4
(c) cognitive.....	6
(4) Comparaison entre le sens et l'intellig...	7
(5) Division:	
(A) Intellect possible.....	8
(B) Intellect agent.....	12
(C) Comparaison.....	13

B. L'objet de l'intelligence.....14

(1) Objectivité de la connaissance.....	14
(a) les systèmes.....	15
(b) le Kantisme.....	17
réfutation.....	19
(2) Quid sit objectum.....	20

2. Sens de la thèse et ses divisions.....21

II. Thèse.

1ère partie: l'objet formel commun.....	22
1° Praenota: notions sur l'être.....	22
2° Preuves	
I. A posteriori: l'expérience.....	25
II. Quasi a priori: l'être est le seul élément commun de toute notre connaissance.....	28
III. A priori: immatérialité et intellectualité....	31
3° Corollaires.....	39
1. De la connaissance de Dieu.....	39
2. De l'infailibilité de l'intelligence.....	40
2ème partie: l'objet formel propre.....	41
1° Praenota	
(a) l'état d'union.....	41
(b) essence ou quiddité.....	42
(c) l'universel.....	42
(d) l'imagination.....	45
2° Preuves:	
1ère partie: la quiddité des choses matérielles..	46
I. A posteriori.....	46
II. A priori.....	51
2ème partie: quiddité universelle.....	53
3° Corollaires.....	57
(a) connaissance du singulier.....	57
(b) connaissance de l'âme.....	58
(c) connaissance du suprasensible.....	60
4° Scolie: L'objet de l'âme séparée.....	61

INTRODUCTION

Lorsque saint Thomas, dans son admirable Somme théologique, en vient à considérer l'oeuvre de Dieu, c'est-à-dire les créatures il les distingue en trois ordres: les unes purement spirituelles ce sont les anges; les autres purement matérielles: ce sont les corps; enfin, d'autres, à la fois esprit et matière, qu'il appelle "mixtes", c'est-à-dire composées d'un corps et d'une âme spirituelle: ce sont les hommes. Quelle est cette âme spirituelle un à un corps? Saint Thomas la considère sous différents aspects, dans son essence et son opération, qui est l'intellection... C'est là, et chez quelques-uns des plus fidèles disciples du Docteur angélique, que nous puisons la matière de cette modeste thèse.

Puisqu'il s'agit de l'objet de l'intelligence humaine, une explication de ces deux termes est nécessaire. D'abord:

A - L'intelligence.

Nominalement (intus legere), ce mot éveille l'idée d'une connaissance intime, non pas seulement des qualités ou propriétés extérieures, mais de la quiddité ou substance d'une chose. Sa définition réelle confirmera cette idée; mais auparavant, l'"an sit" requiert quelques considérations.

L'existence en nous d'une faculté intellectuelle se prouve d'après le témoignage de la conscience sur l'universel. Il y a dans notre esprit de vrais concepts représentant une nature abstraite ment conçue comme convenant à plusieurs, identifiée à eux et multipliée en eux. Ce fait de la conscience apparaît d'après la di

férence entre la connaissance du sens et celle de l'intelligence, et d'après l'impossibilité pour l'imagination de former l'universel. En effet, les degrés de connaissance sont les degrés d'immatérialité. Le premier degré est la connaissance sensitive, qui est limitée à la réception des formes corporelles concrètes et individuelles. Mais le témoignage de la conscience exige un degré plus élevé de connaissance, c'est la connaissance intellectuelle humaine. L'intellect humain atteint encore les formes corporelles, puisque son objet propre, qu'il connaît immédiatement, est le corporel, le sensible, ainsi qu'il sera prouvé au cours de ce travail. Car l'intellect humain commence par la connaissance sensitive, qu'il élabore intellectuellement; ce qui est spirituel, il ne peut le connaître que médiatement et imparfaitement à l'instar des choses corporelles. Mais parcequ'elle perfectionne intellectuellement l'objet proposé dans la connaissance sensitive, elle ne reçoit pas les formes corporelles concrètement, mais abstraites des accidents qui leur sont inhérents dans la nature des choses sans appartenir à l'essence. C'est pourquoi elle connaît l'essence universelle, nécessaire. Puis donc que le sens appréhende exclusivement le concret sans résoudre la concrétion, c'est-à-dire sans distinguer entre l'essence et ce qui n'appartient pas à l'essence, cette distinction revient à l'intelligence qui appréhende la quiddité des choses. Voilà le témoignage de la conscience. D'autre part, il est impossible que l'imagination connaisse la quiddité ou l'universel. Cette faculté, en effet, par l'appréhension répétée et l'association de choses semblables, se forme un schème ou image sensible qui représente ces choses selon certaines délimitations qui conviennent à toutes,

rejetant ce en quoi elles diffèrent. Car, par une certaine fusion, par des représentations répétées, les délimitations qui sont semblables deviennent mieux imprimées, tandis que les dissemblables rentrent peu à peu dans l'ombre: celles-ci, en effet, se détruisent entre elles, au lieu que la délimitation semblable, ajoutée à une autre semblable, la renforce. En outre, l'imagination peut varier et changer ses représentations avec une très grande rapidité. Et c'est ainsi que naît un schème ou une image imparfaite et confuse qui, en quelque sorte, en raison de son imperfection et de sa confusion, peut s'appliquer à plusieurs.

Cependant, le schème ainsi produit diffère tout à fait du concept universel au sens thomiste. Le concept, en effet, représente la quiddité interne, abstraite et universelle; le schème, au contraire, n'atteint que l'apparence sensible externe, pas même la nature des qualités sensibles, mais une pure représentation concrète et individuelle. Le schème est donc simplement la représentation d'une chose singulière selon ses qualités sensibles externes. Ainsi, l'oiseau apparaît selon ses contours extérieurs, singuliers, concrets. L'imagination est impuissante à appréhender la raison de quantité, de ligne, de point, mais ce qu'elle appréhende est "ce" point, "cette" ligne, telle quantité qui est concrète avec telle figure, etc. Elle ne peut non plus distinguer de la quantité ce qui est accidentellement concret avec la quantité. L'imagination, en effet, dans ses représentations ne peut se dégager de la quantité singulière et individuante; c'est pourquoi, ce qu'elle représente est l'individu concret. Notons encore que le schème de l'imagination est produit petit à petit, tandis que le concept naît subitement: donc ils sont distincts aussi en raison de l'origine.

Toutes ces considérations non seulement prouvent l'existence de l'intelligence, mais encore indiquent sommairement ses principales fonctions, qui seront expliquées plus au long dans le corps du travail. Voyons maintenant comment les thomistes définissent l'intelligence.

L'intelligence humaine est une faculté inorganique de l'âme, qui connaît l'être dans sa quiddité sensible. Chacun des mots de cette définition demande à être expliqué.

Nous disons "faculté de l'âme", c'est-à-dire un accident prédicamental réellement distinct de l'essence de l'âme. L'intelligence, en effet, est un principe immédiat d'opération, alors qu'aucune substance créée n'est opérative immédiatement: car l'essence est le principe d'être, et si elle était en même temps le principe d'opération, de même qu'elle a toujours l'être, ainsi serait-elle toujours en acte d'opérer: ce qui répugne à l'expérience. De plus, l'acte et la puissance essentiellement ordonnés à tel acte sont dans le même genre. Car l'opération à laquelle la faculté est essentiellement ordonnée est dans le genre accident. Par conséquent, la faculté est dans le genre accident, et se distingue réellement de la substance de l'âme. En outre, les facultés de l'âme sont réellement distinctes entre elles, et donc distinctes aussi de l'essence de l'âme. En effet, il y a des facultés organiques, d'autres inorganiques, etc.

L'intelligence est une faculté "inorganique" de l'âme.

La faculté est active ou passive, selon agit sur son objet pour le changer, comme les facultés nutritives, ou bien qu'elle reçoit l'action de l'objet, ainsi les sens n'agissent pas sur les choses sensibles, mais reçoivent leur action qui les détermine à sentir.

C'est dans ce sens que l'on dira: intellect agent ou actif, intellect possible ou passif.

La faculté est organique ou inorganique, en tant qu'elle exerce son opération au moyen d'un organe, comme les facultés sensibles, ou bien indépendamment de tout organe, en raison de son principe, comme l'intelligence et la volonté.

L'intelligence humaine est une puissance cognitive inorganique. En effet, la racine de toute connaissance, c'est l'immatérialité: donc, toute puissance cognitive doit avoir une certaine éminence sur la matière. Le sens est une puissance organique, dépendant d'un organe ou de la matière dans son être et son agir. L'intellect, au contraire, est indépendant de la matière dans son être et son agir, et donc séparé de la matière corporelle. C'est pourquoi, de même que l'âme humaine, qui est la forme du corps, a certaines puissances et opérations dépendamment du corps, et qui résultent non de l'âme seule, mais du composé de l'âme et du corps (puissances végétatives et sensibles), ainsi a-t-elle une puissance intellectuelle qui se trouve dans l'âme seule, et qui est indépendante du corps pour l'être et l'agir, résultant, par conséquent, de l'âme, non en tant qu'elle informe le corps, mais en tant qu'elle est spirituelle ou indépendante du corps.

A remarquer que la dépendance d'une faculté à l'égard de la matière peut être subjective ou objective: subjective, si la faculté se trouve dans le composé comme dans son sujet immédiat et prochain, ou principe "quo"; objective, si elle reçoit seulement des corps les objets de l'intellection: nous verrons à l'instant que cette dernière dépendance convient à l'intellect humain. Le support ou la personne humaine constitue le principe "quod" de l'intellection;

l'âme seule en est le principe "quo" éloigné, et la faculté intellectuelle seule, le principe "quo" prochain. Donc, l'âme seule est le sujet prochain ou le sujet d'inhésion de l'intelligence et de l'intellection, le support en est le sujet éloigné seulement.

L'intelligence humaine doit être inorganique principalement pour deux raisons:

I. Une puissance dont l'objet formel surpasse l'ordre corporel est elle-même incorporelle ou inorganique, car l'objet formel spécifie la puissance et lui correspond exactement. Car l'intellect humain est une puissance dont l'objet formel surpasse l'ordre des corps, puisque c'est l'essence abstraite, universelle en tant qu'intelligée, ainsi qu'il sera démontré plus bas.

II. L'intelligence connaît l'universel, selon le témoignage de la conscience. Or une puissance organique ne peut pas connaître l'universel. L'universel, en effet, est une essence abstraite de ses notes individuantes. Or une puissance organique ne peut pas connaître sans les notes individuantes, puisqu'elle dépend, dans son agir ou sa connaissance, d'un organe doué d'étendue, et, par conséquent, elle ne peut connaître sans que la quantité entre dans son acte; c'est-à-dire, sa connaissance sera douée d'étendue et affectée d'une quantité ou figure déterminée, qui est le concret avec ses notes individuantes.

La définition de l'intelligence comporte encore: faculté "cognitive": par là, l'intelligence convient avec le sens, car dans les deux la connaissance se parachève par l'union et l'assimilation vitale de l'objet avec la faculté; mais elle se distingue de la volonté, qui n'est pas une faculté cognitive, mais appétitive.

Le processus de la connaissance humaine sera délimité assez clairement au cours de ce travail.

Enfin, nous disons que l'intelligence est une faculté cognitive "de l'être", parce que l'être communément entendu, ou le vrai qui n'est rien autre chose que l'être par rapport à l'intelligence, est l'objet formel commun de l'intelligence. Mais l'être "dans sa quiddité sensible": parce que l'objet propre immédiatement connu par l'intellect, et au moyen duquel il connaît tout le reste, c'est la quiddité des choses matérielles.

Une comparaison entre le sens et l'intelligence achèvera de nous révéler la nature de celle-ci. Les deux sont facultés cognitives; ils diffèrent, cependant, par leur objet, leur sujet, leur opération. 1^o En raison de l'objet. Le sens a pour objet les choses matérielles, en tant que matérielles et singulières; l'intelligence, au contraire, appréhende les choses universelles, abstraites des conditions matérielles et des principes individuant. "Sensus non est cognoscitivus nisi singularium; cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium." (Contra Gentes I, II, c. 46)

C'est pourquoi le sens est restreint au corporel, tandis que l'intelligence se porte aussi sur l'immatériel et l'incorporel. De plus, le sens ne peut se connaître, ni son opération, ne pouvant réfléchir sur lui-même; l'intelligence se connaît elle-même ainsi que son opération par réflexion. Enfin, le sens est réduit à l'impuissance par l'excellence des sensibles, ce qui n'arrive pas pour l'intelligence.

2° En raison du sujet. Le sens est une faculté organique et matérielle, dont le sujet n'est pas l'âme seule, mais le compose de l'âme et du corps; l'intelligence est une faculté inorganique et immatérielle qui a pour sujet l'âme seule.

3° En raison de l'opération. L'opération sensitive se fait au moyen d'un organe dont le sens dépend intrinsèquement, d'où la lésion de l'organe empêche tout à fait la sensation. L'opération intellectuelle est extrinsèquement indépendante de tout organe corporel, car elle se fait dans l'âme sans aucune communication d'organe; c'est pourquoi la lésion de l'organe, le déclin (vieillesse) du cerveau n'enlève en rien la puissance intellectuelle.

Cependant, l'intelligence dépend du sens objectivement. Dans le présent état d'union de l'âme au corps, l'intellect dépend du sens, duquel il reçoit les objets sur lesquels se porte l'opération intellectuelle. "Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu." Mais cette dépendance n'est pas intrinsèque et subjective i.e. en raison du principe, car l'intellect est par lui-même, indépendamment du sens, principe suffisant d'opération intellectuelle. Cette dépendance est purement extrinsèque et objective, en tant que l'intelligence n'a pas d'objet sur lequel elle puisse opérer, si ce n'est dépendamment du sens, qui lui fournit les choses à connaître.

Considérons maintenant les deux acceptions du terme intelligence; et d'abord:

A. L'intellect possible ou passif: c'est celui qui a été étudié jusqu'ici. Le mot "pati" signifie la réception d'une chose, avec rejet d'une autre chose. Improprement, c'est la réception d'une forme convenable avec rejet d'une forme disconvenable, v.g. la

santé pour la maladie. Proprement, c'est la réception d'une convenable, avec rejet d'une autre également convenable. Et dans un sens très large, c'est la réception en acte de ce qui était en puissance; ainsi, tout passage de puissance à acte est une certaine passion.

L'intellect est dit possible ou passif dans ce dernier sens seulement. La puissance active, en effet, ne se distingue pas de la puissance passive en ce qu'elle a une opération, car, en ce sens, comme toute puissance de l'âme, tant active que passive, a une certaine opération, toutes seraient actives. La distinction se tire donc de la comparaison de la puissance à l'objet. Si, en effet, l'objet est à la puissance comme patient et sujet à mutations, la puissance sera active; si, au contraire, il est comme agent et moteur, la puissance sera passive. C'est pourquoi toutes les facultés de l'âme végétative sont actives, parceque l'aliment est changé par elles, tant dans la nutrition que la génération. Mais toutes les puissances sensibles sont passives, parceque les objets sensibles les meuvent et les font passer en acte. A propos de l'intelligence, il y a une puissance passive, une autre active (intellect agent).

L'intelligence humaine est une puissance essentiellement passive, bien qu'elle jouisse d'une vraie activité immanente. Cette passivité est double: d'abord en tant qu'elle est en puissance par rapport à tout l'être universel, à la connaissance duquel elle est ordonnée, et qu'elle doit recevoir de l'extérieur; puis, en tant qu'elle n'est pas établie en acte, par rapport à cet objet, dès le commencement de son existence, mais qu'elle l'acquiert selon une alternative d'acte et de puissance.

Le premier mode de passivité est commun à tout intellect créé; le second est propre à l'intelligence humaine. En effet:

1^o L'intellection est une action vitale, et donc immanente, qui est spécifiée par son objet. Or toute action immanente s'élabore dans l'agent lui-même (a son principe et son terme dans la faculté) et a son principe spécifique intrinsèque à l'agent. Donc l'intellection requiert la présence de l'objet dans celui qui intellige. Mais l'objet de l'intelligence, comme il sera démontré plus bas, est l'être universel, i.e. tout ce qui a raison d'être, et donc l'intelligence ne recevra pas son objet de l'extérieur en autant qu'elle possèdera en soi, en acte, la raison de tout être. En effet, l'objet de l'intelligence est infini. "Aucune somme d'intelligibles, pour considérable qu'elle soit, n'épuise notre virtualité intellectuelle... Son objet connaturel n'est pas tel ou tel être en particulier, mais l'être sans addition, l'être purement et simplement. Il n'est donc pas étonnant que les objets particuliers et leur somme n'épuisent pas l'intelligence. L'objet adéquat de notre entendement les dépasse. Il en est à sa manière la limite. Comme des fractions ascendantes n'atteignent jamais l'unité, ainsi jamais la multiplication de nos conceptions particulières n'atteindra l'être" (P. Gardeil)

Par conséquent, l'intelligence humaine, de même que toute intelligence créée, essentiellement limitée et finie, ne peut avoir en soi, en acte, un objet infini, à moins qu'elle ne le reçoive de l'extérieur. Donc, elle est passive par rapport à cet objet.

2^o L'intelligence angélique, dès le principe de son existence, reçoit tout l'intelligible qu'il est ordonné naturellement à connaître, et ainsi il devient aussitôt en acte par rapport à son objet. L'intelligence humaine, au contraire, placée au degré infime des intelligences, est dès le principe comme une "tabula rasa" sur laquelle rien n'est écrit, selon le mot d'Aristote; c'est pourquoi elle est en puissance par rapport aux intelligibles qui la font devenir en acte selon les passages successifs de la pure puissance à l'acte imparfait et de l'acte imparfait à l'acte plus parfait. Donc, l'intelligence humaine est une puissance passive, qu'Aristote a appelée, "intellect possible", i. e. "potens omnia fieri".

Ajoutons que l'intellect humain, quoique essentiellement passif, en tant qu'il dépend des objets extrinsèques, est doué par ailleurs d'une activité immanente très grande, qui constitue formellement la connaissance. En effet, celle-ci se définit, d'après M. Maritain: "une opération immanente, - qui procède vitalement tout entière de la faculté, et est tout entière spécifiée par l'objet, - dans laquelle la faculté en s'actuant elle-même, est actée par l'objet, intentionnellement présent en elle dans sa similitude ou "species", - et qui consiste à devenir immatériellement l'autre."

Il n'y a dans l'homme qu'un seul intellect possible, qui prend différents noms selon les divers actes sur lesquels il se porte. Ainsi, "l'intelligence" appréhende immédiatement les premières vérités, la "raison" déduit les vérités premières, la "mémoire" conserve les espèces des choses connues dans le passé, la "conscience" connaît l'intelligence elle-même et les affections spirituelles de l'âme. Que ces différents noms signifient la même fa-

culté, cela ressort du fait qu'un même objet formel est dans tous les cas le spécificateur, i.e. l'Être, sous la raison formelle d'intelligible et de vrai.

L'intelligence a trois actes principaux étudiés en Logique:

1. simple appréhension, 2. jugement, 3. raisonnement.

B. L'intellect agent.

L'intellect agent, analogiquement et improprement dit intellect, est une puissance ou faculté inorganique de l'âme, purement abstraitive, non intellectuelle, qui, du phantasme, produit l'espèce impressée dans l'intellect possible, qui est ainsi constitué intelligent en acte premier.

1^o An sit - Nécessité:- Elle est démontrée par Cajetan: Tout ce qui est en puissance n'est réduit en acte que par un Être en acte; mais notre intelligence est en puissance à l'intelligible. Donc elle n'est réduite en acte que par l'intelligible en acte. Mais l'intelligible en acte quant aux quiddités naturelles ne se trouve pas dans les choses. Donc il faut admettre du côté de l'intelligence une force agissante que nous appelons l'intellect agent. Il n'y a aucun autre moyen rationnel d'expliquer l'existence des concepts universels.

2^o Rôle de l'intellect agent:

(a) Il illumine les phantasmes, qui, d'intelligibles en puissance, deviennent intelligible en acte. Le phantasme en effet, représente la chose singulière, la quiddité de la chose matérielle, sujette aux conditions sensibles. Il revient à l'intellect agent de faire apparaître la quiddité dépouillée de ses conditions matérielles individuantes. De même que la lumière corporelle fait

apparaître les corps à la vue, ainsi cette lumière spirituelle qu'est l'intellect agent abstrait la quiddité du phantasme et la fait reluire à l'intellect possible.

(b) L'intellect agent abstrait les espèces intelligibles des phantasmes. L'illumination des phantasmes par l'intellect agent est abstractive et est appelée abstraction, parcequ'en faisant reluire la quiddité d'une chose, elle laisse dans l'ombre sa singularité. La quiddité des choses matérielles, en agissant sur l'intellect possible, y imprime sa similitude, qui est appelée espèce intelligible. C'est pourquoi l'intellect agent est souvent défini: une force active de l'âme qui abstrait les espèces intelligibles des phantasmes.

Cependant l'espèce intelligible est causée et par l'intellect et par le phantasme. "La représentation imaginative (phantasme) est cause, mais cause instrumentale, l'intellect actif est cause efficiente principale de l'idée". (Mercier)

C. Comparaison entre l'intellect possible et l'intellect agent.

Ce sont deux facultés réellement distinctes. Saint Thomas: "Diversificantur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab objecto in actu existente." i.e. Par intellect agent on entend une puissance productive des espèces intelligibles; par intellect possible, une faculté purement réceptive de ces mêmes espèces. Or une puissance productive ou active d'une chose diffère réellement d'une puissance réceptive ou passive de cette même chose; autrement, elle ne serait pas purement réceptive

ou passive de cette chose. Donc l'intellect agent et l'intellect possible sont réellement distincts. Cela apparait aussi de ce que l'intellect agent n'est pas une faculté cognitive et est appelé intellect, analogiquement et improprement, non parcequ'il est intelligent, mais parce qu'il est ordonné à l'intellection; l'intellect possible au contraire est une faculté cognitive, qui appréhende, juge et raisonne.

B. L'objet de l'intelligence.

De même que l'objet du sens est appelé "sensible", ainsi l'objet de l'intelligence est appelé "intelligible".

Mais avant de scruter la nature de cet objet, se pose la question de son existence même. C'est l'objectivité de nos connaissances qu'il s'agit de revendiquer contre plusieurs fausses théories, en particulier celle de Kant. Nous le ferons brièvement, comme le requiert un préliminaire.

L'intellect en intelligent forme un verbe, c'est-à-dire s'exprime à elle-même idéalement l'objet intelligible. Mais ces objets existent-ils réellement en dehors de nous ainsi qu'ils sont intelligés par nous, ou, en d'autres termes, pouvons-nous affirmer avec certitude que les choses sont en dehors de nous avec l'essence ou la nature que notre intelligence intellige? Le verbe mental ne serait-il pas une simple forme de notre âme, sans relation avec la réalité des choses existant en dehors de nous? Tel est le problème, partie d'un autre plus vaste, parcequ'il a suscité plus de fausses théories, mais que les Thomistes résolvent de la même façon, i.e. le problème de l'origine de notre connaissance.

Pour expliquer l'origine des idées, ou pour expliquer comment notre intelligence est constituée en acte premier, trois systèmes ont été proposés:

1.^e L'intellectualisme exagéré selon lequel l'intellect est constitué en acte premier par une cause unique et suprasensible. A ce système appartiennent: (1) l'idéalisme ou le subjectivisme proprement dit, sur lequel nous reviendrons à l'instant; (2) l'ontologisme, qui enseigne que l'intelligence humaine est unie immédiatement à Dieu et aux idées divines et ainsi, sans le concours d'aucune forme créée, se trouve constituée en acte premier d'intelliger; (3) la doctrine des idées innées, qui actuent en acte premier, dès le commencement de l'existence, la potentialité de l'intellect. Selon Platon et Leibniz, toutes les idées sont innées; selon Rosmini, seule l'idée d'être est innée; (4) le traditionalisme, selon lequel les idées tirent leur origine du langage par la tradition.

2.^e système: Le sensualisme (sensisme, empirisme, positivisme), selon lequel l'intellect est constitué en acte premier par une cause unique et sensible: aucune différence essentielle entre l'objet formel de l'intelligence et celui du sens; les idées universelles naissent de l'association et de la "confusion" des perceptions singulières.

3.^e système: La doctrine aristotélico-scholastique pour expliquer l'origine des idées pose une double cause: l'une suprasensible, l'intellect agent, l'autre sensible, c'est le phantasme ou la représentation imaginative. Il est évident que ce système a pour base l'objectivité de notre connaissance. En effet, le phantasme n'est qu'une pure représentation imaginative de l'objet tel que présenté

par les sens externes. Or les sens externes sont des facultés cognitives naturellement ordonnées à la perception d'un objet déterminé, tel qu'il existe dans la nature des choses. Donc, à moins de dire que la nature conduit à l'erreur, ces puissances, si elles sont bien disposées en elles-mêmes et par rapport à leur objet propre, ne peuvent nous tromper. Il s'ensuit donc que le phantasme est la représentation d'un objet existant réellement en dehors de nous. D'autre part, l'intellect agent est par essence une faculté abstractive qui illumine le phantasme pour en extraire la quiddité sans la changer substantiellement, mais en lui donnant un autre mode d'être "esse intentionale" au lieu de l'"esse physicum seu naturale". Par conséquent l'espèce intelligible ou impressée, fruit de l'illumination de l'intellect agent, a un fondement réel dans l'objet qu'elle représente, tel qu'il existe dans la nature des choses. D'où cette conclusion des Thomistes: Dans la formation de l'espèce intelligible impressée, le phantasme est une vraie cause efficiente, non coordonnée i.e. cause principale partielle, mais subordonnée à l'intellect agent, ou son instrument, non par une assistance purement extrinsèque, comme le voudrait Cajetan, mais par une élévation intrinsèque ou prémotion physique, recevant en soi une force spirituelle "per modum entis vialis"; c'est cependant un instrument "sui generis", en tant que, par sa vertu propre, il n'opère "dispositive" dans l'intellect possible (le corporel ne peut agir sur le spirituel), mais modifie seulement, par mode de cause matérielle, l'action de l'intellect agent. C'est ainsi que l'école thomiste explique comment l'intellect possible devient en acte premier son objet formel propre, expliquant à la fois et l'origine de nos idées et l'objectivité de nos connaissances.

Kant résout ce problème d'une autre façon. Ayant observé que les objets que l'expérience nous donne sont contingents et muables, tandis que notre science revêt le caractère d'immutabilité et d'universalité, caractère qui ne peut lui venir que des objets nécessaires et universels qu'elle considère, il en conclut que les éléments contingents et muables de nos connaissances sont en nous par l'expérience, mais non les éléments universels et nécessaires: ceux-ci sont donc dans notre âme par notre âme, en tant que "formes" de notre connaissance. Ces "formes" sont appelées transcendentales, non pas dans ce sens qu'elles dépassent l'expérience, mais parcequ'elles sont présupposées à toute connaissance et qu'elles sont innées dans l'esprit.

Pour Kant, trois facultés cognitives: la sensibilité ou le sens, l'intellect et la raison. Les sens perçoivent les impressions des choses sensibles: ces impressions constituent l'élément matériel ou "a posteriori" de la sensation; l'élément formel ou "a priori" est les formes subjectives d'espace et de temps; l'espace est la forme de la sensibilité externe, le temps, la forme de la sensibilité interne. L'association ou l'application de l'élément a priori avec l'élément a posteriori constitue l'intuition sensible, qui est une connaissance des choses, non pas comme elles sont, mais comme elles nous apparaissent sous les formes subjectives d'espace et de temps.

L'intellect, à son tour, pour élément matériel ou a posteriori les intuitions sensibles, et pour élément formel, les "catégories", qui sont des formes subjectives innées dans l'intelligence. Le fruit de la connaissance intellectuelle est le concept.

Le concept de l'intellect constitue l'élément a posteriori de la raison, dont l'élément a priori sont les idées de Dieu, du monde

et de l'âme, formes subjectives comme les catégories.

"Si la pensée n'est en contact qu'avec elle-même et elle seule, s'il est absurde de concevoir, comme on dit, un dehors à la pensée, il suit que notre raison ne peut pas atteindre les choses en elles-mêmes, ni a fortiori les objets supra-sensibles: voilà le dogme agnostique...." (Maritain)

Pour remédier à l'agnosticisme de sa doctrine, Kant en appelle aux "postulats de la raison pratique", à l'"impératif catégorique", qui admet comme réalités nécessaires, la liberté humaine, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Kant méconnaît complètement la nature de la connaissance. D'autres, avant lui, tels Suarez et Descartes, ne sachant plus se maintenir à la hauteur de saint Thomas, pour qui la connaissance est essentiellement une opération immanente qui procède vitalement de l'intellect possible, et est spécifié par l'objet, et qui consiste à devenir immatériellement l'autre, avaient regardé "la connaissance comme la simple réception d'une empreinte, la simple application d'une forme sur une matière... Ce rapport de forme à matière, Kant ne songe pas à examiner s'il rend bien le propre de la connaissance, il l'accepte tel quel, mais - c'est ici son coup de génie - il le retourne; car l'esprit est actif, remarque-t-il; donc ce n'est pas le rôle matériel et réceptif, c'est le rôle informateur qui lui convient; c'est l'objet qui est matière, la pensée qui est forme, exactement comme dans le cas de l'intellect pratique et de la fabrication artistique. Dès lors connaître c'est fabriquer, nous ne connaissons que ce que nous faisons. Voilà l'axiome secret qui domine toute la philosophie spéculative de Kant....." (Maritain, p.35)

La principale réfutation du kantisme viendra en son lieu, par la démonstration que l'objet de l'intelligence humaine est l'être en tant qu'être ou la quiddité des choses matérielles, objet qui sont évidemment en dehors de nous. Toutefois, dès à présent nous pouvons dire:

(a) "Toute opération a un terme sur lequel elle porte et un principe qui la spécifie". Cet énoncé évident par lui-même est confirmé par l'expérience. L'opération de l'artiste est spécifiée par l'oeuvre à faire dont celui-ci a l'idée, et a pour terme la matière qu'il façonne; la nutrition a pour objet spécifique la conservation de l'organisme végétal, et pour terme tel aliment qu'elle incorpore au vivant. Or, "dans l'opération de connaître, le principe de spécification ne peut être que le terme lui-même sur lequel porte l'opération, c'est-à-dire la chose connue, l'objet". En effet, si la connaissance était une pure réception, comme la matière façonnée selon l'idée de l'artiste, idée qui dépend de l'oeuvre à faire, il en résulterait un cercle vicieux: la connaissance dépendrait de la connaissance; ou bien, comme dans le cas de la nutrition, si la connaissance était spécifiée par le sujet qui connaît ou qui reçoit, elle serait limitée à l'être propre ou à la nature de ce sujet, ce qui repugne à la plus élémentaire expérience, qui nous montre comme connues une infinité de choses qui n'ont pas la même nature que le sujet connaissant.

"C'est donc l'objet connu qui spécifie la connaissance.

Mais ce qui spécifie tient comme tel sous sa dépendance ce qui est spécifié, et n'en dépend pas... Donc, l'objet, la chose connue, le terme atteint par l'intelligence, est quelque chose qui ne dépend

pas de l'intelligence elle-même et de son acte de connaître, mais au contraire qui les tient sous sa dépendance. Spécifiée par l'objet connu, l'intelligence en connaissant atteint quelque chose d'autre qu'elle et qui ne dépend pas d'elle. Cela même qu'elle voit partout, l'être, elle l'atteint bien indépendant d'elle." (Maritain)

Quant au point de départ de l'idéalisme kantien, qui consiste à accepter comme subjectives, dans la connaissance sensible, les "formes" d'espace et de temps, qu'il suffise de noter que Kant confond l'espace ou le temps réel, avec l'espace ou le temps idéal. Il est clair, en effet, que les notions d'espace et de temps nous viennent de l'expérience, et que l'espace et le temps réels sont contingents, tout comme les corps entre lesquels se trouve l'espace, et le mouvement réel dont le temps est la mesure "secundum prius et posterius". Il est vrai que l'intellect peut concevoir un espace "idéal", ou illimité, que l'imagination peut se représenter un espace indéfini ou "imaginaire", mais ces notions sont par analogie à l'espace "réel" qui requiert l'antériorité. De même pour le temps et pour toutes les autres "formes" subjectives de Kant.
(Réfutation par l'absurde: Maritain, p.44)

Mais en voilà déjà trop sur ce "self-refuting system", dont l'illogisme n'explique guère la faveur dont il est entouré encore aujourd'hui dans plus d'un centre protestant, et dont les conséquences pernicieuses dans le domaine moral et religieux auraient dû amener plus tôt la complète désuétude.

2. Quid sit objectum:

Comme dernier prolégomène, il convient de donner quelques notions sur l'objet de l'intelligence, "id circa quod versatur intellectus".

L'objet matériel est tout ce qui est atteint de quelque façon par l'intelligence, c'est-à-dire tous les êtres; l'objet formel est la raison sous laquelle elle les atteint, i.e. la raison même d'être. Mais ici, "nous devons considérer l'intelligence humaine à deux points de vue différents:

1^o d'abord en tant qu'elle est une intelligence, qu'elle réalise cette perfection qui est commune à Dieu, aux esprits purs et à l'homme", et qui convient à l'intelligence en tant qu'intelligence, nécessairement et essentiellement, partout et toujours: "à ce point de vue, son objet formel lui sera commun avec l'intelligence angélique et divine;

2^o en tant qu'elle est une intelligence humaine (in aliquo statu), c'est-à-dire d'une âme substantiellement unie à un corps, et qu'elle s'exerce donc dans des conditions spéciales qu'on ne trouve ni en Dieu ni dans les anges; considérée comme telle, elle doit avoir un objet formel propre qui ne peut être évidemment qu'une détermination, une spécialisation de l'objet formel commun qu'il nous faut donc établir en premier lieu.

Outre l'état d'union de l'âme avec le corps, l'intelligence humaine pourrait encore être considérée dans l'état de séparation de l'âme et du corps: nous le ferons brièvement dans les conclusions de cette thèse; et dans l'état d'élévation, en tant que sa vertu naturelle est élevée surnaturellement v.g. par la lumière de gloire: cette dernière considération est le domaine propre de la Théologie.

2. Sens de la thèse et ses divisions.

Il s'agit présentement de déterminer quel est l'objet formel de l'intelligence humaine, c'est-à-dire ce qui est atteint "prime et per se" par cette faculté et qui est pour elle le moyen

d'atteindre les autres choses. D'abord en tant qu'intelligence: dans ce cas l'objet formel s'appelle objet commun, parcequ'il est aussi celui de l'intellect divin et de l'intellect angélique, objet adéquat et extensif, parcequ'il comble (adaequat) la puissance, pourvu qu'il lui soit convenablement proposé, et qu'il peut être atteint par la puissance dans toute son extension. Puis, dans une seconde partie, vient la considération de l'objet formel de l'intelligence humaine dans l'état d'union entre l'âme et le corps. L'objet est alors dénommé: "propre ou proportionné, primaire, immédiat, direct; ou bien encore: spécifique", parceque, en raison de lui-même non en raison d'un autre, et donc en premier lieu, il est intelligible par cette intelligence que nous connaissons par expérience; ou objet "intensif", parcequ'il est ce à quoi l'intellect peut s'appliquer selon ses propres forces.

T H E S E

Première partie: L'objet formel commun de l'intelligence humaine, c'est l'être en tant qu'être.

1^o Praenota:

Quelques notions sur l'être serviront d'introduction à la preuve proprement dite de cette première partie.

L'être ne peut se définir proprement: la définition propre est constituée par le genre prochain et la différence ultime, mais l'être est un transcendantal qui n'est contenu sous aucun genre. Des définitions descriptives sont les seules qu'on puisse donner de cette notion la plus simple de toutes: l'être est tout ce qui existe ou au moins peut exister; "id cui competit esse" - "id cujus actus est esse". Tous les êtres existants ou possibles, ont ceci

de commun d'être quelque chose à quoi il appartient d'exister d'une façon quelconque.

L'être, tel que nous venons de la définir, s'attribue en propre, comme prédicat essentiel, à tous les êtres, à quelque prédicament qu'ils appartiennent: la substance est essentiellement "aliquid cui competit esse"; de même la quantité, de même la qualité, etc. Aussi la notion d'être n'est-elle pas seulement universelle, i.e. s'appliquent à plusieurs, mais transcendantale, c'est-à-dire qu'elle dépasse, qu'elle domine (transcendit) tous les genres supérieurs, tous les prédicaments, s'appliquent à tous, parceque tous, tant qu'ils sont, ne sont que de l'être.

L'être peut se diviser sommairement en être réel ou être de raison, selon qu'il existe dans la nature des choses, ou bien objectivement seulement dans l'intelligence. L'être réel comprend l'être incréé, Dieu, et l'être créé, qui se partage entre dix prédicaments. L'être est encore actuel ou possible, selon qu'il existe en acte ou en puissance seulement. Enfin, l'être, comme "participe" (ens) importe l'acte même d'exister, ou l'existence; l'être comme "nom" signifie ce qui existe ou au moins peut exister, faisant abstraction de l'exercice même de cette existence. L'être comme participe (ens) signifie principalement l'existence (esse), secondairement l'essence ou le sujet qui a l'existence; l'être comme nom signifie l'essence en conotant l'existence.

L'être comme nom est le prédicat le plus commun, puisqu'il peut s'appliquer à tous les êtres sans exception, c'est-à-dire à chacune des divisions de l'être. Il s'ensuit donc que l'être est le prédicat le plus simple, puisque la compréhension est en raison directement inverse de l'extension.

Un terme appliqué à plusieurs sujets peut être: soit univoque, quand il est appliqué à chacun d'eux dans un sens absolument semblable; soit équivoque, quand il est appliqué à chacun d'eux dans un sens totalement différent; soit analogue, quand il est appliqué à chacun d'eux dans un sens différent, semblable cependant à un point de vue, selon une certaine proportion (xat'avaloyiav).

On distingue:

(a) L'analogie d'attribution:— est ainsi analogue le terme attribué à plusieurs sujets à cause de leurs rapports divers avec un autre appelé premier analogué à qui ce terme convient intrinsèquement.

(b) L'analogie de proportionnalité: si le terme analogue est attribué à plusieurs sujets parcequ'en chacun d'eux se réalise, d'une façon différente sans doute, un rapport semblable, de telle sorte qu'ils forment entre eux une proportion. Elle est métaphorique si elle exprime un symbole: par exemple le mot pied dit de la base d'une montagne; propre, si elle exprime une réalité, par exemple, le mot vision appliqué à la perception intellectuelle comme à la perception sensible de la vue.

L'être est un analogue d'une analogie de proportionnalité propre. En effet, la raison d'être est quelque chose de proportionnellement un, attribué à tous ses inférieurs selon une quelque chose d'intrinsèque à chacun d'eux. L'être en effet signifie l'existence (esse), qui se retrouve en tous, quoique de différente manière: Dieu est appelé être, parcequ'il est l'"ipsum esse subsistens"; la créature est dite être, parcequ'elle a l'existence (par participation), et l'accident, parceque qu'il a l'inhérence (inesse). Et de même que l'être réel est dit exister, ainsi proportionnellement l'être de raison.

Cette analogie de proportionalité contient virtuellement une analogie d'attribution. Celle-ci se réalise entre Dieu et les êtres créés d'une part, entre la substance et les accidents d'autre part. En effet, on ne peut attribuer l'être aux créatures, êtres participants, qu'en dépendance de l'être du Créateur; ni aux accidents qu'en dépendance de la substance en qui seule il leur appartient d'exister. Cependant, l'être se trouve intrinsèquement et dans les créatures et dans les accidents - et c'est ce qui fonde leur analogie de proportionalité avec Dieu et avec la substance -; c'est pourquoi l'analogie d'attribution n'est que virtuelle, i.e. si, par impossible, la raison d'être ne se trouvait pas intrinsèquement dans un membre, il resterait la dénomination extrinsèque par rapport au principal analogué, i.e. l'analogie d'attribution.

Ces notions sommaires sur l'être se compléteront au cours de la démonstration.

2^e Preuve: L'objet formel commun ou l'objet adéquat de l'intelligence humaine est l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être dans toute son extension, ou encore, tout ce qui a raison d'être. Cette conclusion ressort du témoignage de la conscience (a posteriori) et de l'immatérialité de l'intellect (a priori).

I. A posteriori.

L'objet adéquat d'une faculté est tout ce qu'elle peut atteindre, soit directement, soit indirectement, soit par sa vertu propre, soit par élévation. Or l'expérience démontre que nous pouvons connaître, en quelque sorte, toutes choses, c'est-à-dire, Dieu, les anges, notre âme, les choses matérielles selon leurs divers genres et espèces, les êtres réels et les êtres de raison, en un mot, tout ce qui a raison d'être. Donc, c'est là l'objet adéquat de l'intelligence humaine.

Quelques explications de la mineure donneront à cette argument sa pleine valeur.

Comment l'expérience nous prouve-t-elle que nous pouvons avoir une certaine connaissance de toutes choses? Le procédé est des plus simples: c'est que nous pouvons dénommer toutes choses. Le terme oral, en effet, se définit: "vox significativa ad placitum". Il est donc le signe du concept et de la chose que le concept représente. Plus immédiatement, le terme signifie le concept formel, c'est-à-dire l'espèce expresse, le fruit propre de l'intelligence humaine dans son opération immanente qui constitue formellement la connaissance. Il est clair, en effet, que nous faisons usage des mots pour exprimer extérieurement ce que nous pensons (intérieurement) des choses; et donc le terme oral, dans une seule signification, embrasse le concept et la chose. Quoique la chose ne soit signifiée qu'au moyen du concept, c'est elle cependant que le terme signifie plus principalement. Car le concept formel lui-même, dont le terme tient la place, étant le signe formel de la chose, représente celle-ci plus principalement, et ne se "connote" lui-même qu'indirectement. De plus, le terme ne signifie pas le concept formel "in actu signato", i.e. en tant qu'il tombe "hic et nunc" sous la considération de l'intelligence, mais "in actu exercito", i.e. en tant que connu.

Il s'ensuit donc clairement que nous ne dénommons une chose qu'en autant que nous la connaissons de quelque façon. Par ailleurs, que nous puissions donner un nom à tout ce qui existe ou peut exister, c'est-à-dire à tout être, cela ressort de la plus élémentaire expérience. Donc, l'objet formel commun de l'intelligence humaine est tout ce qui a raison d'être.

On peut arriver à la même conclusion par une autre voie: si notre intelligence ne peut pas atteindre tout l'être, cela provient ou bien de l'être, ou bien de l'intelligence elle-même. Or, ni l'un ni l'autre ne répugne à cette adaptation.

Tout être, en effet, par le fait même qu'il existe, est vrai, selon l'axiome: "l'être et le vrai sont convertibles". Mais le vrai dit relation à l'intelligence et est intelligible; donc tout être est intelligible et peut être atteint par l'intelligence. La valeur de cet argument ressort de la doctrine sur les propriétés de l'être ou les transcendants, au nombre desquels se trouve le vrai (verum). Ces propriétés n'ajoutent à l'être rien de réel, mais une pure "connotation" extrinsèque. Ainsi, la seule différence entre l'être et le vrai, est que celui-ci est l'être considéré comme pouvant se référer à l'intelligence. Par conséquent, aucun être ne répugne à être connu par l'intelligence.

L'intelligence, de son côté, a en soi les aptitudes nécessaires à cette connaissance de l'être en tant qu'être. Cela apparaît, non seulement à cause de son immatérialité, comme nous le verrons dans l'argument subséquent, mais aussi à cause d'un fait d'expérience. L'intellect, en effet, perçoit la raison très commune et le concept très général d'être, puisque cette notion est exprimée dans un terme oral déterminé. Or, toutes les autres raisons intelligibles, tous les autres concepts, ne sont que des déterminations de la raison et du concept d'être: cette raison, en effet très universelle, se trouve comme imbibée dans toutes les différences qui la contractent. C'est pourquoi, si l'intellect peut s'étendre jusqu'à la raison très commune d'être, il devient par le fait même capable de percevoir toutes les autres raisons intelligibles qui sont contenues sous cette raison générale.

Donc, l'intelligence ne répugne pas à atteindre l'être dans toute son extension.

II. Quasi a priori:

L'argument jusqu'ici prouve surtout en faveur de l'"objet adéquat" de l'intelligence; pour toucher plus directement l'"objet formel commun", ce qui est d'ailleurs la même question sous un autre angle, qu'il suffise de dire: L'objet formel commun de l'intelligence est l'aspect sous lequel elle atteint son objet matériel dans ses actes directs ou indirects, i. e. par une connaissance propre ou une connaissance analogique seulement. Or l'être est le seul élément commun à tout ce que connaît notre intelligence, à tout son objet matériel, de même que la couleur l'est pour tous les objets connus par la vue: Créateur et créatures, esprits et corps, substances et accidents, êtres réels et possibles, même les êtres de raison qu'elle ne peut concevoir qu'autant qu'elle leur prête mentalement une existence qu'ils ne sauraient avoir dans la réalité. Le néant total est "impensable"; nous ne pouvons avoir de lui qu'un concept relatif, c'est-à-dire, le manque, le non-être d'une perfection: c'est seulement par rapport à un être positif que nous pouvons le penser. Donc, c'est que tout le pensable, tout l'objet de l'intelligence "est" en quelque façon.

Dans chacune de ses trois opérations, notre intelligence n'atteint rien que sous la formalité de l'être:

Et d'abord, dans la conception (simple appréhension, ou simple saisie intellectuelle de l'objet), elle voit d'une façon plus ou moins confuse ce qu'est l'objet (quod quid est). L'idée s'oppose à l'image, en ce que la première est abstraite et universelle,

tandis que la seconde est concrète et particulière. Nous avons déjà indiqué brièvement, en parlant de l'existence de l'intelligence humaine, la différence essentielle entre l'image commune, formée par associations d'images semblables, et le concept universel.

L'universalité, de même que l'abstraction, n'est qu'une propriété de l'idée, propriété conséquente au caractère abstrait. L'essence de l'idée en tant qu'idée, qu'il s'agisse d'idée humaine, angélique ou divine, est de contenir l'objet formel de l'intelligence en tant qu'intelligence (humaine, angélique ou divine) c'est-à-dire l'être ou la raison d'être.

Exemple: le sauvage en face d'une locomotive... (par Vacant, cf. Sens Commun, p. 46)

De même, dans le jugement, seconde opération de l'intelligence, l'élément formel est le verbe "est", qui est comme l'âme du jugement. Le verbe être affirme l'identité réelle du sujet et du prédicat qui ne sont que logiquement distincts: cet homme marche - cet homme est (le même être qui est) marchant. En d'autres termes, le verbe être affirme que ce qui est désigné par le sujet et ce qui est désigné par le prédicat est en réalité un seul et même être (possible ou actuel). Le jugement recompose et restitue à l'être ce que l'abstraction a séparé. Cette présence de l'être dans le jugement le différencie radicalement de l'association qui n'est qu'une juxtaposition mécanique de deux images.

Enfin, dans le raisonnement, qui est sa troisième opération, l'intelligence voit et affirme la raison d'être du moins connu, dans le plus connu, s'il s'agit d'un argument a priori, ou tout au moins la raison d'être de l'affirmabilité de cette chose, s'il s'agit d'un argument a posteriori. Les principes sur lesquels repose la conséquence des démonstrations montrent aussi que la faculté

saisissant cette conséquence a pour objet formel l'être. Ces principes, en effet, qui sont ceux d'identité et de raison suffisante, sous leurs différentes formes, sont autant de lois de l'être pensé, parcequ'ils le sont d'abord de l'être réel.

L'être apparait donc comme la lumière objective de l'intelligence, le principe d'universelle intelligibilité: "Intellectus naturaliter cognoscit ens et ea quae sunt per se entis inquantum hujusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia."

Donc le concept d'être est ontologiquement le premier de tous, puisque tous les autres concepts y trouvent leur ultime fondement et vont s'y résoudre, alors que lui-même ne peut être réduit altérieurement, à cause de sa très grande simplicité. De même, psychologiquement, l'être est le premier concept connu par notre intelligence: puisqu'elle connaît en passant peu à peu de puissance à acte, ce sont donc les notions les plus indéterminées, les plus communes et les plus universelles qu'elle acquiert en premier lieu, c'est-à-dire dans l'état d'acte imparfait; de plus, l'intellect suit la connaissance sensitive, et le sens connaît d'abord ce qui est plus commun, ainsi en voyant quelque chose de loin, nous appréhendons d'abord un corps, puis un animal, puis un homme... de même l'enfant, au début, appelle tous les hommes "père" et toutes les femmes "mères", ensuite il distingue chacun. Il est clair que ce qui est le plus commun et le plus indistinct est l'être en général, l'être entendu au sens vulgaire et imparfait, en l'idée scientifique de l'être, comme elle est acquise en Ontologie, présuppose plusieurs connaissances.

III. A priori.

L'intelligence humaine est une faculté tout à fait immatérielle. Or la capacité de connaissance dépend du degré d'immatérialité, en sorte que, à l'immatérialité complète, correspond une puissance de connaître illimitée. Donc, l'objet adéquat de l'intelligence humaine est l'être en tant qu'être, ou l'être dans toute son extension.

Cet argument demande quelques développements, surtout quant aux rapports entre intellectualité et immatérialité; saint Thomas semble s'être complu particulièrement dans cette considération, et ses commentateurs se sont étendus sur le sujet: il sera donc facile d'en extraire les jalons nécessaires à la thèse présente.

Et tout d'abord, que l'intelligence humaine soit une faculté strictement immatérielle ou spirituelle, cela a été dit plus haut, et il n'est pas nécessaire d'y revenir, puisque c'est chose évidente.

La mineure de l'argument retiendra notre attention. Nous dirons d'abord que la connaissance suppose l'immatérialité, et ensuite que la perfection de la connaissance correspond au degré d'immatérialité.
(Ce qu'est l'immatérialité: Gredt, 362)

La connaissance peut être considérée selon quatre aspects ou sous une quadruple évolution, en tant qu'elle est une réception, une union, une possession et un être; dans ces quatre stages, l'immatérialité est nécessaire.

1^o Connaître, c'est recevoir les formes des êtres selon leur raison de forme, c'est-à-dire avec leur illimitation, leur amplitude, leur universalité. Il y a en effet un double mode de réception: la réception "subjective", qui convient au non-connaissant, à la matière, et la réception "objective", qui convient au connaissant. Le non-connaissant reçoit une forme, la cire reçoit la forme du sceau, mais

en le recevant elle est déterminée à exister seulement selon celle-ci à l'exclusion de toute autre: elle la reçoit passivement, par la vertu d'un agent extérieur. Elle la reçoit physiquement et elle ne contribue pas à sa réception par une action propre quelconque. Le non-connaissant reçoit les formes des autres choses, et les garde comme "siennes". Le connaissant, au contraire, outre sa forme propre, par laquelle il est ce qu'il est, reçoit d'autres formes en tant qu'"autres". Or, ce mode de recevoir, supérieur au mode de recevoir de la matière, demande un recevant élevé au-dessus des conditions de la matière, ou immatériel. La matière, en effet, est un principe de limitation, car la potentialité ou la matière dit essentiellement imperfection et limitation; et donc l'éloignement de la matière ou l'élévation au-dessus de la potentialité a un effet contraire: la chose acquiert une certaine ampleur, en sorte qu'elle peut recevoir d'autres formes. Par conséquent, l'immatérialité est la racine, le fondement, la raison première de la connaissance en général et de l'intellectualité en particulier.

2^o Connaître, c'est s'unir à la forme du connu précisément comme à la forme de l'autre; le premier rôle, en effet, de la forme reçue est de s'unir à la faculté pour l'actuer et la féconder. La forme reçue, l'espèce impressée, "l'impression représentative" (Maritain) peut être considérée sous un double aspect: 1^o entitativement, subjectivement, comme une qualité accidentelle qui actue le sujet, la faculté, et forme avec elle un composé, à savoir la faculté actuée; 2^o cognitivement, objectivement, en tant qu'elle est l'objet "en germe intentionnel", l'objet immatériellement présent d'une façon intentionnelle, à l'état de tendance, dans la faculté: et ainsi elle n'actue pas physiquement le sujet, car il ne devient pas physiquement l'objet.

Il se fait là une union plus intime que celle de la matière et de la forme (union par mode d'information), plus intime que celle de la substance et des accidents (union par inhérence): c'est une union d'assimilation et d'identification des formes - l'une entitative, réelle, c'est-à-dire la faculté, l'autre cognitive, intentionnelle, c'est l'objet - qui gardent chacune cependant leur nature propre, parce que leur union est immatérielle. Donc, la connaissance réclame l'immatérialité.

3° Connaître, c'est posséder les formes des autres êtres et la sienne propre à l'état intentionnel, immatériel et représentatif. Il faut distinguer, en effet, "l'être de nature" ou "l'être de chose", par lequel une nature est posée hors du néant pour son propre compte, comme substance ou comme accident, et "l'être de passage" ou "être de tendance" qui consiste non à être pour soi, mais purement à tendre à autre chose. Ainsi, c'est selon l'être de tendance (esse viale) que la causalité de l'artiste est dans le pinceau. Les scolastiques ont appelé l'être de chose, "être entitatif", et l'être de tendance, "être intentionnel".

Donc, c'est selon l'être intentionnel que les objets connus existent dans l'intelligence, de même que la vertu de l'agent principal passe intentionnellement dans l'instrument en mouvement: mais ce qui est ici à titre de tendance fluente (intentio fluens), se trouve dans l'âme à titre de tendance immobile (intentio quiescens). Il apparaît dès lors que seule l'immatérialité peut ainsi affranchir les formes de la matière, et leur donner cette "autre existence, qui en tant même qu'existence est pure tendance, une existence tenue, impondérable, decantée, spiritualisée, qui suffit pour que la chose qui existe sous cet état produise un certain effet, mais non pas pour qu'elle soit

plantée dans l'être à son propre compte, et qui demande, à cause de cela même, à s'accorder à quelque autre chose existant pour soi, dans laquelle passera ou existera ce qui a cet être de tendance". Donc, la connaissance suit l'immatérialité.

4° Connaître, c'est un être, c'est être le connu. L'on peut définir la connaissance (Collin): l'opération immanente par laquelle un sujet se fait devenir d'une façon immatérielle un objet formellement autre que lui sous l'impression d'une ressemblance qui le rend intentionnellement présent en lui. "Cognoscere est fieri aliud in quantum est aliud" (Joan a S.Th.) La connaissance est un être d'identification intentionnelle immédiate avec l'essence connue, si l'essence est unie immédiatement à l'intellect, sans représentation: ainsi, si l'objet se confond en réalité avec le sujet qui se trouve être (formellement ou éminemment) l'objet connu: c'est le cas de Dieu quand il connaît son essence et les créatures. Si, au contraire, l'essence est unie à l'intellect par une espèce représentative, la connaissance sera un être représentatif: ainsi en est-il pour l'homme. Dans ce cas, le connaissant est dit devenir l'objet connu "par information", par une communication "ab extrinseco". Cette information est immédiate, si l'objet immédiatement par lui-même, en informant la puissance, la constitue en acte premier (comme il arrive, disent les théologiens dans la vision béatifique); elle est médiate, si l'objet informe au moyen de sa similitude, qui est la forme "vicairie" de l'objet, et qui est appelée espèce impressée. L'espèce impressée informe la puissance cognitive de deux manières: entitativement ou matériellement, et cognitivement (cognoscitive) ou immatériellement. Elle informe entitativement, subjectivement, en tant qu'elle est un accident qui actue le sujet, la faculté, et forme avec elle un composé, à savoir la faculté actée;

cette information constitue la puissance en acte premier éloigné. Cognitivement, objectivement, l'espèce impressible informe la faculté, en tant qu'elle est l'objet "en germe intentionnel", l'objet immatériellement présent d'une façon intentionnelle, à l'état de tendance, dans la faculté; par cette information, il ne se forme pas un composé, mais la forme de l'objet connu devient la forme de la puissance cognitive, et ainsi cette puissance est constituée l'objet lui-même. Par là, la puissance passe en acte premier prochain, et même en acte second de connaître, puisque cet acte second est spécifié par l'objet, tout en dépendant de la vitalité propre de l'intellect possible.

Après tout cela, la connaissance se définira justement: une action métaphysique ou immanente, par laquelle une forme est reçue et possédée immatériellement dans le connaissant; "immatériellement" c'est-à-dire selon un mode au-dessus de toute potentialité, en tant que le sujet connaissant possède la forme du connu, non pour former un composé, ni comme une évolution ou une actuation de lui-même, mais selon un mode parfait et éminent, en sorte qu'il ne soit pas considéré comme une puissance actée par une forme, mais comme un acte qui possède un acte, comme un immatériel qui possède un acte immatériellement.

Sans aller plus avant dans ces considérations, on peut conclure: la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, l'intelligibilité et l'intellectualité sont fonctions de l'immatérialité. Recherchons maintenant comment l'extension de la connaissance répond au degré d'immatérialité.

La connaissance, selon une gradation ascendante en perfection, se rencontre à quatre degrés divers. Au premier degré est la connaissance sensible ou sensitive, qui reçoit immatériellement les formes concrètes corporelles, les affections sensibles des corps, objet de cette connaissance. Le deuxième degré est la connaissance de l'intellect humain:

degré plus élevé, puisqu'il perçoit les essences universelles et nécessaires. L'intelligence de l'âme séparée et de l'ange, dont l'objet est sa propre substance spirituelle en tant que forme subsistante non reçue, constitue le troisième degré de connaissance. Enfin, au quatrième degré, le plus élevé et le plus parfait, se trouve l'intelligence divine, dont l'objet est Dieu lui-même, acte pur.

En comparant maintenant le degré respectif d'immatérialité requis pour la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle, on obtiendra pour conclusion le mot d'Aristote: "Anima humana fit quodammodo omnia". Ce sera aussi la conclusion de toute cette première partie de notre thèse.

Puisque la connaissance consiste en ce que le connaissant ou "l'immatériel" devient ou est l'objet connu lui-même, il apparaît que le connu et le connaissant doivent être tout à fait proportionnés dans le degré d'immatérialité. D'où l'on conclut que l'objet formel a le même mode d'être ou la même immatérialité que le connaissant. Ainsi, l'âme sensitive est la forme du corps, et elle exerce son opération en tant que forme du corps, puisque la sensation est l'opération du composé; cependant, en tant qu'elle est immatérielle "secundum quid", par le fait qu'elle donne au composé la puissance de recevoir les formes immatériellement, son objet formel, c'est-à-dire l'objet formel du sens sera aussi la forme des corps, en tant qu'elle est dans ces corps: le singulier corporel concret avec ses notes individuanes ou la qualité corporelle concrète, non pas telle quelle, cependant, mais rendue immatérielle "secundum quid", en tant qu'elle est connue, c'est-à-dire en tant qu'elle est reçue dans la puissance sensitive, et acquiert l'immatérialité de cette dernière. Mais parceque le sens ne peut se dépouiller de toute matérialité, il est limité - car la matière

est essentiellement un principe de limitation - et il ne peut embrasser au delà de son objet formel propre, c'est-à-dire les formes corporelles, concrètes, singulières.

Bien différente est l'intelligence humaine. Nous savons, en effet, qu'elle est inorganique, immatérielle, tout à fait spirituelle; qu'elle ne réside pas dans le composé humain, mais dans l'âme seulement, et qu'elle y exerce une opération indépendante de tout organe corporel: pas de matière, partant pas de limitation. L'on peut constater dès lors que l'intelligence, contrairement au sens, peut connaître les essences des choses, appréhendant ce qui convient nécessairement et essentiellement à une chose, en le distinguant de ce qui ne s'y trouve qu'accidentellement et d'une façon contingente. Or, cette perception des essences par une puissance est le signe que celle-ci atteint les choses sous la raison d'être, c'est-à-dire qu'elle a pour objet formel commun l'être en tant qu'être. En effet, l'être est la quiddité ou l'essence prise dans l'acceptation la plus commune du terme; car l'être est tout ce qui existe ou peut exister (ens est habens esse). Or, existence appelle nécessairement essence, en sorte que la première ne peut se rencontrer dans l'ordre réel sans la seconde. Lors donc qu'on définit l'être: ce qui a l'existence, comme celle-ci est la propriété propre de l'essence, il s'en suit que l'être lui-même n'est qu'une essence très commune et très universelle. C'est pourquoi, une puissance qui atteint les choses sous leur raison de quiddité ou d'essence, ne les atteint pas sous un aspect particulier, comme le sens, mais sous leur raison très universelle d'être, puisque les quiddités ne sont que des modes de l'être.

De plus, l'être en tant qu'être est ce qui a le même mode d'exister que l'intelligence considérée absolument. De même que l'intellect humain, considéré d'une façon absolue, fait abstraction de toute matière,

de telle sorte cependant qu'il puisse se trouver ou bien dans la matière (dans l'état d'union avec le corps) ou bien sans matière, dans l'état de séparation; ainsi l'être en tant qu'être fait abstraction simplement de la matière, avec l'alternative d'être dans la matière ou en dehors de la matière. Or nous savons déjà que l'objet formel et la puissance cognitive se correspondent tout à fait dans le degré d'immatérialité. L'intelligence humaine considérée absolument, ou bien l'intelligence en tant qu'intelligence a donc pour objet formel l'être en tant qu'être, ou la raison d'être.

Écoutons saint Thomas: "Le sens de la vue, dit-il, parcequ'il est tout à fait matériel, ne peut en aucune manière être élevé à quelque chose d'immatériel. Mais notre intelligence, ou bien l'intelligence angélique, parceque, de sa nature, il est élevé de quelque manière au-dessus de la matière, peut être élevé par la grâce au delà de sa nature, à quelque chose de plus haut. Le signe en est que la vue ne peut en aucune manière connaître par l'abstraction ce qu'elle perçoit dans la concrétion; elle ne peut en effet aucunement percevoir la nature, si ce n'est en tant que telle nature. Mais notre intelligence peut considérer par l'abstraction ce qu'il connaît dans la concrétion. En effet, quoi- qu'elle connaisse les choses ayant leur forme dans la matière, cependant elle résout le composé et considère la forme elle-même "per se"..."

La pensée de saint Thomas est celle-ci: Le sens et l'intelligence sont deux facultés cognitives; par conséquent, quant à la réception des espèces des choses selon l'être intentionnel, et quant au fait de devenir ces choses intentionnellement, ces deux facultés ne diffèrent pas génériquement. La différence vient de ce que le sens ne peut pas recevoir les espèces de toutes les choses, mais des seules choses sensibles, et selon un mode sensible; c'est pourquoi il ne peut pas devenir

toutes les choses intentionnellement, mais seulement les choses sensibles. L'intellect, au contraire, puisqu'il n'est pas d'être qu'il ne puisse connaître, s'il lui est proposé convenablement, peut recevoir les espèces de toutes les choses, soit sensibles, soit non sensibles. Voilà la conclusion: l'intelligence humaine, en raison de sa complète immatérialité, n'est exclue "per se" de la connaissance d'aucun être. "Anima fit quodammodo (i.e. intentionaliter vel objective) omnia". Par conséquent, l'objet adéquat ou l'objet formel commun de l'intelligence humaine et l'être en tant qu'être, ou l'être dans toute son extension.

3^o Corollaires de la 1^{ère} partie.-

1^o De la connaissance de Dieu.

Puis donc que l'objet adéquat de l'intelligence humaine est l'être dans toute son extension, ou tout ce qui a raison d'être, il apparaît que Dieu lui-même, le premier Etre, se trouve inclus dans cet objet. Considérant l'analogie de l'être par rapport à ses inférieurs, on pourra raisonner comme suit: L'analogué supérieur est contenu dans les limites de l'analogue commun, autrement celui-ci ne serait pas vraiment commun à tous les analogués. Or Dieu, même sous la raison intime de Déité, comme disent les théologiens, c'est-à-dire Dieu clairement vu, connu intuitivement, quidditativement sous un mode fini, est l'analogué supérieur de l'être en tant qu'être, ou de l'être "in communi". Donc Dieu, même sous la raison intime de Déité, est contenu dans les limites de l'être "in communi", qui est l'objet adéquat de notre intelligence.

Il est clair que Dieu, sous la raison de premier Etre, est l'analogué supérieur de l'être "in communi"; mais sous cette raison générale, nous connaissons Dieu même naturellement dans le "miroir" des choses

sensibles, et les anges, plus parfaitement, dans le "miroir" des choses intelligibles. Bien plus, puisque l'objet adéquat de notre intelligence est l'être dans toute son extension, c'est-à-dire l'être, même s'il ne peut être connu par les choses sensibles ou intelligibles, il est manifeste que Dieu, même sous la raison intime de Déité, ne dépasse pas l'être ainsi entendu. La Déité, en effet, contient la raison formelle d'être "eminenter formaliter". Et même, l'être n'existe à l'état absolument pur, c'est-à-dire, sans aucun mélange de potentialité, que dans la Déité. Par conséquent, il doit y avoir dans notre intelligence une possibilité d'élévation à la connaissance surnaturelle de la nature intime de l'être très pur, d'abord selon l'obscurité de la foi et ensuite dans la clarté de la vision immédiate. Cette possibilité s'appelle la puissance obédientielle.

2^o De l'infailibilité de l'intelligence humaine par rapport à l'être.

Toute puissance ou faculté, en tant que telle, est ordonnée "per se" à son objet propre, et par rapport à lui, elle se comporte toujours de la même façon. Saint Thomas, après Aristote, compare l'intelligence au sens. Le sens ne se trompe pas à l'égard de son objet propre, comme la vue à l'égard de la couleur, si ce n'est à cause d'un obstacle dans l'organe; ainsi, lorsque le goût du fièvreux juge amer ce qui est doux, parce que sa langue est remplie de mauvaises humeurs... A l'égard des sensibles communs, tels la grandeur ou la figure, le sens peut se tromper; ainsi, s'il juge que le soleil a la grandeur d'un pied, alors qu'en réalité il est plus grand que la terre... Et encore bien plus peut-il se tromper à l'égard des sensibles "per accidens", par exemple, s'il juge que le fiel est du miel à cause de la similitude de couleur. L'objet formel commun de l'intelligence est l'être. Comme toute faculté de connaissance se trouve proportionnée par sa nature même à son objet formel, l'intelligence est essentiellement infailible sur tout aspect

de l'être qui se manifeste à elle, sur tout ce qu'elle perçoit comme évident, au sens général du mot. Il suit de là qu'en face d'objets de pensée simples - tels l'être et les transcendants, tels aussi les genres suprêmes, - l'intelligence saisit ou ne saisit pas, mais ne peut pas saisir de travers. Pareillement, à l'égard des premiers principes, qui résultent d'une comparaison entre simples saisies de l'être, l'intelligence est naturellement infaillible. L'objet formel propre de notre intellect, comme nous le verrons bientôt, est la quiddité des choses matérielles. Par conséquent, à l'égard de cette quiddité, absolument parlant, l'intellect ne peut se tromper. Mais, par rapport à ce qui entoure la simple appréhension de la quiddité ou de l'essence des choses, l'intelligence peut se tromper: ainsi, dans le jugement et le raisonnement.

Deuxième partie: L'objet formel propre de l'intelligence humaine.

1° Praenota:

(a) L'intelligence humaine peut être considérée à deux points de vue différents: (1) d'abord en tant qu'elle est une intelligence, qu'elle réalise cette perfection qui est commune à Dieu, aux esprits purs et à l'homme: c'est à ce point de vue que nous nous sommes arrêtés jusqu'ici; (2) en tant qu'elle est une intelligence humaine, c'est-à-dire l'intelligence d'une âme substantiellement unie à un corps, et qu'elle s'exerce donc dans des conditions spéciales qu'on ne trouve ni en Dieu ni dans les anges: considérée comme telle, elle doit avoir un objet formel propre qui ne peut être évidemment qu'une détermination, une spécialisation de l'objet formel commun, c'est-à-dire l'être proportionné à sa vertu propre. Cette seconde partie de la thèse présente envisage l'objet formel de l'intelligence humaine dans l'état d'union de l'âme avec le corps.

(b) Il sera démontré que cet objet est la quiddité des choses matérielles. Qu'est-ce que cette quiddité? En général, la quiddité, c'est l'essence considérée par rapport à sa définition qui nous fait connaître le "quid" d'une chose. L'essence, c'est ce par quoi une chose est ce qu'elle est, - ce par quoi une chose est constituée dans une espèce déterminée, - ce qui est conçu en premier lieu dans une chose et qui est la racine des propriétés qui se trouvent dans cette chose. On distingue l'essence physique et l'essence métaphysique. La première est considérée comme un tout physique, composé de parties réellement distinctes entre elles, v.g. l'essence physique de l'homme est constituée par l'âme et le corps. Elle est métaphysique si elle est considérée comme un tout métaphysique résultant du genre et de la différence ultime: ainsi, l'animalité et la rationalité forment l'essence métaphysique de l'homme.

L'essence est encore substantielle ou accidentelle, suivant qu'elle est faite pour exister en elle-même ou dans un sujet d'inhésion; spirituelle ou matérielle, suivant qu'elle exclut tout élément matériel ou qu'elle en comprend un.

Toutefois ce que notre intelligence découvre à première vue dans les choses matérielles, ce n'est pas leur essence entendue au sens strict du mot, définie par le genre prochain et la différence spécifique. Mais c'est l'essence au sens large, c'est-à-dire en tant que type d'être abstrait constituant soit un genre plus ou moins éloigné, soit l'espèce, d'individus concrets. L'essence ainsi considérée, c'est l'universel, dont il convient de dire quelques mots.

(c) L'universel (*unam versus alia*, ou *universus*) est défini par le Philosophe: quelque chose d'un apte à se trouver dans plusieurs et à être prédiqué de plusieurs univoquement et séparément. C'est donc

une unité qui embrasse plusieurs êtres unis à un point de vue quelconque. Les universaux présentent deux caractères distinctifs: l'unité de compréhension de l'ensemble des notes intelligibles qu'ils comprennent, et l'extension et la communicabilité à un certain nombre d'individus par identité réelle avec chacun d'eux. L'universel est double: l'un direct, métaphysique ou objectif, l'autre réflexe, logique ou formel. Le premier dénote la nature ou la quiddité d'une chose matérielle, ayant l'être dans les singuliers corporels en dehors de l'âme, mais considérée par l'intelligence d'une façon abstraite et universelle, c'est-à-dire en laissant de côté (praescindendo) les conditions individuantes et l'être qu'elle a dans les singuliers. Cet universel est appelé direct, parceque, obtenu par simple abstraction précise de ses notes individuantes, il est l'objet du premier regard (intentio prima) de l'intelligence. Il ajoute donc à l'idée du type d'être qu'il exprime un état d'abstraction, de désindividuation, et donc d'universalité: c'est parcequ'il est en puissance d'être prochainement universalisé en fait qu'il mérite le nom d'universel. L'universel réflexe ou formel ajoute à la nature ou à la quiddité ainsi intelligée l'intention ou la relation d'universalité: cette relation est un être de raison ou une seconde intention, qui constitue l'universel en acte.

Dans l'universel métaphysique, direct ou objectif, il faut distinguer la nature ou la quiddité qui est intelligée, laquelle se trouve réellement dans les choses subsistant en dehors de l'âme, et l'abstraction de notre intelligence qui fait subsister cette nature immatériellement et intentionnellement dans l'esprit. C'est pourquoi, une seule et même nature qui est intelligée et qui existe dans les choses, à un double mode d'être tout à fait différent: l'un dans les choses visibles, l'autre dans l'esprit ou dans l'intelligence; dans les choses, ce mode

est matériel, singulier et concret; dans l'intellect, il est spirituel, universel et abstrait. Ce double mode d'être ne détruit pas du tout la vérité de la connaissance, puisque l'intelligence attribue aux choses la quiddité intelligée, et non le mode de l'intelliger, et la vérité de la connaissance n'exige pas que le mode d'être soit le même que le mode d'intelliger.

Dans l'universel réflexe, logique ou formel, il faut distinguer la nature subsistant dans l'intelligence d'une façon immatérielle, abstraite et universelle, et la relation d'universalité, qui est l'ultime forme complétant la raison de l'universel et faisant que, positivement et pleinement, il y ait quelque chose d'un existant dans plusieurs (unum esse in pluribus).

Les universaux ou les natures universelles en acte n'existent pas en elles-mêmes en dehors de l'intellect, en tant que natures réelles et subsistantes, comme le voulait Platon; elles ne sont pas non plus des formes subjectives actuant l'intelligence, comme le prétendent les conceptualistes, et en particulier Kant; mais elles sont des natures intelligées, c'est-à-dire existant objectivement dans l'intelligence par des espèces représentant les quiddités des choses sensibles abstraites de leurs principes individuants. Donc, l'universel objectif et direct s'obtient par la connaissance abstractive qui fait intelliger l'essence spécifique selon les principes quidditatifs qui sont communs à tous les individus de cette espèce.

Ces notions sur l'universel nous ont révélé la vraie nature de la quiddité des choses sensibles, et nous laissent déjà entrevoir comment notre intelligence se comporte à leur égard. Lorsque nous disons que l'objet propre de notre intellect est la quiddité des choses matérielles, nous n'avons nullement l'intention d'établir que l'intellect per-

çoit cette quiddité parfaitement et dans sa raison spécifique et dans ses ultimes différences. Ce n'est que peu à peu, en effet, et par degrés, qu'il arrive à sa perfection, ne percevant d'abord son objet que sous les raisons les plus communes d'être, d'unité, de substance, de qualité, etc.; notre expérience nous le prouve, et même pour la plupart des corps nous ne connaissons ni leur essence métaphysique, ni leurs accidents propres. Nous percevons en premier lieu par notre intelligence, d'une façon d'abord très confuse, ce qu'est tel objet corporel (sa quiddité = quid sit res), ce qu'il est substantiellement ou accidentellement, les déterminations générales de l'être dont cet objet est un cas concret. Ces déterminations ou quiddités, si elles n'expriment pas adéquatement l'essence de la chose, n'en sont pas moins réalisées en elle.

(d) Cette quiddité des choses matérielles est présentée à l'intelligence par l'imagination. Il importe donc, avant d'en arriver à la démonstration, de dire quelques mots sur l'imagination en général et au sens où elle est employée dans la thèse.

L'imagination ou l'imaginative (*vis imaginativa, phantasia*) est une faculté sensitive dont l'objet formel est tout sensible perçu par les sens externes et le sens commun, indépendamment de la présence ou de l'absence de ces choses sensibles, tandis que la présence est requise pour l'objet des sens externes et du sens commun. L'image de la chose existant dans l'imagination est appelée "phantasme". L'imagination a une double fonction de conservation et de reproduction. Cette reproduction se fait ordinairement par association: association de divers phantasmes entre eux ou avec de nouvelles sensations des sens externes et du sens commun, en sorte que l'objet de la sensation, limitée à une seule qualité sensible, devient objet de perception,

surtout par le fait que le sujet sentant saisit la distinction entre lui-même et son objet de sensation.

Dans la thèse, l'imagination sera prise dans un sens large, en tant qu'elle embrasse aussi la mémoire sensitive et la cogitative, c'est-à-dire en tant qu'elle signifie les trois facultés les plus élevées de la partie sensible.

La mémoire sensitive est un sens interne, dont l'objet est le passé, en tant que passé, c'est-à-dire la reconnaissance d'une chose qui a déjà été connue. La cogitative ou l'estimativa est un sens interne qui appréhende l'utilité ou la nocivité dans les choses extérieures représentées par l'imagination.

2° Preuves.

Il faut prouver successivement que :

A. L'objet formel de l'intelligence humaine ici-bas est la quiddité des choses matérielles présentées par l'imagination.

B. Cette quiddité, notre intelligence la connaît en tant qu'abstraite et universelle.

1ère partie: Le double procédé de l'intelligence humaine pour arriver à la science, l'"a posteriori" et l'"a priori", peut ici être employé avec avantage.

I. A posteriori.

L'objet formel propre d'une faculté, c'est ce qu'elle atteint en premier lieu et directement (primo et per se) et en raison duquel elle atteint tout le reste. Or la quiddité des choses matérielles est ce qui est atteint d'abord et directement par l'intelligence humaine dans l'état d'union de l'âme et du corps, et ce en raison de quoi elle perçoit tous les autres connaissables. Donc, la quiddité des choses matérielles est l'objet formel propre.

Considérant comme évidente par elle-même la définition de l'objet formel énoncée dans la majeure, nous dirons que cette définition se réalise, par rapport à l'intelligence humaine, dans la quiddité des choses sensibles, ainsi que le comporte la mineure. C'est à l'expérience et à la conscience que nous demanderons les explications de ce principe.

Notre connaissance a son origine, son commencement dans le sens, et a d'abord pour objet les choses sensibles. A ce propos, saint Thomas recense trois opinions. D'abord celle de Démocrite; celui-ci, comme d'autres matérialistes (naturalistes) antiques, n'admettait pas de distinction entre l'intelligence et le sens. C'est pourquoi il crut que toutes nos connaissances n'avaient aucune autre cause que les images, venant des corps que nous pensons et entrant dans notre âme. D'où, parce que le sens reçoit l'impression de la chose sensible, toute notre connaissance consisterait dans cette seule impression sensible: Démocrite disait qu'elle se faisait par les écoulements (défluxions) des images. La seconde opinion, diamétralement opposée à la première, est celle de Platon. Il admet la distinction entre l'intelligence et le sens, et considère celle-là comme une puissance immatérielle qui ne se sert pas d'organe corporel dans son acte. Et parce que l'incorporel ne peut pas recevoir d'impression du corporel, il conclut que notre connaissance n'a pas lieu par l'impression des choses sensibles dans l'intellect, mais par participation des formes intelligibles séparées. Quant au sens, il le considère comme une puissance opérant par elle-même. D'où, pas même le sens, puisqu'il est une puissance spirituelle, ne reçoit l'impression des sensibles, mais seulement les organes des sens; ces impressions excitent l'âme de quelque manière à former en elle-même les espèces des choses sensibles. Saint Augustin lui-même

semble avoir embrassé cette opinion. Par conséquent, selon Platon, la connaissance intellectuelle ne procède pas du sens, ni même la connaissance sensible totalement; mais les choses sensibles excitent l'âme sensible à sentir, et pareillement les sens excitent l'âme intellectuelle à intelliger.

Entre ces deux opinions, Aristote a suivi la voie moyenne. Avec Platon, il admet la distinction entre l'intelligence et le sens; mais celui-ci n'a pas d'opération propre sans communication avec le corps, en sorte que sentir n'est pas l'acte de l'âme seulement, mais du composé humain: et ainsi pour toutes les opérations de la partie sensitive. Et puisqu'il n'est pas inconvenient que les objets sensibles, en dehors de l'âme, causent quelque chose dans le composé humain, Aristote s'accorde avec Démocrite en ce que les opérations de la partie sensitive sont causées par les impressions des sensibles dans le sens, non pas cependant par mode d'écoulement (defluxionis), comme le voulait Démocrite, mais par une certaine opération. En effet, Démocrite attribuant toute action à l'influx des atomes; Aristote, au contraire, enseigne que l'intellect a une opération sans communication avec le corps. Cependant, rien de corporel ne peut impressionner un être incorporel; et c'est pourquoi, selon Aristote, l'impression des corps sensibles ne suffit pas pour causer l'opération intellectuelle, mais il faut quelque chose de plus noble: car l'agent est toujours supérieur au patient. Il n'en faut pas conclure, toutefois, que l'opération intellectuelle est causée en nous par la seule impression de certaines formes supérieures, comme le voulait Platon; mais cet agent supérieur et noble, appelé intellect agent, par le moyen d'une certaine abstraction, fait devenir intelligibles en acte les phantasmes reçus des sens. Et c'est de cette manière que, de la part des

phantasmes, l'opération intellectuelle est causée par le sens. Mais parceque les phantasmes ne suffisent pas pour impressionner l'intellect possible et qu'ils doivent devenir intelligibles en acte au moyen de l'intellect agent, on ne peut pas dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfait de la connaissance intellectuelle, mais plutôt en quelque sorte, la matière de cette cause, c'est-à-dire la cause instrumentale, comme nous le dirons. Et c'est ainsi que notre connaissance à son origine ou son commencement dans le sens. Donc notre intelligence doit atteindre d'abord et directement les choses matérielles.

Bien plus, notre intelligence, dans l'état de la vie présente, ne peut rien comprendre en acte, si ce n'est en se servant des phantasmes (*convertendo se ad phantasmata*). Et de ce fait, nous avons un double indice. Le premier, c'est que l'intelligence, étant une faculté sans organe corporel, ne serait nullement empêchée dans son opération par la lésion de quelque organe corporel, si n'était pas requis pour l'exercice de cette opération le concours d'une puissance faisant usage d'organe corporel. Or, font usage d'organe corporel, les sens, l'imagination et les autres facultés appartenant à la partie sensitive. Il est donc manifeste que l'intelligence ne peut comprendre en acte sans le concours de l'imagination et des autres puissances sensibles, et cela non seulement pour acquérir une science nouvelle, mais aussi pour se servir de la science déjà acquise. Nous voyons, en effet, que si l'acte de l'imagination est empêché par la lésion d'un organe, comme dans la "frénésie", ou bien l'acte de la mémoire sensitive, comme dans la léthargie, l'homme ne peut comprendre en acte, même ce dont il avait déjà la science.

Le second indice, tiré de l'expérience intime, apparaît dans le mode

d'intelliger: lorsque quelqu'un veut intelliger quelque chose, il forme en lui-même quelques phantasmes par mode d'exemples, dans lesquels il regarde, pour ainsi dire, ce qu'il cherche à intelliger. Et c'est pour le même motif aussi que, si nous voulons faire comprendre quelque chose à un autre, nous lui proposons des exemples, desquels il puisse se former des phantasmes pour intelliger. L'objet dont nous n'avons pas de phantasmes ou que l'imagination ne nous représente pas sensiblement, ne peut être atteint immédiatement, mais, au moyen des concepts des choses représentées par l'imagination, il est atteint analogiquement. Ainsi, l'aveugle de naissance ne peut acquérir qu'un concept analogique des couleurs, au moyen des qualités sensibles dont il a le phantasme: par exemple, le son est une qualité sensible ainsi que la couleur; la dureté comme la couleur, est une qualité répandue à la surface des corps; l'aveugle concevra la couleur rouge à l'instar d'un son fort.

Enfin, nous concevons les choses comme nous les nommons. Or, notre langage, miroir de notre pensée, n'exprime les réalités et les actions immatérielles que par des mots empruntés au monde matériel; tel est le cas du vocabulaire de notre activité intellectuelle: saisir, comprendre, approfondir, concevoir, tendre, etc. Les recherches philologiques prouvent que tous les mots, même ceux qui signifient les choses les plus suprasensibles, tels, Dieu, âme, etc. sont tirés des choses sensibles: Dieu vient de "div", âme de "an", racines qui en sanscrit signifient respectivement luire et respirer.

On peut donc conclure "a posteriori" que l'objet formel propre de l'intelligence humaine est la quiddité des choses matérielles représentée par l'imagination.

II. A priori.

L'objet formel propre d'une faculté cognitive est le connaissable proportionné à sa vertu. Or le connaissable proportionné à la vertu de notre intelligence, c'est la quiddité des choses matérielles. Donc l'objet propre et direct de l'intelligence humaine est la quiddité des choses matérielles.

Cet argument a été employé déjà pour prouver que l'objet formel commun de l'intelligence est l'être en tant qu'être. Les mêmes explications, "mutatis mutandis", valent ici.

Toute intelligence a pour objet propre celui qui correspond à son degré de spiritualité et qu'elle peut reproduire en elle-même tel qu'il est. Le sujet connaissant devient l'objet connu; et donc la connaissance a lieu en autant que l'objet connu est dans le sujet connaissant, et il y est selon le mode ou le degré d'immatérialité du connaissant. Par conséquent, toute connaissance est proportionnée à la nature du sujet connaissant. En d'autres termes, le sujet, en connaissant son objet formel, qu'il atteint immédiatement "per se primo", devient cet objet immédiatement. Or cela ne se peut faire, à moins que l'un et l'autre ne soient dans le même degré d'immatérialité, ainsi qu'il a été dit à propos de l'objet formel commun de l'intelligence. Le sujet connaissant pourra devenir d'autres choses en dehors de son objet formel propre, mais ce sera médiatement, en tant que dans son objet propre les choses plus parfaites sont contenues d'une façon moins parfaite, et les choses imparfaites sous un mode plus parfait et plus élevé.

Quel est l'objet proportionné au degré d'immatérialité de l'intelligence humaine, dans l'état d'union de l'âme avec le corps? Saint Thomas répond qu'il y a trois degrés de puissances cognitives.

Il y en a une qui est l'acte d'un organe corporel, c'est-à-dire le sens; et c'est pourquoi, l'objet de toute puissance sensitive est une forme, en tant qu'elle existe dans la matière corporelle. Et parceque cette matière est le principe d'individuation, toute puissance sensitive est cognitive des singuliers seulement. Il y a une autre puissance cognitive qui n'est pas l'acte d'un organe corporel et n'est associée en aucune manière à la matière corporelle, c'est l'intelligence angélique. L'objet formel de cette faculté cognitive est une substance intelligible (la sienne propre) totalement séparée des corps ou une forme subsistant en dehors de toute matière. Enfin, entre ces deux puissances cognitives, l'intelligence humaine occupe le milieu; car elle n'est pas l'acte d'un organe, et cependant elle est la puissance d'une âme qui est la forme d'un corps. C'est pourquoi il lui est naturel de connaître une forme existant individuellement dans la matière corporelle, non pas cependant en tant qu'elle se trouve dans telle matière, ainsi que pour le sens. Connaître donc ce qui est dans la matière individuelle en ne considérant pas les principes individuels que les phantasmes représentent, c'est abstraire la forme de la matière. C'est pourquoi, il est nécessaire de dire que notre intellect intellige les objets matériels par abstraction des phantasmes; et c'est par le matériel ainsi considéré que nous arrivons à une certaine connaissance de l'immatériel, tandis que l'ange connaît le matériel au moyen de l'immatériel. L'erreur de Platon vient de ce qu'il ne considéra que l'immatérialité de l'intelligence humaine et non son union avec le corps; c'est pourquoi, il crut que l'objet de l'intellect était les idées séparées, et que nous intelligeons, non en abstrayant, mais plutôt en participant les choses abstraites, ainsi que le rapporte Aristote.

Il apparait donc que l'objet de connaissance qui a le même degré d'immatérialité que l'intelligence humaine dans l'état d'union, c'est la quiddité abstraite des choses matérielles. Et qu'on ne dise pas que l'intelligence ne comporte aucune matière ou corporéité, tandis que la quiddité abstraite à la matière commune, c'est-à-dire non individualisée: car il ne résulte de là aucune diversité dans le mode d'être, puisque la matière commune a le mode d'être de l'intelligence, d'où il advient qu'elle ne puisse se trouver comme telle que dans l'intelligence. Dans l'intelligence, en effet, la matière ou le corporel acquiert un mode d'être spirituel, sans extension, comme la quantité et les autres accidents corporels. Par conséquent, l'objet propre de l'intelligence humaine doit être la quiddité des choses sensibles. D'ailleurs, autrement, on ne verrait pas de raison suffisante de l'union de l'âme et du corps. Cette union doit avoir pour fin le bien de l'âme, autrement l'institution de la nature serait vicieuse, car l'inférieur est pour le supérieur, le corps pour l'âme; elle ne peut être pour le bien de l'âme spirituelle que si elle apporte quelque commodité à cette opération qui convient à l'âme en tant que spirituelle, c'est-à-dire l'intellection. Or l'union de l'âme et du corps rend facile l'intellection de la quiddité des choses matérielles représentées par l'imagination, en tant que l'imagination, et donc le corps, fournit à l'intelligence la matière de laquelle elle abstrait ses concepts. On doit donc affirmer que l'objet formel propre de l'intelligence humaine, c'est la quiddité des choses matérielles représentées par l'imagination.

2ème partie.

Cette quiddité des choses matérielles, notre intelligence la connaît en tant qu'abstraite et universelle. - Cette conclusion apparait déjà assez clairement de ce qui a été dit jusqu'ici.

Nous savons, en effet, que la quiddité des choses matérielles, abstraites des principes individuant et des conditions matérielles, constitue précisément l'universel direct. Toutefois, nous ajouterons que l'intelligence ne connaît pas le singulier quidditativement, et ensuite qu'elle connaît d'abord ce qui est plus universel.

L'expérience nous prouve clairement que l'essence du singulier nous est cachée; nous n'atteignons la différence numérique et nous ne connaissons les individus que par un agrégat d'accidents, qui ne constituent pas la différence numérique et ne conviennent à l'individu que d'une façon contingente. Par conséquent, l'intellect n'atteint pas le singulier quidditativement. Or, si elle ne l'atteint selon sa quiddité, il ne peut être objet formel propre de l'intelligence, puisque cet objet ne peut être qu'une détermination, une spécialisation de l'objet formel commun, et il est démontré que celui-ci est l'être, c'est-à-dire la quiddité ou l'essence, au sens très commun du terme: l'être, c'est une quiddité ou une essence qui existe ou peut exister. Donc le singulier ne peut être objet formel de l'intelligence, mais bien l'universel. Car c'est l'universel qui est représenté premièrement et directement par l'espèce intelligible; cette espèce est abstraite des conditions individuant matérielles, et par elle sont représentés et sont connus tous les individus de même nature. Selon saint Thomas, "le principe de singularité dans les choses matérielles est la matière individuelle. Notre intellect intellige en abstrayant l'espèce intelligible de cette matière. Mais ce qui est abstrait de la matière individuelle est universel. D'où, notre intellect ne connaît directement que l'universel".

Nous connaissons d'abord ce qui est plus universel, ensuite ce qui est moins universel. A remarquer ici que cette connaissance du plus universel par rapport au moins universel s'entend du plus confus au moins confus, ou du moins parfait au plus parfait; et comme ces deux connaissances se trouvent certainement dans l'intellect humain, on ne peut pas dire raisonnablement que l'intellect parvient d'abord à la connaissance plus parfaite, et ensuite à la moins parfaite. De quelle utilité, en effet, serait cette connaissance moins parfaite suivant une connaissance plus parfaite? - Saint Thomas, pour démontrer le point dont il s'agit ici, argumente de la potentialité de l'intelligence humaine. Notre intellect procède de puissance à acte. Or, tout ce qui procède de puissance à acte parvient d'abord à l'acte incomplet qui est le milieu entre la puissance et l'acte, avant de parvenir à l'acte parfait. L'acte parfait, c'est la science complète qui fait connaître les choses d'une façon distincte et déterminée; l'acte incomplet, c'est la science imparfaite, qui procure une connaissance indistincte et un peu confuse. Il est manifeste que connaître quelque chose dans laquelle plusieurs autres sont contenues, sans une notion propre de chacun de ceux-ci, c'est connaître quelque chose sous une certaine confusion. Ainsi on peut connaître et le tout universel, qui contient ses parties en puissance, et le tout intégral; l'un et l'autre tout, en effet, peut être connu confusément, sans que les parties le soient distinctement. Mais connaître distinctement ce qui est contenu dans le tout universel, c'est avoir la connaissance d'une chose moins commune, par exemple, connaître l'animal indistinctement, c'est le connaître en tant qu'animal; mais connaître l'animal distinctement, c'est savoir qu'il est raisonnable ou irraisonnable, c'est-à-dire connaître l'homme ou le lion.

Donc, comme objet de connaissance, l'animal se présente à l'intelligence avant l'homme; et c'est la même raison qui vaut, si on compare le plus universel avec le moins universel. Puisque le sens procède aussi de puissance à acte, son cas est le même que celui de l'intellect. Il résulte de tout ceci que, par rapport à nous, la connaissance du singulier précède la connaissance de l'universel, comme la connaissance sensitive précède la connaissance intellectuelle. Mais tant par rapport au sens qu'à l'intelligence, la connaissance plus commune ou plus universelle vient avant la connaissance moins universelle.

* * *

En résumé, il faut dire que le premier connu par notre intelligence est l'être. Car si l'intellect, parcequ'il procède de puissance à acte, atteint d'abord ce qui est plus commun et plus universel, ainsi qu'il a été démontré, comme l'être est ce qu'il y a de plus commun, il faut conclure que le premier connu de notre intelligence est l'être. Cependant, ce n'est pas l'être en tant qu'il comprend toutes choses dans son extension, mais en tant qu'il se trouve dans la quiddité matérielle. En effet, l'être dans toute son extension est un analogue. Mais l'analogue, en tant que tel, ne peut être connu, à moins que ne soient connus aussi ses inférieurs, en qui la raison signifiée se retrouve différente "simpliciter" et semblable "secundum quid". Or, dans la première appréhension de la raison d'être, l'esprit ne connaît pas les inférieurs, dans lesquels cette raison d'être se trouve analogiquement. Donc, nous appréhendons d'abord la raison d'être en tant qu'elle est dans la quiddité matérielle, d'où est abstraite l'espèce intelligible. C'est là l'idée évidente de saint Thomas: "Le premier objet de notre intelligence dans le présent état n'est pas n'importe quel être et vrai, mais l'être et le vrai con-

sidéré dans les choses matérielles; celles-ci servent ensuite à connaître tout le reste".

3° Corollaires (de la 2ème partie).

En plus de son objet formel propre, notre intellect, dans l'état d'union, connaît encore d'autres choses, mais dans son objet formel et par lui. C'est son objet secondaire et indirect. L'objet secondaire est double, l'un plus parfait, l'autre moins parfait que l'objet propre: celui-ci, c'est le singulier, celui-là, ce sont les choses spirituelles sans excepter l'âme humaine elle-même. Le plus parfait, c'est-à-dire les choses spirituelles, sont connus, au moyen de l'objet formel, sous un mode moins parfait que ce qu'elles sont en réalité, parcequ'elles acquièrent dans le sujet connaissant un mode d'être plus imparfait, en tant qu'elles obtiennent le mode d'être de l'objet formel, c'est-à-dire qu'elles sont connus analogiquement seulement; le moins parfait, c'est-à-dire le singulier matériel, prend dans le connaissant un être plus parfait que le sien propre, en tant qu'il est contenu et connu dans l'espèce excédante, c'est-à-dire dans l'objet formel. Voyons brièvement comment notre intelligence connaît le singulier concret, comment elle se connaît elle-même et aussi les choses suprasensibles:

(a) Que notre intelligence connaisse de quelque façon le singulier matériel, l'expérience et la raison en sont garant. Comment pourrait-elle distinguer entre singulier et universel, si elle ne connaissait l'un et l'autre, et comment la volonté pourrait-elle se porter sur les singuliers, si ceux-ci n'étaient d'abord connus? De plus, notre intelligence est une faculté qui atteint le vrai, et quant à son objet formel propre, elle atteint le vrai complètement, c'est-à-dire qu'elle connaît cet objet dans son entier, tel qu'il est: c'est

de l'essence même de l'objet formel d'être atteint ainsi. Mais l'intelligence ne connaît pas complètement et tel qu'il est son objet formel, c'est-à-dire l'universel, à moins qu'elle n'atteigne aussi en même temps, de quelque façon, le singulier (représenté par l'imagination) comme ce d'où l'universel est abstrait, à qui il appartient et chez qui il existe dans les choses de la nature. Donc, nous connaissons le singulier, mais comment le connaissons-nous?

Saint Thomas dit que l'esprit connaît le singulier par une certaine réflexion, c'est-à-dire que, connaissant son objet, qui est quelque nature universelle, il revient sur la connaissance de son acte, et puis sur l'espèce, qui est le principe de son acte, et enfin sur le phantasme d'où l'espèce est abstraite, et obtient ainsi une certaine connaissance des singuliers. Le singulier matériel est contenu dans le concept universel, en tant que celui-ci dit relation au phantasme ou connote "in obliquo" le phantasme, comme terme "a quo relictum". Le singulier matériel, étant objet secondaire et indirect, ne peut être atteint qu'en autant qu'il se trouve contenu dans l'objet formel propre, c'est-à-dire dans le concept universel. Par conséquent, le singulier est atteint par une certaine réflexion de l'intellect sur le phantasme, sans nouvelle espèce impressée, puisque le phantasme est connoté dans le concept représentant directement l'universel.

(b) L'âme humaine se connaît elle-même de quelque façon: c'est un fait d'expérience évident. Quant au mode, il faut dire qu'elle ne se connaît pas elle-même immédiatement par son essence, mais qu'elle a d'elle-même une connaissance actuelle par ses actes, connaissance immédiate de son existence, médiante de son essence; elle a même une connaissance habituelle par son essence, mais eulément en ce sens que celle-ci lui étant présente, elle peut passer en acte de connaissance d'elle-même.

L'âme ne se connaît pas par son essence, c'est l'expérience qui le prouve, car autrement, elle serait toujours en acte de connaissance d'elle-même, à cause de l'identité du connaissant et du connu, et elle n'aurait pas besoin d'espèces abstraites des choses sensibles pour connaître les substances spirituelles, parceque alors l'essence spirituelle serait l'objet propre de l'intellect humain. Mais nous savons bien que l'âme n'est pas toujours en acte de se connaître, et qu'elle a besoin d'espèces abstraites des choses sensibles pour connaître les substances spirituelles. C'est ce qui découle de la doctrine sur l'objet propre de l'intelligence humaine: l'objet primaire est la quiddité des choses sensibles abstraite des phantasmes; notre intellect ne connaîtra donc son acte que par réflexion. D'autre part, comme dit saint Thomas, l'intelligence humaine, dans le genre des choses intelligibles, est un être en puissance seulement, comme la matière première dans le genre des choses sensibles: c'est pour cela qu'elle est appelé "intellect possible". Ainsi donc, considérée dans son essence, elle est intelligente en puissance. D'où, par elle-même, elle a la vertu d'intelliger, mais non d'être intelligée, si ce n'est en tant qu'elle devient en acte. Or elle devient en acte par les espèces et par ses actes. Donc, c'est indirectement et par réflexion qu'elle se connaît elle-même.

C'est immédiatement que l'âme connaît sa propre existence, car elle n'atteint pas ses actes nus, mais elle se perçoit elle-même agissante. C'est pourquoi les actes ne sont pas par mode de prémisses, d'où on infère l'existence de l'âme, mais par mode d'objet complexe ou concret, comprenant un sujet et une forme.

Mais son essence, l'âme n'en a qu'une connaissance actuelle médiate, ainsi qu'il ressort de la manière dont les philosophes ont décou-

vert la nature de l'âme. En effet, de ce que l'âme humaine connaît les natures universelles des choses, il en résulte que l'espèce, par laquelle nous intelligeons, est immatérielle: autrement, elle serait individuée et ne conduirait pas à la connaissance de l'universel. De même, du fait que l'espèce intelligible est immatérielle, on comprend que l'intellect est quelque chose d'indépendant de la matière; et de là on procède à la connaissance des autres propriétés de la puissance intellectuelle.

Enfin, quant à la connaissance habituelle d'elle-même, il faut dire que l'âme se voit par son essence, c'est-à-dire, par le fait même que son essence est présente à elle-même, elle a le pouvoir de se connaître en acte, sans qu'il soit requis aucun "habitus"; mais la seule essence de l'âme présente à l'esprit suffit: d'elle, en effet, découlent des actes qui la font percevoir actuellement. Rien donc ne manque pour la connaissance habituelle, puisqu'il y a un objet intelligible présent, c'est-à-dire l'essence de l'âme qui est perçue sans abstraction quant à son existence, et une puissance toute prête pour l'acte, c'est-à-dire l'intelligence qui, sans aucun habitus acquis, peut tirer de lui-même des actes intellectifs et percevoir en eux l'âme intelligente. Cette connaissance habituelle peut être dite innée à l'âme, de même que son essence, puisqu'elle ne l'acquiert pas par des phantasmes.

(c) Dans l'objet secondaire et indirect de l'intellect humain entre aussi le suprasensible. Puisque notre esprit intellige par abstraction des phantasmes, les choses incorporelles, qui ne peuvent être représentées par les phantasmes, nous sont connues par comparaison aux corps sensibles dont nous avons les phantasmes. Cette connaissance sera analogique, c'est-à-dire fondée sur l'analogie de l'être.

Par conséquent, la connaissance que l'âme humaine, dans cette vie, a d'elle-même et de ses accidents spirituels, est analogique seulement, ou positivo-négative. Car elle atteint toutes ces choses non pas en elles-mêmes, mais dans un autre qui est moins parfait, c'est-à-dire dans son objet formel. Ainsi nous concevons l'âme à l'instar d'une substance corporelle en écartant l'extension, et l'intellection à l'instar d'une qualité corporelle et de la connaissance sensitive, en faisant abstraction de la concrétion corporelle. "A fortiori", la connaissance que, dans cette vie, nous possédons des autres substances spirituelles, de Dieu et des anges, est-elle médiate et analogique. En effet, ces substances spirituelles n'appartiennent pas à l'objet formel propre de l'intelligence; de plus, par le raisonnement ou par la foi, nous connaissons une substance tellement parfaite qu'il faut en écarter toutes les imperfections des corps, comme les trois dimensions, la corruptibilité, etc: nous concevons donc cette substance en lui appliquant les concepts tirés des corps, mais en faisant abstraction de toutes les imperfections que la raison ou la foi nous disent d'écarter de cet être infiniment parfait.

SCOLIE: L'objet de l'intelligence humaine, dans l'état de séparation de l'âme et du corps.

Après la mort, l'objet formel propre naturel - car dans la vision béatifique surnaturelle du ciel, c'est Dieu lui-même intuitivement connu - de l'intelligence humaine est la substance de son âme spirituelle par laquelle elle connaît Dieu d'une façon analogique, plus parfaite qu'en cette vie, et les autres êtres d'une façon confuse. De plus elle garde les espèces impresses intellectuelles acquises pendant sa vie terrestre et Dieu lui en infuse d'autres qui lui permettent de connaître distinctement ce qui l'intéresse.

Pour prouver que l'objet formel propre de l'intelligence dans l'état de séparation est bien la substance propre de l'âme séparée elle-même, on peut dire que c'est cela que l'intelligence est ordonnée à connaître immédiatement de par sa nature. L'âme séparée, en effet, est une forme qui subsiste "simpliciter" immatériellement, et puisque l'intellectualité et l'intelligibilité sont fonctions de l'immatérialité, une forme subsistante immatériellement doit à'intelliger elle-même radicalement, c'est-à-dire en acte premier; car la forme elle-même est l'acte premier, et si elle subsiste "simpliciter", elle doit tirer son acte second d'elle-même, c'est-à-dire de son existence et de sa subsistance, mais elle a dans son essence même son "intelligere radicaliter" ou en acte premier. Par conséquent, l'objet formel propre de l'intelligence humaine dans l'état de séparation, c'est la substance de l'âme séparée.