

Laval théologique et philosophique



L'entitatif et l'intentionnel

Étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien

Paul-E. Drouin, M.S.C.

Volume 6, numéro 2, 1950

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019836ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019836ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Drouin, P.-E. (1950). L'entitatif et l'intentionnel : étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien. *Laval théologique et philosophique*, 6(2), 249–313. <https://doi.org/10.7202/1019836ar>

L'entitatif et l'intentionnel

ÉTUDE COMPARÉE DE LA DOCTRINE THOMISTE ET DE L'ENSEIGNEMENT SUARÉZIEN

La distinction entre l'entitatif et l'intentionnel nous paraît être d'une importance capitale aussitôt que nous voulons parler de la nature de la connaissance. Chez les scolastiques contemporains, cette question est, la plupart du temps, effleurée seulement. Quant aux philosophes modernes, ils ignorent tout simplement cette distinction. Pourtant ces derniers ne semblent pas tellement originaux. Nous leur trouvons un précurseur au seizième siècle en la personne de Suarez. C'est pourquoi nous avons cru utile d'étudier le problème de l'entitatif et de l'intentionnel, en comparant la doctrine thomiste à l'enseignement de Suarez sur ce sujet.

Le problème qui nous occupe porte sur le mode d'union entre l'objet et la puissance cognitive, union requise pour la connaissance, selon l'adage communément reçu : « ex objecto et potentia paritur notitia ».

En effet, la connaissance se fait dans le connaissant. Elle consiste à amener à soi certains objets : « nam species cogniti est in cognoscente »¹. Elle ne consiste pas à agir sur les objets. Nous en avons la preuve dans l'acte de vision. Le fait de voir un objet ne le modifie pas. Qu'un objet soit connu ou non, il reste ce qu'il est entitativement. La connaissance n'est pas non plus un mouvement vers les choses. Le mouvement vers les choses découle de la connaissance; il est le fait de l'appétit. Il suppose la connaissance, mais ne la constitue pas.

Pour expliquer cette union entre le connaissant et l'objet, les scolastiques en appellent à l'espèce qui tient lieu, auprès de la puissance, de la chose à connaître ou connue. Car, d'une part, les puissances cognitives créées sont en puissance à l'égard de leurs objets. Antérieurement à l'acte de connaissance, elles ont besoin d'être actuées par ces objets. Or, il est clair que l'objet pris dans le monde physique, par exemple, ne s'unit pas à la puissance cognitive, formellement, selon son entité naturelle. Quand je vois un arbre, cet arbre ne vient pas se poser physiquement en ma puissance visuelle. De même, quand un ange se connaît par son essence, l'union physique qui existe entre l'essence de l'ange qui sustente son intellect, et son intellect qui est sustenté, ne suffit pas à expliquer que l'ange se connaisse. Prétendre, d'autre part, que l'objet est un terme purement extrinsèque, qui n'exerce auprès de la puissance aucun concours actif en vue de l'acte de connaissance, c'est se faire de la connaissance une idée tout à fait inexacte. La faculté tend à s'unir

1. S. THOMAS, *Somme théologique*, Ia, q.14, a.1, c.

l'objet de façon à ne faire qu'un avec lui. Elle est indifférente, cependant, à connaître cet objet-ci ou cet objet-là. Si elle connaît de fait celui-ci plutôt que celui-là, c'est parce qu'elle s'assimile vitalemment celui-ci et non celui-là. La chose à connaître a donc un rôle actif, celui d'informer comme objet la puissance, et de donner ainsi à l'acte de connaissance sa détermination spécifique.

L'actuation de la puissance, au principe de la connaissance, vient soit de l'objet lui-même, c'est-à-dire de la chose à connaître, non selon son entité physique mais selon son être intentionnel, soit d'une similitude accidentelle de la chose à connaître, distincte par son entité de la chose, mais identique à elle intentionnellement. Cette similitude accidentelle est communément appelée espèce *impresso*. Quand, au contraire, l'objet active ou détermine par lui-même la puissance cognitive, on dit qu'il joue le rôle d'espèce *impresso*. On l'appelle aussi parfois *espèce*; mais cette appellation se fait par dérivation; car, selon son sens premier, le nom d'*espèce* s'applique à la similitude accidentelle.

D'autre part, la connaissance tend à l'objet comme à son terme. Ce terme est soit la chose selon son *esse cognitum*, soit une similitude accidentelle exprimée par la puissance qui connaît, et dont l'entité physique est distincte de l'entité de la chose connue, mais dont l'être intentionnel est l'objet connu lui-même comme connu. La similitude exprimée qui existe au terme de la connaissance est communément appelée espèce *expresse*, phantasme, concept formel ou verbe mental. Quand, au contraire, la chose connue termine par elle-même, c'est-à-dire par son *esse cognitum*, et non par sa similitude accidentelle exprimée, l'acte de connaissance, alors on dit qu'elle joue le rôle d'espèce *expresse*. Si on l'appelle aussi parfois *espèce expresse*, cette appellation se fait par dérivation.

... Dicendum, quod cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens, ... sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam¹.

Nous avons dit en quelques mots comment se fait l'union en acte premier et l'union en acte second de l'objet et du connaissant, union qui constitue la connaissance. Connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre: ... « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ... »².

Ainsi parlent les thomistes. Mais il y a des scolastiques qui ne pensent pas de cette façon. Pour Suarez, par exemple, cette distinction entre l'entité physique de l'objet et son être intentionnel, entre l'entité de la similitude intentionnelle et son être représentatif, est une distinction arbitraire. Selon lui, l'objet n'a pas à informer la puissance, à l'actuer. Il ne fait que l'assister extrinsèquement. Mais ici deux cas sont possibles:

1. S. THOMAS, *QQ. DD. de Veritate*, q.8, a.7, ad 2.

2. S. THOMAS, *Ia*, q.14, a.1, c.

ou bien la chose à connaître assiste par elle-même, selon son entité physique, la puissance, quand elle lui est intimement présente; ou bien elle l'assiste par l'intermédiaire d'une similitude vicairie, laquelle est un accident. Et cet accident informe la puissance comme toute autre forme accidentelle, c'est-à-dire d'une manière entitative et subjective seulement. Dans les deux cas il faut parler non de concours *formel* de la part de l'objet, mais seulement d'un concours *virtuel* ou *efficient*.

Les considérations qui suivent porteront sur la distinction entre l'ordre entitatif et l'ordre intentionnel. Elles seront une étude comparée de la doctrine thomiste et de l'enseignement suarézien.

Comme la position de Suarez veut être une critique de la doctrine thomiste, nous exposerons d'abord cette dernière, puis l'opinion du théologien espagnol. Après quoi nous répondrons à ses critiques, et montrerons que seule la distinction posée par les thomistes entre l'entitatif et l'intentionnel nous permet de distinguer les êtres connaissants des êtres non connaissants, et, par suite, de sauvegarder la notion exacte de la connaissance.

I. LA DOCTRINE THOMISTE

1. *La distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la dualité de l'ordre entitatif et de l'ordre intentionnel*

1) Qu'est-ce que connaître? Quelle différence existe-t-il entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants? De tout temps, l'esprit des penseurs a été agité par cette question. Selon son habitude, saint Thomas aborde de front ce que tant de gens — sans souvent se donner la peine de tenter de le résoudre sérieusement — appellent le « grand problème de la connaissance ». A la question posée plus haut, il répond directement: connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre; c'est avoir la forme de l'autre. Alors que les êtres non connaissants ne sont qu'eux-mêmes, les êtres connaissants, en plus d'être eux-mêmes, et sans cesser d'être eux-mêmes, deviennent les choses qu'ils connaissent:

Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentis natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, *III de Anima*, quod anima est *quodammodo omnia*¹.

Commentant ce texte, Jean de Saint-Thomas fait remarquer que saint Thomas emploie à dessein les mots *formam rei alterius* et non pas ceux-ci: *formam alteram*². Car recevoir une autre forme est commun aux êtres non connaissants et aux êtres connaissants. Quand un sujet reçoit une autre forme, cette forme n'est pas celle d'un autre, mais bien

1. *Ia*, q.14, a.1, c.

2. *Cursus philosophicus* (éd. REISER), T.III, p.103b30ss.

la sienne. Ainsi en est-il quand la matière première reçoit une forme substantielle, et quand un sujet substantiel quelconque reçoit une forme accidentelle. Mais quand un être connaissant connaît une chose, il reçoit la forme de cette autre chose de telle façon que cette forme, tout en actuant le connaissant, ne cesse pas d'être en même temps (au point de vue entitatif) la forme de l'autre. Le connaissant, lorsqu'il connaît, ne cesse pas d'être ce qu'il est entitativement. Mais en plus d'être ce qu'il est, il devient la chose qu'il connaît, sans que la chose qu'il connaît cesse d'être ce qu'elle est entitativement.

- 2) Dans le *De Veritate*, saint Thomas montre qu'il existe en fait deux manières d'être. Une chose peut être tout court, c'est-à-dire avoir la perfection qui lui est propre en tant qu'elle est tel être, telle nature. C'est l'être qui convient à la maison, à la pierre, à l'arbre, à la brute, à l'homme, etc. Et une chose peut être l'autre, c'est-à-dire être non seulement ce qu'elle est en soi, mais aussi être la chose qu'elle n'est pas en soi. L'univers est ainsi partagé en deux catégories d'êtres: les uns sont simplement eux-mêmes: ce sont les non-connaissants; les autres, en plus d'être eux-mêmes, sont aussi les autres choses, non pas certes d'une manière subjective, mais d'une manière objective: ce sont les êtres connaissants.

Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in *III de Anima* (comm. 15 et 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat¹.

Afin de mieux saisir en quoi consiste cette manière d'être [*l'autre*], écrit M. Charles De Koninck, faisons quelques considérations sur l'espace et le temps en rapport avec la connaissance.

Ce qui caractérise les choses spatio-temporelles envisagées purement comme telles, c'est qu'elles ne sont pas seulement extérieures les unes aux autres d'une façon homogène, voire elles sont extérieures à elles-mêmes. Dans la mesure où je suis dispersé dans l'espace (ma tête est ici, mes pieds sont là), je suis extérieur à moi-même. Dans la mesure où « hier » n'est pas « aujourd'hui », ni « hier » ni « aujourd'hui » « demain », l'existence est dispersée et extérieure à elle-même.

Les choses matérielles, dans la mesure où elles sont dispersées de cette manière spatiale et temporelle, sont enfermées et emprisonnées dans elles-mêmes: elles ne communiquent ni avec leur être propre, ni avec celui des autres. Elles existent dans la nuit de la subjectivité.

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

Mais grâce à la connaissance, l'homme et la brute surmontent cette diffusion; grâce à la connaissance, les choses peuvent exister les unes dans les autres, être présentes les unes aux autres, voire même à elles-mêmes. L'on voit aussitôt que la présence impliquée dans la connaissance n'est ni spatiale ni temporelle. La présence spatiale ou temporelle ne suffit pas pour connaître. Les briques sont présentes, mais elles ne se connaissent pas. Il faut que la chose connue soit proprement dans le connaissant, non pas comme un chapeau dans une armoire, ni une huître dans l'estomac: l'armoire n'est pas le chapeau; tandis que le connaissant est le connu. Faut-il en conclure que le connaissant et le connu sont la même chose, et qu'entre moi-même et les choses que je connais, il n'existe aucune distinction? N'est-ce pas là justement le plus grossier subjectivisme?

C'est ici même qu'il faut faire la distinction entre les deux manières d'être, distinction connue de tous, bien que peu en saisissent les conséquences. Le chien ne devient pas l'arbre en sorte que l'arbre deviendrait chien, ou que le chien se transformerait en arbre; en d'autres termes, connaître, ce n'est pas devenir l'autre entitativement, mais c'est devenir l'autre en tant qu'autre; c'est devenir l'autre sans supprimer l'autre comme autre »¹.

La différence entre ces deux manières d'être ne se démontre pas. Elle se constate. Puis l'ayant constatée, on peut dire ce que c'est que connaître, ce qu'est le connaissant et le non-connaissant.

Quelques prédécesseurs d'Aristote avaient bien vu que la connaissance est une manière d'être. Mais incapables de distinguer entre l'ordre entitatif et l'ordre intentionnel, ils croyaient, par exemple, que pour connaître le feu il faut être feu, etc. En un mot, ils disaient que le semblable se connaît par le semblable. Et puisque l'âme connaît toutes choses, ils pouvaient dire, en un sens bien différent de celui d'Aristote, que l'âme est *quodammodo omnia*. Et *quodammodo*, pour eux, signifiait *entitative*.

3) Dans la *De Veritate* encore, comme aussi dans la *Somme théologique*, saint Thomas en vient à parler de la racine même de la connaissance. C'est l'immatérialité. La matière a raison de sujet, soit qu'il s'agisse de la matière proprement dite, soit qu'il s'agisse de ce qui a raison de matière, par exemple de la puissance par rapport à l'acte, de la substance par rapport à l'accident. Dans tout être créé, nous retrouvons l'une ou l'autre de ces formes de subjectivité, et parfois plusieurs ensemble. L'immatérialité est la racine de la connaissance aussi bien du côté du connaissant que du côté de la chose connue. « *Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva: et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis* »².

D'autre part, devenir l'autre par la connaissance, assimiler l'autre de façon cognoscitive, c'est l'assimiler sans assimiler ce qui le détermine à être un sujet enfermé en lui-même. Une chose est connaissable, donc, dans la mesure où on l'arrache à sa subjectivité.

1. CHARLES DE KONINCK, *Notes sur la méthodologie scientifique*, première partie, pp. 13-14.

2. *Ia*, q.14, a.1, c.

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa: et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio sit immateriale: si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis: scilicet prout existens perfectio unius, est nata esse in altero¹.

L'assimilation cognitive, si on la considère purement comme telle, n'affecte donc subjectivement ni le connu ni le connaissant. Le connaissant devient l'autre, non par sa matière qui reçoit une autre forme, mais par sa forme en tant que cette dernière émerge au-dessus de la matière. Et toute chose connaissable, en tant même que connaissable, et dans la mesure où elle l'est, comporte une certaine abstrahibilité de la matière.

Similiter est etiam ordo in cognoscibilibus: res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum: sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis².

De même, dans la mesure où le connaissant est sujet, il n'est pas connaissant. Toute connaissance est objective par définition.

... Et ideo videmus, quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur: plantae enim, et alia quae infra plantas sunt, nihil immaterialiter possunt recipere; et ideo omni cognitione privantur...; sensus autem recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem etiam a conditionibus materialibus species depuratas recipit³.

4) Il importe de bien établir qu'être l'autre par la connaissance, c'est être l'autre non pas entitativement, mais intentionnellement, non pas d'une façon subjective mais d'une façon objective et immatérielle.

Et ideo erraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes, secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur: ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis. Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitae in cognoscente; unde Commentator dicit in *III de Anima* (comm. 3), quod non est idem modus receptionis quo formae recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima; quia oportet in intellectu cognoscente recipi aliquid immaterialiter...⁴

Pour bien voir la racine de cela, il faut nous efforcer de comprendre la différence qui existe entre le connaissant qui est le connu et la matière qui a la forme. De même aussi faut-il bien voir la différence d'unité qui

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

existe entre le connaissant et le connu d'une part, et la matière et la forme d'autre part, puisque, aussi bien, ce que nous disons de l'être doit se dire de l'un: « Si igitur ens et unum idem et una natura, quia se ad invicem consequuntur . . . »¹

Cette différence essentielle consiste en ceci que le connaissant est le connu lui-même, soit en acte soit en puissance, tandis que la matière n'est jamais la forme elle-même. Et de cela résulte une différence d'unité: le connaissant et le connu sont plus un que la matière et la forme. Car le connaissant et le connu ne constituent pas de soi un *tertium quid*, un composé, tandis que la matière et la forme s'unissent pour former un composé. L'une n'est pas l'autre, mais les deux s'unissent pour en constituer un autre. Au contraire, le connaissant est le connu lui-même. C'est pourquoi Aristote, dans le *De Anima*², dit que l'âme *est* tous les sensibles et les intelligibles. Et Cajétan ajoute:

Ostenditur autem hanc esse veram per se differentiam, ex eo quod omnes communes animi conceptiones et conclusiones ei consonant: scilicet, quod accidit cognoscitivo et cognito diversitas inter ea, et similiter compositio eorum; et similiter, quod cognitum habeat esse intentionale in cognoscente; et quod in nulla natura possunt adeo elevari materia et forma, subjectum et accidens, ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum, ut de cognoscente et cognito comperimus³.

On voit la nécessité de ce qui précède quand on considère les deux principes universels énoncés par Aristote. Premièrement, « une chose agit en autant qu'elle est en acte »⁴, et, deuxièmement, « le connu est le principe spécificateur de la connaissance »⁵. Or, le connaissant en acte, comme toute nature parfaite, doit être principe suffisant de son opération, et pour cela il faut qu'il soit principe spécificateur de la connaissance: ce qui veut dire qu'il doit être *de quelque façon* le connu lui-même. De plus, si tout être agit selon qu'il est en acte et si toute nature est en vue de son opération⁶, il faut que la nature connaissante, comme telle, soit ou bien en acte ou bien en puissance le connu lui-même. Il est donc manifeste que l'être connaissant a non seulement la perfection de sa nature spécifique, mais encore, intentionnellement, la perfection de la chose connue⁷.

Tandis que les êtres non connaissants reçoivent des formes ou bien en vue de l'opération de ces mêmes formes ou bien en vue de l'opération du composé constitué par cette forme reçue et ce qui la reçoit, le connaissant, lui, reçoit le connu ou devient le connu, non pas en vue de l'opération du composé constitué par le connaissant et le connu, ni en vue de l'opération du connu lui-même; mais il est le connu en tant que le connu est le principe spécificateur de l'opération du connaissant. Ainsi la vue reçoit le visible pour qu'il y ait vision, et la vision, c'est

1. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, ch.2, 1003b20.

2. III, cap.8.

3. *In Iam Partem Sum. theol.*, q.14, a.1, n.4.

4. *Physique*, III, ch.2.

5. *Métaph.*, XII, ch.8.

6. *De Caelo*, II, cap.3.

7. CAJÉTAN, *In Iam*, q.14, a.1, n.5.

l'opération de la vue. Au contraire, l'eau reçoit la chaleur pour permettre à cette forme accidentelle d'exercer son action caléfactive, laquelle est l'opération non de l'eau, mais de la chaleur. De même aussi la matière reçoit la forme substantielle non pas en vue de l'opération de la matière, mais en vue de l'opération du composé de matière et de forme. Peu importe, ajoute Cajétan, que le visible, en tant que reçu dans la vue, soit un accident, et que la vue soit le sujet de cet accident; car c'est là du *per accidens*¹.

5) D'où la nécessité de distinguer les choses de leurs intentions, l'ordre entitatif de l'ordre intentionnel. Personne, peut-être, n'a, mieux que Cajétan, exprimé cette distinction:

... Duo sunt genera entium. Quaedam ad hoc primo instituta ut sint, quamvis forte secundario alia repraesentent: et haec vocamus *res*. Quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent: et haec vocamus *intentiones rerum*, et *species* sensibiles seu intelligibiles. Necessitas autem ponendi haec duo rerum genera, est quia oportet cognoscitivum esse non solum ipsum, sed alia, intellectivum vero esse omnia; ut patet ex qu. XIV, et communi animi philosophorum conceptione, convenientium in hoc, *quod simile simili cognoscitur*. Nec naturae rerum secundum seipsas possunt esse in cognoscitivo (quia lapis non est in anima): nec ipsum cognoscitivum, secundum suam substantiam solam et finitam, potest esse tantae excellentiae, ut habeat in se unde distincte sibi assimilentur naturae rerum cognoscibilium secundum proprias earum rationes. Unde restat, cum nec esse naturae cognoscitivi sit ratio cognoscibilium, nec esse naturae cognoscibilium sit secundum se in cognoscitivo; ut oportuerit institui a natura ens intentionale, quo cognoscitivum esset cognoscibilia².

Notandum est *secundo*, quod cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines; sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturarum cognoscitarum: quoniam intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est. *Complementum* quidem, quia ad supplendum quod substantiae cognoscitivae debetur, scilicet esse cognoscibilia, inventum est; *intrinsecum* vero, quia ad perficiendum et eliciendum intrinsecam ejus operationem, adjungitur³.

Décrivant ensuite l'ordre des natures intellectuelles, Cajétan ajoute:

Et hoc modo mirabilis naturae intellectivae gradus, a primo intellectu ordinate proveniens, perpenditur. Nam ipse omnia est per substantiam suam, et per eam solam omnia novit. Et cum hoc aliis communicari non potuerit, quia entia limitata sunt, collatum est eis ut tales essent substantiae ac tantae perfectionis, ut quod secundum esse substantiale habere non possunt, secundum esse intentionale haberent, magis et minus universaliter, juxta majorem et minorem perfectionem substantiae cognoscitivae: adeo quod anima nostra, ultima in ordine intellectualium, divisibilis sit secundum esse intentionale tanta diversitate, quanta materia secundum esse naturale⁴.

2. Les modalités de l'espèce intentionnelle

Connaître, avons-nous dit, c'est avoir la forme de l'autre, non pas sa forme naturelle, mais sa forme intentionnelle. Cette forme inten-

1. *Ibid.*, n.6.

2. *Ibid.*, q.55, a.3, n.12.

3. *Ibid.*, n.13.

4. *Ibid.*

tionnelle a reçu le nom d'*espèce*. En passant en revue les divers types de connaissance, nous découvrirons les diverses sortes d'espèces intentionnelles.

1) *Objectivité et subjectivité eu égard à la connaissance*.— Nous avons vu que toute connaissance est objective ou n'est pas. Toutefois, il n'est peut-être pas inutile de noter qu'une connaissance peut être moins objective qu'une autre. Mais la connaissance la moins objective ne sera jamais subjective en tant qu'elle est connaissance. Elle sera dite subjective seulement en ce sens qu'elle est sous la dépendance de la subjectivité.

Mais le mot *subjectivité* peut s'entendre en deux sens. Selon le *premier* sens, subjectivité s'oppose à objectivité, comme puissance s'oppose à acte. Et ainsi toute faculté de connaissance créée est subjective par rapport à l'objet, car le connaissant, pour connaître de fait, doit être l'autre en acte. Considérés sous cet aspect de la composition de puissance et d'acte, tous les connaissants créés disent, proportionnellement, une certaine subjectivité: chez eux tous, on trouve proportionnellement, une certaine opposition entre l'essence et l'existence, l'essence et la faculté, la faculté et son acte, le sujet et l'objet. Mais, précisément, dans la proportion où l'on trouve chez eux cette opposition de sujet à objet, on trouve aussi défaut dans la raison même de connaissance. Dieu seul est le connaissant parfait, le connaissant en acte pur, parce que, en lui, l'essence, l'existence, l'intelligence, l'acte d'intellection et l'objet intelligé s'identifient parfaitement.

Entendue en son *second* sens, la subjectivité désigne corporéité sensible. La corporéité, envisagée comme telle, implique des parties purement et simplement en dehors des parties, des parties extérieures les unes aux autres; elle implique extension et extranéité; elle dit immersion totale dans la matière; elle est, en elle-même, l'acte le plus éloigné du connaître et l'acte le plus pauvre comme objet. En ce sens, l'objet corporel est moins connaissable que l'objet qui ne l'est pas; il est moins objet; il est enseveli en une certaine subjectivité.

Il y a plus. Il se peut que non seulement la chose à connaître soit ensevelie dans cette subjectivité corporelle, mais aussi que la puissance qui l'atteint dépende elle-même d'un instrument corporel, d'un organe. C'est le cas des sens. A cause de cela, la connaissance sensible est radicalement différente de la connaissance intellectuelle. La première porte sur le singulier, la seconde sur l'universel.

Sciendum est igitur . . . quod sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicujus organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta:

universale autem est per abstractionem ab hujusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalialia, et horum sunt scientiae¹.

2) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance des sens externes.*— L'espèce intentionnelle est soit impresse soit expresse. L'espèce impresse est une similitude formelle de l'objet, mais qui représente ce dernier en acte premier et au principe de la connaissance. Elle diffère de l'espèce expresse qui, elle aussi, est une similitude formelle, mais représentant l'objet en acte second, et par mode de terme.

Nous parlons évidemment ici de l'espèce sensible selon ce qu'elle a de formel, et de son information intentionnelle. En effet, le mode d'information entitative de l'espèce est accidentel à la connaissance; son mode d'information intentionnelle seul est essentiel.

a) Qu'au principe de la sensation les sens doivent recevoir les espèces intentionnelles des choses à sentir, c'est l'affirmation explicite d'Aristote: « Oportet autem universaliter de omni sensu accipere, quod sensus est susceptivus specierum sine materia, ut cera, annuli sine ferro et auro, recipit signum »².

Saint Thomas reprend la même affirmation dans son commentaire³. Après Aristote, il compare le sens, qui reçoit les espèces sans la matière, « à la cire, qui reçoit l'empreinte du sceau, sans recevoir la matière dont le sceau est fait. Peu importe que le sceau soit d'or ou de fer, ce que la cire reçoit quand le sceau s'imprime en elle, c'est la forme seulement, non le sujet de cette forme. Ainsi en est-il dans la sensation; qu'il s'agisse d'un son, d'une couleur ou de tout autre sensible, ce que le sens reçoit, c'est la forme ou l'espèce du sensible, non sa matière »⁴.

1. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.12 (ed. PIROTTA), n.377. A ce sujet, M. Charles De Koninck écrit: « Alors que l'intelligence est une faculté séparée qui atteint les choses sans leurs conditions matérielles, le sens reste, à tous les niveaux, lié à ces conditions de la matière. Et cela est le plus manifeste dans les sens externes. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, diffusés sur les choses dans leur concrétion matérielle, et, par conséquent, dans ce qu'elles ont d'obscur en soi. Sous ce rapport, ils participent aux conditions mêmes de l'objet dans ce qu'il comporte d'irréductiblement entitatif: la sensation est liée à un organe corporel. On le voit le mieux dans le toucher. L'organe de la température a lui-même température; il a lui-même dureté et mollesse; il est étendu et il est mesuré par le temps; il a sa masse à lui; il se répand sur l'objet étendu; il cède à l'objet dur, et il en épouse la figure; il s'imprime dans l'objet mou qui l'enveloppe, etc. Bien que les premiers philosophes se soient trompés dans leur explication de la connaissance par une similitude entitative qui serait requise de la part du connaissant, ils ont néanmoins énoncé un principe qui se vérifie du sens. Mais il s'y vérifie dans la mesure où le sens s'éloigne de la pure objectivité. La connaissance sensible est imparfaite parce qu'elle demande cette immixtion de l'organe à la chose matérielle. Le sens sera moins parfaitement l'autre dans la mesure où il demande au préalable une assimilation entitative dans laquelle le sens même est passif. Le toucher ne peut sentir une température sans que l'organe ne prenne lui-même cette température. Cette passibilité où nous sommes, pour ainsi dire, assimilés par une autre chose, est, comme telle, à l'extrême opposé de la connaissance: celle-ci est, en effet, une opération vitale: *motus ab intrinseco*. L'immixtion aux choses dans leurs conditions matérielles reste purement instrumentale ». — *Notes sur la méthodologie scientifique*, première partie, prooemium, pp.18-19.

2. *De Anima*, II, cap.12, 424a20.

3. *In II de Anima*, lect.24, n.551.

4. STANISLAS CANTIN, *L'âme sensitive d'après le « De Anima » d'Aristote*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1947, Vol. III, n.2, pp.156-157.

En d'autres termes, la forme du sensible n'est pas dans le sens de la même façon qu'elle existe dans le sensible lui-même.

Dans le sensible, la forme existe d'une existence naturelle; dans le sens, elle existe d'une existence intentionnelle. Saint Thomas parle même d'une existence spirituelle. Il arrive souvent à saint Thomas de qualifier de spirituelle la manière d'exister que les choses revêtent dans la connaissance, même sensible. Non pas qu'il veuille, par là, signifier la spiritualité au sens strict, mais pour montrer que la connaissance, de soi, appartient aux natures spirituelles, et que les êtres matériels n'en sont pourvus que dans la mesure où ils participent, d'une certaine façon, à la spiritualité¹.

Les raisons les plus fortes pour douter de la réalité de ces espèces impresses intentionnelles viendraient du fait que le toucher et le goût, par exemple, requièrent pour la sensation un contact, une application locale. A cela, Jean de Saint-Thomas répond lucidement: c'est vrai, il faut à ces sens un contact local pour la sensation, mais cette application immédiate et physique à l'objet ne suffit pas, à elle seule, pour expliquer la sensation; il faut de plus une union vitale et intentionnelle entre le sens et le sensible. Autrement, deux briques qui sont l'une contre l'autre devraient sentir formellement. Donc cette proximité purement entitative et physique n'explique pas à elle seule la sensation du toucher. Mais ce qu'il faut surtout, c'est l'union intentionnelle, par mode de représentation, laquelle est proprement cognitive. A cause du caractère matériel du sens du toucher, il faut à cette puissance un contact physique et immédiat avec la chose pour pouvoir obtenir l'union intentionnelle; mais le pur contact physique ne suffit pas².

Selon Aristote et l'école thomiste, donc, le sentant devient, en acte premier, le sensible, non pas selon l'entité physique de ce dernier, mais selon son espèce, sa représentation. Sans doute cette espèce elle-même, prise matériellement, est-elle une entité physique; mais, prise formellement, selon son rôle propre, elle n'est autre chose que la cognoscibilité de la chose dont elle est la similitude; elle est cette chose-là comme cognoscible. Grâce à elle, le sens pourra devenir, dans l'ordre cognoscitif, le sensible lui-même, qui, dans la nature, existe physiquement. Grâce à elle, le sens pourra avoir la forme du sensible en tant que forme du sensible.

b) Mais il n'y a pas production d'espèce expresse au terme de la sensation externe. Le fondement de cette proposition gît dans le fait que la connaissance des sens externes est expérimentale. Or, une connaissance expérimentale est une connaissance qui se résout dans la chose connue elle-même, c'est-à-dire dans la chose revêtue de l'existence physique et entitative. « *Requiritur ergo ad rationem intuitivi . . . ut res aliqua attingatur sub ipsa praesentia, ut scilicet ab ipsa praesentia afficitur et in ipsa re physice exercetur* »³.

Selon l'école thomiste, toute connaissance humaine naturelle a son point de départ et se réduit, en dernière analyse, dans la connaissance

1. *Ibid.*, p.157; Cf. *In II de Anima*, lect. 24, n.553.

2. Voir J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.191a27-45.

3. *Ibid.*, T.I, p.733b-15.

des sens externes. Les sens externes nous mettent en relation immédiate avec les choses extérieures. S'il en était autrement, si la sensation externe ne se terminait pas à l'objet en soi, dans sa présence physique, mais à la représentation de l'objet, il y aurait lieu de faire une résolution ultérieure et de voir si cette représentation correspond bien à la chose dont elle est la représentation. De plus, comment pourrait-on vérifier par expérience que cette représentation est conforme au réel, si on ne pouvait, en définitive, atteindre le réel en soi, dans sa présence physique ? Comme dit encore Jean de Saint-Thomas: . . . « Certitudo experimentalis non potest sistere in intellectu formante verbum neque in phantasia formante idolum, sed debet resolvi in sensum attingentem rem in se sine imagine »¹.

Aristote soutient l'impossibilité de la sensation externe sans la présence des sensibles². . . . « Sensus secundum actum, sunt singularium quae sunt extra animam . . . Sentire non potest aliquis cum vult; quia sensibilia non habet in se, sed oportet quod adsint ei extra »³.

Notons encore que la sensation, comme la connaissance intellectuelle, est une opération immanente. Or, l'opération immanente ne demande pas à être définie par le terme qu'elle produit, même s'il lui arrive d'en produire. La nécessité pour le sens externe de produire une espèce expresse devrait donc venir soit du fait que le sensible n'est pas immédiatement présent au sens, soit du fait que le sensible n'est pas proportionné au sens. Or, nous avons vu que la chose perçue par le sens externe doit être physiquement présente; et, de plus, nous savons que les sensibles externes sont parfaitement proportionnés aux sens.

D'après ce qui précède, il est possible de se rendre un compte exact du double rôle exercé par l'objet sensible dans la sensation externe: l'objet est à la fois principe et terme de cette sensation; il en est principe en tant qu'il donne au sens une première détermination. Mais il donne au sens cette première détermination par l'intermédiaire d'une espèce intentionnelle, puisque, encore une fois, la seule présence entitative ne suffit pas et que le sensible doit, d'une certaine façon, pénétrer dans le sens pour que la sensation ait lieu. Si nous considérons maintenant l'objet sensible comme terme de la sensation externe, ou, en d'autres termes, si nous considérons l'objet senti, c'est la chose qui existe extérieurement d'une existence physique; et cela ne se trouve en nul autre cas de connaissance créée naturelle. Même si l'espèce impressée du sensible externe peut être causée par un agent autre que le sensible externe lui-même, la sensation externe ne peut avoir lieu en acte second que si l'objet senti est physiquement présent. En d'autres mots, le terme de la sensation externe n'est pas un terme-similitude, mais un terme-objet⁴.

c) On pourrait objecter: si ce que nous venons de dire est vrai, une difficulté considérable semble surgir contre l'argument général de notre

1. *Ibid.*, T.III, p.195b10-15.

2. *De Anima*, II, cap.5, 417b20.

3. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect. 12, n.375.

4. Cf. STANISLAS CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, Éditions de l'Université Laval, Québec 1948, pp.73-76.

thèse. En effet, si la connaissance des sens externes ne se termine pas par une espèce expresse ou à la représentation de la chose sentie, mais à la chose sentie elle-même dans sa présence physique, il semble bien que la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel, que nous avons revendiquée pour toute connaissance, tombe, au moins dans la sensation externe. Et alors, il faudrait conclure ou bien que la définition de la connaissance donnée par saint Thomas: « cognoscere est habere formam rei alterius in quantum alterius », n'est pas bonne, ou bien que la sensation externe n'est pas proprement connaissance.

Pour voir le défaut de cette objection, il faut distinguer. Tout d'abord, autre chose est de dire que la connaissance des sens externes se termine à l'objet même, dans sa présence physique et entitative (et non à une espèce expresse dont l'entité propre est un accident mais qui, formellement, est la sensibilité de la chose), et autre chose de dire que dans la sensation externe le sens devient entitativement la chose sentie. Car l'être sensible n'est pas sa sensibilité, de même que les essences créées ne sont pas leur intelligibilité. Il y a entre la chose corporelle et sa sensibilité la même distinction qu'entre l'être et sa propriété transcendente. La chose sensible externe envoie au sens sa similitude intentionnelle, et ainsi le sens devient en acte premier, dans l'ordre intentionnel, la chose sensible. Fort de cette actuation par l'espèce du sensible, le sens réagit vitalement, et le terme de cette réaction n'est pas une similitude accidentelle exprimée par le sens, mais la sensibilité même de la chose, telle qu'elle se trouve dans la chose externe, concrètement enveloppée dans les conditions subjectives et matérielles de cette dernière. C'est en ce sens que nous avons fait remarquer que la connaissance des sens externes est moins purement objective que, par exemple, la connaissance intellectuelle humaine. Notons-le bien, cependant: sans cette fécondation préalable du sens par la sensibilité de la chose, contenue dans l'espèce impressée, le sens n'aurait pas pu devenir en acte second cette sensibilité, ou sentir formellement.

L'intelligence humaine reste une faculté séparée, qui atteint les choses sans leurs conditions matérielles individuantes, alors que le sens externe, lui, est, à tous les niveaux, lié aux conditions de la matière physique dans son entité épaisse. Il est diffusé sur les choses dans leurs conditions matérielles et leur concrétion physique. A cause de cela, la connaissance des sens, et particulièrement la connaissance des sens externes, tout en étant connaissance au sens propre, est moins parfaitement connaissance que la connaissance intellectuelle. Mais ce qu'elle perd en objectivité pure, elle le gagne en *experimentalité* et en *experimentalité* tout à fait propre aux connaissant composés de corps et d'âme, et qui reste pour eux d'une importance radicale, tout en étant, absolument parlant, une imperfection dans la ligne même de la connaissance. Connaître, c'est un mode d'être; et de même que l'être est prédié de ses inférieurs d'une façon analogique, quoique intrinsèque, ainsi la connaissance se réalise-t-elle analogiquement chez Dieu, les anges, les hommes; de même, la connaissance humaine se dit analogiquement selon que nous

parlons de la connaissance humaine intellectuelle, sensible interne et sensible externe. Celui qui exerce un acte de sensation externe devient l'autre en tant qu'autre; il devient l'autre sans que l'autre cesse d'être ce qu'il est et sans que le sentant perde son entité, bien que, comme nous l'avons dit, ce devenir l'autre-objet, implique, pour le sentant, un *certain* devenir l'autre-sujet. Mais, encore une fois, cette immixtion aux choses dans leurs conditions matérielles et subjectives n'est qu'instrumentale dans la connaissance des sens.

Deuxièmement, il faut bien se garder de croire que la distinction entre l'entitatif et l'intentionnel est liée à la production d'une similitude expresse. S'il faut une espèce-similitude impressée au principe de la sensation externe, c'est que le sens, tout d'abord, est passif, et que la connaissance ne peut avoir lieu sans que le connu soit dans le connaissant. Or, l'objet chaud, par exemple, ne peut venir dans le toucher selon sa totalité physique et entitative. Il y vient selon sa chaleur, c'est-à-dire selon la similitude de sa chaleur. S'il suffisait pour sentir la chaleur d'un objet d'acquérir la chaleur physique de cet objet, il faudrait dire que le morceau de fer rougi au feu *sent*, formellement, la chaleur du feu. Mais, d'autre part, comme nous l'avons déjà dit, parce que l'organe du toucher a lui-même chaleur, il s'ensuit que l'espèce chaleur, transmise au sens du toucher par l'objet chaud, sera reçue dans le toucher selon une objectivité moins grande et moins pure que si l'organe du toucher n'avait pas lui-même chaleur, ou, mieux, si le toucher n'avait pas d'organe.

... Il importe de noter que, de soi, le terme de la connaissance ne demande pas à être à l'intérieur de la puissance cognitive. C'est par rapport à une certaine connaissance que cela est nécessaire. Ainsi, dans l'intellection humaine, dont l'objet est tiré du sensible. A cause de sa matérialité, l'objet, tel qu'il existe en lui-même, n'a pas les qualités voulues pour terminer l'acte d'intellection. Il faut que cet objet soit spiritualisé. Il faut qu'en raison même de terme connu il soit proportionné à l'intelligence. De là la nécessité d'une espèce expresse. Il n'en va pas ainsi pour la connaissance des sens externes: parce que sensible et expérimentale, elle n'exige pas une telle immatérialisation¹.

3) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance des sens internes.*

a) Saint Thomas prouve ainsi la nécessité du *sens commun*, en même temps qu'il en décrit la fonction.

Le sens propre apprécie son objet sensible, en le discernant des autres qualités qui peuvent tomber sous le même sens: par exemple en discernant le blanc du noir ou du vert. Mais discerner le blanc du doux, ni la vue ni le goût ne le peuvent: car pour discerner une chose d'une autre, il faut les connaître toutes les deux. C'est donc au sens commun qu'il appartient de faire un tel discernement: à lui sont rapportées comme à un terme commun toutes les connaissances des sens propres, et c'est par lui encore que sont perçues les modifications intentionnelles des sens: par exemple, quand quelqu'un voit qu'il voit. Cela ne peut être le fait du sens propre qui ne connaît que la qualité sensible par laquelle il est modifié. C'est par cette modification que s'accomplit la vision, et à celle-ci suit une autre dans le sens commun qui perçoit la vision elle-même².

1. S. CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, p.76.

2. *Ia*, q.78, a.4, ad 2; trad. WÉBERT, O.P.

La connaissance des sens internes est, comme celle des sens externes, un certain devenir l'autre comme autre. A cause de cela, et aussi parce que les sens internes sont, eux aussi, au premier stage de la connaissance, passifs, il leur faut d'abord être impressionnés par des espèces intentionnelles. Le Docteur Angélique nous enseigne que le sens commun reçoit ses espèces impresses de la sensation externe qui est son objet immédiat: « . . . Oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum . . . »¹.

Ne nous étonnons pas si le sens commun, qui est une seule et même puissance matérielle, a pour fonction de discerner les différentes sensations externes et de juger de tous les sensibles, et qu'il remplisse cette fonction par le moyen de plusieurs espèces impresses. Car les différentes espèces impresses qu'il reçoit des sens externes sont autant d'espèces inadéquates, qui représentent l'objet en tant que connu par chaque sens. Comme dit Jean de Saint-Thomas:

Non repugnat autem potentiam cognoscere plura simul inadaequata, quia sic sunt plura ut unum, non plura adaequata, quae sunt plura ut plura. Sicut visus simul informatur specie viridis et albi, ut conveniunt in uno subjecto vel medio, sic sensus communis informatur specie coloris et soni, ut conveniunt in ratione sensibilis pertinentque ad idem subjectum cognoscens. Et eadem ratione cognoscit differentiam istorum sensibilium, non quia sibi repraesentatur ratio convenientiae et differentiae, vel quia actu collativo vel comparativo cognoscat et discurrat, sed per simplicem inspectionem et cognitionem distinctam unius et alterius differentias ipsas et convenientias cognoscit. Nec ad hoc amplius requiritur, quam quod ipsa potentia habeat amplitudinem complectendi illa omnia objecta, sic enim unumquodque potest discernere ab alio intra illam latitudinem, sicut visus discernit omnes colores et auditus omnes sonos, quia sunt objecta proprii sensus . . . Eodem modo sensus communis discernit omnia sensibilia non per comparisonem et collationem inter se, sed quia distincte omnia illa cognoscit, sicut visus omnes colores, inter quos discernit².

Y a-t-il au terme de la sensation du sens commun production d'une espèce expresse? Il faut répondre négativement. Et la raison en est simple: l'objet de la sensation du sens commun lui est physiquement présent; ce sont tout d'abord les sensations des sens externes elles-mêmes, puis les sensibles externes en leur présence. De plus, cet objet est parfaitement proportionné au sens commun.

b) Quant à l'existence de l'*imagination* et à son rôle, voici comment saint Thomas les prouve.

Il faut remarquer que la vie d'un animal parfait requiert non seulement qu'il connaisse la réalité quand elle est présente au sens, mais encore quand elle est absente. Autrement, du fait que le mouvement et l'action de l'animal suivent la connaissance, celui-ci ne se mettrait jamais en mouvement pour chercher quelque chose qui n'est pas là. Or c'est le contraire qu'on observe, surtout chez les animaux parfaits qui se meuvent dans l'espace: ils se dirigent en effet vers un objet absent dont ils ont connaissance. L'animal doit donc, en son âme sensitive, non seulement recevoir les ressemblances des qualités sensibles au

1. *Ibid.*

2. *Curs. phil.*, T.III, p.247a47-b34.

moment où il est actuellement modifié par elles, mais encore les retenir et les conserver. Dans les êtres corporels, recevoir et conserver se réfèrent à des principes divers: les corps humides reçoivent bien et conservent mal; c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensible étant l'acte d'un organe corporel, il doit y avoir une faculté pour recevoir les ressemblances des qualités sensibles, et une autre pour les conserver... L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens¹.

L'imagination reçoit directement ses espèces impresses du sens commun pour les conserver. N'allons pas conclure toutefois que son rôle est identique à celui du sens commun. En effet, elle se sert des espèces du sens commun mais selon un mode plus immatériel que ce dernier; car elle fait abstraction de la présence des choses. Notons de plus que l'imagination ne fait pas que conserver les espèces; elle est véritablement et proprement une puissance qui connaît. Si l'animal recherche une foule de choses qui ne lui sont pas présentes, il jouit nécessairement d'une faculté qui connaît véritablement les objets absents, grâce à des espèces expresses qu'elle produit et au moyen desquelles elle se représente les objets en leur absence². Il est aussi reconnu que l'imagination, surtout chez l'homme, forme de nouvelles images au moyen de celles déjà existantes; ainsi, c'est par l'imagination que je me représente une montagne d'or. Toutes ces espèces intentionnelles expresses sont à inscrire au compte de l'imagination.

c) Au sujet de l'*estimative*, le Docteur Angélique écrit ce qui suit:

Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il ne serait besoin que de la connaissance des qualités que perçoit le sens et qui lui plaisent ou lui répugnent. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non au sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Exemple: la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau recueille de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des « représentations » de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons... Noter que relativement aux qualités sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux. Ils sont modifiés de la même manière par les objets sensibles extérieurs. Mais quant à ces représentations spéciales, il y a une différence. Les animaux ne les perçoivent que par un instinct naturel; l'homme les saisit par une sorte d'inférence. Aussi la faculté appelée chez les animaux « estimative » naturelle, est appelée chez l'homme « cogitative », ou faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence. On la nomme encore « raison particulière »... Elle opère en effet des synthèses de représentations individuelles, comme la raison proprement dite fait des synthèses de représentations universelles³.

Nous sommes donc ici en présence d'une faculté qui perçoit des choses non senties par les sens externes, et qui, par conséquent, a un

1. *Ia*, q.78, a.4, c.

2. Cf. S. CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, pp.86 et 79.

3. *Ia*, q.78, a.4, c.

mode de connaissance plus élevé que celui des sens internes déjà mentionnés. Il s'ensuit que les espèces intentionnelles impresses de l'estimative sont d'un ordre plus élevé que celles des sens externes, du sens commun et de l'imagination. Elles sont moins matérielles et moins imparfaites que celles qui représentent les choses senties.

Il y a donc lieu de se demander quel est l'agent qui les produit. Si nous répondons que ces espèces non senties sont émises par les objets sensibles, et transmises à l'estimative par le moyen des sens externes, nous faisons face à la difficulté suivante: comment se fait-il que ces mêmes espèces non senties ne sont pas toutes perçues par n'importe quel être connaissant? Par exemple, cette inimitié envers son espèce que la brebis voit dans le loup, les autres animaux ne la perçoivent pas. On ne peut donc pas admettre que ces espèces intentionnelles sont produites immédiatement par les objets extérieurs. Elles doivent l'être par l'animal qui perçoit ces formalités.

Les sens externes sont naturellement ordonnés à mouvoir les sens internes; ils le font à titre d'instruments d'une cause principale qui n'est autre que l'âme de l'animal. Il arrive alors ce qui se produit dans toute causalité instrumentale: l'effet produit comporte une perfection que l'instrument seul ne possède pas, mais à laquelle il coopère, grâce à la motion qu'il reçoit de la cause principale. Dès lors, on s'explique que les espèces des sens externes donnent naissance à des espèces plus parfaites qu'elles-mêmes¹.

d) Pour conserver les représentations qui ne sont pas perçues par les sens externes, écrit encore l'Aquinat, il y a la *mémoire* (sensitive), qui en est comme le trésor. Un indice de cela: les animaux commencent à avoir des souvenirs à partir d'une connaissance de ce genre, par exemple: que ceci leur est nuisible ou leur convient. La qualification de passé que considère la mémoire doit être comptée parmi ces représentations ou ces choses non senties. La cogitative et la mémoire ont une telle excellence dans l'homme, ajoute-t-il, non pas à cause de l'âme sensitive, mais à cause de leur affinité, de leur proximité à la raison universelle, qui exerce sur elles une sorte d'influence. Ce ne sont pas des puissances différentes de celles des animaux; ce sont les mêmes, mais plus parfaites².

La mémoire sensitive est bel et bien une faculté distincte de l'estimative. En effet, elle considère son objet en tant que passé, faisant abstraction de la présence de la chose connue et de l'immutation provenant de l'objet extérieur. Alors que le mouvement de la mémoire va de l'âme aux *res insensatas* non présentes, celui de l'estimative va, au contraire, des choses à l'âme. Notons de plus que la mémoire est une faculté qui non seulement conserve les espèces, mais qui, encore, connaît. Nous avons bien, en effet, l'expérience de connaître le passé en tant que passé.

Les espèces intentionnelles impresses sont produites dans la mémoire grâce à l'estimative, conséquemment à la connaissance des sens externes et à celle du sens commun et de l'imagination. Et la mémoire elle-même

1. S. CANTIN, *op. cit.*, p.90.

2. *Ia*, q.78, a.4, c., ad 5.

produit une espèce expresse dans laquelle elle contemple les choses non senties comme passées.

On pourrait objecter que si la mémoire est une faculté qui connaît vraiment, elle devrait toujours connaître en acte, puisque précisément elle conserve les espèces. Mais à cela on répond que c'est ici, entre autres, le lieu de distinguer entre les espèces intentionnelles qui inhérent entitativement seulement, et celles qui informent en représentant¹.

4) *L'espèce intentionnelle dans l'intellection humaine.*— Tout ce qui sera dit ici regarde avant tout la connaissance intellectuelle humaine dans l'état d'union de l'âme et du corps. Nous parlerons plus tard de la connaissance que l'âme a d'elle-même dans l'état de séparation. Nous mettons aussi de côté, pour le moment, la vision béatifique.

Notre intelligence est passive à l'égard de son objet. Pour elle, intelliger consiste à passer de la puissance à l'acte, sous l'action de l'objet intelligible. Son objet adéquat embrasse tout l'être. Mais, précisément, le fait qu'elle est en puissance à l'égard de toutes choses prouve qu'elle n'est aucune de ces choses d'une manière déterminée et actuelle.

Comment, alors, devient-elle en acte les choses qu'elle peut connaître? Par les espèces intentionnelles des objets. A son origine, elle est comme une tablette sur laquelle rien n'est écrit, dit Aristote. Elle s'actuera graduellement. De plus, dans son état d'union au corps, son objet proportionné, c'est la quiddité des choses matérielles extraites des conditions individuantes. C'est dire que les natures qu'elle connaîtra lui seront d'abord présentées par les sens. Le contenu des sens, cependant, n'est intelligible qu'en puissance. Pour devenir intelligible en acte, il faudra qu'il soit immatérialisé, spiritualisé. Ce sera le rôle de l'intellect agent. L'intelligence ne peut être informée que par une espèce immatérielle. C'est l'intellect agent qui produira, avec le secours instrumental du phantasme, les espèces intelligibles impresses. Forte de cette détermination intentionnelle, l'intelligence réagira vitalement; elle s'exprimera en une image à elle l'objet dont elle a été actée et elle le contempera en se le disant. C'est la connaissance intellectuelle en acte second. Cette représentation que se fait l'intelligence de l'objet qu'elle contemple a reçu le nom d'espèce expresse intellectuelle, de verbe mental, de concept. Dans toute intellection créée, sauf dans la vision béatifique, et donc dans toute intellection humaine, il y a nécessité de produire un concept, et cela non en raison de l'intellection elle-même, mais en raison de l'objet. L'intelligence connaît indifféremment les choses absentes ou présentes. De plus, l'objet qu'elle atteint directement, elle le connaît comme séparé des conditions matérielles. Or, rien n'existe ainsi dans la nature; tout y est à l'état concret. D'où la nécessité, pour l'intelligence, de s'en faire une représentation conforme à la modalité que ces choses revêtent quand elles sont connues. La similitude qu'est l'espèce impressée ne suffit pas ici; car elle ne présente l'objet qu'au principe de la connais-

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.265b26ss.

sance; elle rend l'objet connaissable pour l'intelligence, mais seule l'espèce exprime le représente comme connu.

Au sujet des espèces intentionnelles dans notre intelligence, citons ce lumineux passage de saint Thomas:

... Considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem: quia *quale est unumquodque, talia operatur*. Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat¹.

5) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance que l'âme humaine a d'elle-même, une fois séparée du corps.*— Aristote et saint Thomas soutiennent que dans son état d'union au corps, l'âme intellectuelle se connaît comme elle connaît les autres choses, c'est-à-dire par moyen d'espèces-similitudes intelligibles abstraites des phantasmes, grâce à l'opération de l'intellect agent.

Sed quia connaturale est intellectui nostro, secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est; consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium, et eis mediantibus intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster².

Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectae, per eandem speciem intelligitur, sicut per formam suam³.

Mais gardons-nous d'entendre ce qui précède dans le sens que l'âme humaine se connaîtrait ici-bas par une espèce abstraite des sens, de telle sorte que cette espèce serait la similitude de l'âme elle-même. Voici comment Aristote et saint Thomas entendent la chose. De sa nature, l'intelligence est pure puissance dans l'ordre des choses intelligibles.

1. *Contra Gent.*, I, cap. 53.

2. *Ia*, q. 87, a. 1, c.

3. *Ibid.*, ad 3.

Mais elle ne peut connaître qu'à la condition de devenir en acte. Si donc elle n'est pas en acte par elle-même, mais par une espèce abstraite des phantasmes, il lui faudra d'abord connaître quelque chose d'autre avant de pouvoir se connaître elle-même. En d'autres termes, une fois actualisée par une espèce intelligible, elle devient intelligible pour elle-même. Elle peut, dès lors, connaître d'abord son acte, puis sa propre nature d'où émane cet acte, et finalement l'âme elle-même dont l'intelligence est une faculté.

Mais il n'en est pas ainsi de l'âme humaine séparée du corps. Elle se connaît par sa propre substance ou son essence. En d'autres termes, la substance même de l'âme joue auprès de la faculté intellectuelle le rôle d'espèce intelligible impressée. Quand nous pénétrons dans le domaine de la connaissance que l'âme séparée a d'elle-même, que l'ange a de lui-même, et que Dieu a aussi bien de lui-même que des créatures, nous touchons à un ordre d'espèces intentionnelles un peu différentes. Dans chacun de ces trois genres de connaissance, du moins lorsque nous parlons d'espèces impressées, nous n'avons plus affaire à des espèces-similitudes; ici, ce qui joue le rôle de forme intentionnelle, de forme déterminant la faculté, c'est une espèce-essence. Comme saint Thomas le note: «... Oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam »¹.

La substance de l'âme humaine réalise les cinq conditions requises à l'espèce-substance. Elle est intelligible en acte parce que spirituelle en acte. Elle est intimement présente et unie à son intelligence. Elle lui est présente et unie non seulement d'une présence et union physique, mais aussi d'une présence et union objective et intentionnelle. Enfin, elle exerce une certaine causalité effective dans l'acte de connaissance par lequel elle se connaît, tout en n'étant pas subordonnée entitativement à son intelligence qui est son accident. Nous aurons bientôt, en parlant de la connaissance de l'ange, l'occasion d'expliquer plus longuement chacune de ces conditions de l'espèce intentionnelle qui est substance.

Notre intelligence émane de notre âme à la fois comme d'une racine et d'un principe d'intellection, et comme d'un objet intelligible qui la détermine. Il est vrai que cette intelligibilité de la substance de l'âme ne se manifeste pas en acte, selon sa pure spiritualité, ni par soi, directement et immédiatement, à notre intelligence, dans l'état d'union au corps; et cela, parce que, dans l'état d'union au corps, la connaissance de notre âme débute par les sens; car notre intelligence, dans l'état d'union est tournée vers les sensibles. L'union objective entre l'âme humaine et son intelligence existe en acte dès ici-bas; mais la manifestation à l'intelligence de l'intelligibilité de l'âme, dans sa spiritualité et immatériale pure, ne se trouve qu'en puissance, à cause de la conversion naturelle de l'intelligence unie au corps vers les choses sensibles².

1. *De Ver.*, q.8, a.7, ad 2.

2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. théol.* (éd. VIVÈS), T.IV, disp.21, a.2, n.13.

Notons cependant que l'espèce qui servira de terme dans la connaissance que l'âme humaine séparée a d'elle-même sera une espèce-similitude, dont l'entité est un accident. Et la raison en est que dans toute substance créée, l'*intelliger* et l'*être* ne sont pas identiques. « . . . Non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse »¹.

En d'autres termes, parce que l'*intelliger* et le *dire* chez l'âme humaine, comme chez l'ange, n'est pas identique à la substance, le fruit ou le terme exprimé de cette diction sera quelque chose de distinct de la substance de l'âme; ce sera une espèce-similitude, ou une espèce-accident².

6) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance de l'ange.*— Quand l'ange connaît naturellement d'autres êtres que lui-même, il le fait par moyen d'espèces-similitudes impresses qui lui sont infuses. Et au terme de cette connaissance, l'intelligence angélique s'exprime une autre espèce-similitude. Il en est de même, d'ailleurs, quand l'ange se connaît lui-même. Son espèce expresse est une espèce-similitude pour une raison identique à celle que nous avons donnée en parlant de l'espèce-terme dans la connaissance que l'âme humaine séparée a d'elle-même.

Mais, s'agit-il de l'espèce qui est au principe de la connaissance que l'ange a de lui-même, saint Thomas affirme que cette espèce n'est autre que la substance même ou l'essence de l'ange. Nous avons ici non une espèce impressée similitude, dont l'entité est un accident; mais une espèce-substance. Le Docteur Angélique affirme que la substance même de l'ange joue le rôle d'espèce intelligible dans la connaissance qu'il a de lui-même.

Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsum intelligat³.

. . . Unicuique angelo impressa est ratio suae speciei, secundum esse naturale et intelligibile simul, ita scilicet quod in natura suae speciei subsisteret, et per eam se intelligeret . . .⁴

Intellectus vero angeli, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam⁵.

Le fondement de cette assertion est ainsi exposé par le Docteur Angélique. D'abord, dit-il, il faut que l'objet intelligible en acte soit uni à l'être intelligent; car l'intellection est une opération immanente, et dans l'opération immanente, l'objet doit être uni à l'agent, contrairement à ce qui a lieu dans l'opération transitive. Deuxièmement, l'objet intelligible en acte et uni à la puissance joue à l'égard de l'intellection le rôle de principe formel. Ainsi, l'espèce de la chose vue est le principe formel

1. *Contra Gent.*, IV, cap.11.

2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.17.

3. *Ia*, q.56, a.1, c.

4. *Ia*, q.56, a.2, c.

5. *De Ver.*, q.8, a.6, c. Cf. aussi *Contra Gent.*, II, cap.98.

de la vision dans l'œil. Or, troisièmement, l'espèce de l'objet est tantôt en puissance seulement dans la faculté, et alors cette faculté est connaissante en puissance seulement. Mais il se peut aussi que la faculté ait toujours en acte cette espèce, et, dans ce cas, elle connaît par cette espèce, et cela sans réception préalable. Être mû par l'objet, en ce sens que l'objet cause dans le connaissant l'espèce de lui-même, n'est pas de la raison du connaissant en tant que connaissant, mais en tant qu'il est connaissant en puissance. Et donc, quatrièmement, il est accidentel que l'espèce intelligible inhère en l'être intelligent. Il se peut très bien que cette espèce soit subsistante par soi. Et elle n'en est pas moins principe de l'opération immanente. Ainsi la forme chaleur, qui est en fait une forme accidentelle, inhérente, ne réchaufferait pas moins ou ne serait pas moins principe de caléfaction si elle était une forme subsistante.

Tel est le cas de l'ange. Son essence ou sa substance est une forme immatérielle, intelligible en acte, subsistante par soi. Bien qu'elle ne soit pas une forme inhérente à l'intelligence angélique, elle lui est néanmoins toujours unie en acte, et donc elle est principe de la connaissance selon laquelle l'ange se connaît.

Pour mieux comprendre l'argument précédent, voyons quelles sont les conditions de l'espèce que nous avons appelée espèce-substance. Si la substance angélique réalise ces conditions et si elle peut être espèce intelligible dans la connaissance que l'ange a de lui-même, il est inutile d'en appeler à une espèce-similitude, dont l'entité est un accident. L'espèce-similitude ou vicaire, en effet, est un substitut de l'objet. Mais si l'objet peut s'unir par lui-même à la faculté, et cela de la façon requise pour la connaissance, il est vain d'en appeler à un substitut.

Première condition.— Pour qu'une essence puisse être elle-même espèce intelligible, il faut d'abord qu'elle soit intelligible en acte par elle-même, et non par quelque chose de surajouté. Et ce qui la rend telle, c'est sa spiritualité, son immatérialité. Si elle est intelligible en acte, elle peut par elle-même déterminer l'intelligence.

Deuxième condition.— De plus, cette essence devra être proportionnée à l'intelligence dont elle sera forme intentionnelle et principe spécificateur. Pour cela elle doit être spirituelle en acte, et non en puissance seulement.

Troisième condition.— L'essence qui jouera le rôle d'espèce intelligible devra être intimement présente et unie à l'intelligence. Comment, en effet, déterminer par elle-même l'intelligence si elle en est distante et séparée ?¹

Quatrième condition.— L'essence qui jouera le rôle d'espèce intelligible, devra être intimement présente et unie à l'intelligence non seulement d'une présence et union subjective ou entitative, mais, formellement, d'une présence et union intentionnelle ou objective. Ainsi, par exemple, notre âme, dans l'état d'union au corps, est le sujet d'inhérence de notre

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.7.

intelligence; et pourtant, il est admis communément qu'elle ne peut, directement, immédiatement et par elle-même, déterminer intentionnellement notre intelligence en cette vie¹.

Cinquième condition.— Pour qu'une essence joue le rôle d'espèce intentionnelle, il faut qu'elle exerce une certaine causalité effective, soit immédiate, soit radicale, sur l'acte d'intellection par lequel elle est intelligée. De plus, si elle est substance et que la faculté connaissante est son accident, il faudra qu'elle se subordonne la faculté-accident dans l'ordre entitatif, contrairement à ce qui a lieu pour les espèces-similitudes qui, entitativement, sont des accidents, et donc subordonnées à la faculté qui est leur sujet immédiat. Il faudra, d'autre part, qu'elle se subordonne la faculté dans l'ordre intelligible, puisque l'objet, de soi, est l'acte de la puissance².

Or, un bref examen va nous montrer que la substance de l'ange revêt toutes les conditions qui lui permettent de jouer elle-même le rôle d'espèce intentionnelle auprès de sa faculté.

Premièrement, elle est intelligible en acte, étant spirituelle. L'espèce-similitude, en effet, n'a d'autre but que de rendre intelligible en acte la chose qui n'est intelligible qu'en puissance, et d'actuer à son endroit la faculté. On voit donc que l'essence de l'ange, qui est intelligible en acte, peut elle-même jouer le rôle d'espèce intelligible auprès de son intellect.

Deuxièmement, l'essence de l'ange est proportionnée à son intelligence qui est acte, et spirituelle. A cause de cela, la substance de l'ange pourra être le principe spécifique propre de son intellect.

Troisièmement, la substance de l'ange est intimement présente et unie à son intelligence. Elle est, en effet, la racine immédiate d'où émane son intellect qui inhère en elle. Les espèces-similitudes, elles, inhèrent en l'intelligence sans toutefois émaner d'elle. On voit que la connexion, l'union de ces dernières avec l'intelligence est moins intime, moins immédiate que celle qui a lieu entre la substance immatérielle d'un ange et son intelligence. A ce point de vue, donc, rien n'empêche la substance d'un ange de jouer auprès de son intellect, dans la connaissance que l'ange a de lui-même, le rôle d'espèce intentionnelle³.

Quatrièmement, la substance d'un ange est présente et unie à son intellect non seulement d'une façon subjective et entitative en tant qu'elle est son sujet d'inhérence et qu'elle le sustente; mais encore, elle lui est unie d'une manière objective et intentionnelle, parce qu'elle le détermine dans la ligne de l'intelligibilité. Saint Thomas écrit à ce sujet:

... *Essentia angeli, quamvis non possit comparari ad intellectum ejus ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum ut actus ad potentiam in intelligendo*⁴.

... *Essentia enim angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia*⁵.

1. *Ibid.*, n.8.

2. *Ibid.*, n.15.

3. *Ibid.*, n.7.

4. *De Ver.*, q.8, a.6, ad 2.

5. *Ibid.*, ad 6.

Jean de Saint-Thomas commente ces passages en ces termes :

Itaque substantia spiritualis non solum subjective, sed objective se habet ad intellectum, et in quantum subjective, sic sustentat, et recipit intellectum entitativo, quia intellectus illi inhaeret; in quantum vero objective, sic comparatur ad intellectum, ut actuans, et determinans illum intelligibiliter, ibique non operatur, ut substantia, sed ut intelligibile determinans, cum alia sit unio et conjunctio in ratione entis, alia in ratione intelligibilis, et secundum primam concurrat substantia per modum sustentantis, et subjecti, secundum vero alteram per modum objecti specificantis, et determinantis objective ad intelligendum¹.

Que dire maintenant du *mode* de cette union intentionnelle ? — Ici encore, ce sont les deux grands commentateurs de saint Thomas, Cajétan et Jean de Saint-Thomas, qui vont nous expliquer la pensée du maître.

Faut-il comprendre la chose comme ceci ? — Cette actuation de l'intellect de l'ange par son essence se ferait de telle façon que la substance, dont émane entitativement l'intelligence et qui la sustente, recouvrirait à son tour, pour ainsi dire, l'intelligence, et se réfléchirait sur elle d'une manière intelligible, comme une forme intentionnelle qui l'actuerait. Cette explication offre des difficultés sérieuses. Car, d'abord, comment la substance de l'ange peut-elle recouvrir intentionnellement son intelligence, si ce recouvrement, cette actuation ne se fait pas, au préalable, selon l'ordre entitatif. Car une union réelle intelligible présuppose nécessairement une union réelle entitative. Or, il répugne que la substance de l'ange informe entitativement l'intelligence qui est son accident. D'autre part, dire que la substance assiste intimement, mais extrinsèquement, son intelligence, c'est ne rien dire².

Cajétan a traité ce problème avec sa subtilité et sa profondeur coutumières. La substance de l'ange, dit-il, actue d'une façon réelle son intelligence, selon l'ordre intentionnel, non pas par inhérence, ni par information, mais *par identité*. « Nos enim dicimus essentiam esse ipsi angelo, non solum in esse naturae intrinsecam, sed etiam in esse intelligibili. Ita quod est objectum actu intelligibile magis intime unitum quam per informationem seu inhaesionem: quia est conjunctum per identitatem »³.

Si l'on objecte que chez l'ange il y a distinction réelle entre l'intelligence et la substance, Cajétan répond :

... Dicendum est quod nihil refert ad propositum distinctio vel identitas intellectus cum angelo... Imaginandum est enim quod, quia intelligere primo est opus substantiae intelligentis, perfectius intelligere fit, si substantia ipsa utramque vim habet, scilicet et objecti et operantis, quamvis mediante aliqua proprietate illam operationem eliciat; quam si solam vim operantis habeat, et mediante illamet proprietate, objecti vim accidentaliter adipiscatur...

Sed quod multos fallit, est quia considerantur intellectus angeli et substantia ejus quasi duae res seorsum, et quaeritur quomodo uniuntur: cum tamen, secundum veritatem, intellectus fluat ab essentia actu intelligibili, magisque intimus formatus illa quam quacumque intentionali specie; et hoc in genere intelligibili⁴.

1. *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.9.

2. *Ibid.*, n.10.

3. *In Iam Partem*, q.56, a.1, n.8.

4. *Ibid.*, n.9.

... Ex hoc enim quod cognoscens ex natura sua non habet in se cognitum, sed est in potentia ad illud, sequitur quod moveatur ab illo, et fiat actu tale quale cognitum est. Unde, ut subdit s. Thomas, si cognoscens ex se vel aliunde actu haberet in se naturam cogniti, non moveretur a cognito, ut de se patet: quia nihil est mobile ad id quod habet¹.

Voici comment Cajétan conçoit la chose. L'intelligence de l'ange est le principe prochain de son intellection. Mais sa substance en est le principe éloigné ou radical. On peut donc dire que la substance de l'ange est son intelligence prise radicalement. Et ainsi, la substance de l'ange, en tant qu'objet intelligible en acte, détermine l'intelligence radicale de l'ange, c'est-à-dire la substance elle-même de l'ange considérée comme racine et principe de son intelligence-faculté. Cette détermination, on le conçoit facilement, se fait par identité. En d'autres termes, parce que la même substance angélique possède à la fois et la raison d'objet intelligible et la raison de sujet intellectuel, de cette substance émane la faculté intellectuelle: comme faculté d'intelliger, elle émane de la substance considérée comme sujet qui la sustente; elle en émane entitativement; mais elle a aussi, inséparablement, sa détermination intentionnelle, laquelle lui vient de la substance considérée comme objet intelligible en acte.

Jean de Saint-Thomas reprend ainsi l'explication de Cajétan:

Est ergo considerandum quod substantia angeli, quia immaterialis, et spiritualis est, per seipsam est actu intelligibilis, et intellectiva, et esse intelligibilem pertinet ad principium objectivum intelligendi, esse autem intellectivam pertinet ad principium subjectivum, a quo egreditur operatio intelligendi ut a principio radicali. Et sic cum ipsa substantia sit radicaliter suus intellectus, identificantur in intellectu radicali, qui est ipsamet substantia angeli duae illae rationes seu formalitates, et objecti intelligibilis, et subjecti intelligentis, unde cum in sua radice intellectus istae duae rationes concurrant per identitatem, scilicet ratio objectiva et subjectiva, intelligibilis et intellectiva, quando a tali radice intellectuali emanat potentia intellectiva, emanat ut vis intellectiva, seu operativa intellectionis, et ut determinata, et completa objective a seipsa ut ab objecto intelligibili².

Et le même commentateur nous livre ce bel exemple: si la puissance visuelle, dit-il, émanait de la substance de l'âme sensitive, comme déterminée par l'espèce d'une couleur et par la lumière, elle serait par le fait même déterminée à voir cette couleur. Car, dans son émanation elle-même, elle serait déterminée intentionnellement par l'objet. Peu importe que la détermination intentionnelle de la faculté connaissante se fasse dans l'émanation de celle-ci ou bien par une information qui survient à l'émanation. «... Et sic species substantia facit per emanationem in intellectu proprio quidquid species accidens per inhaesionem»³.

Enfin, la substance de l'ange réalise la cinquième condition requise pour jouer, auprès de son intellect-faculté, le rôle d'espèce intentionnelle. Tout d'abord, l'essence de l'ange, non seulement en tant que principe

1. *Ibid.*, n.10.

2. *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.11.

3. *Ibid.*

intellectuel radical, mais aussi en tant qu'objet intelligible, exerce une certaine causalité efficiente sur l'acte d'intellection par lequel l'ange s'intelligé. En plusieurs endroits, le Docteur Angélique compare l'espèce cognoscible à la forme chaleur¹. Or, la chaleur est une cause effective prochaine de la caléfaction.

Sans doute, l'essence de l'ange, formellement en tant qu'objet intelligible en acte, n'est-elle pas principe efficient principal et radical de l'opération vitale par laquelle l'ange se connaît: ce principe efficient radical, ici, c'est la substance angélique prise formellement comme entité, comme sujet de l'intelligence-faculté. La substance de l'ange, considérée comme objet intelligible, est, premièrement et principalement, principe déterminateur et spécificateur. Mais, d'autre part, comme dit Jean de Saint-Thomas², la connaissance est un acte assimilateur. Nous savons de plus qu'il y a, au terme de la connaissance que l'ange a de lui-même, production d'une espèce-similitude. Or, la production de cette similitude exprime ne procède pas de la seule intelligence-faculté comme d'un principe efficient suffisant. Il faut donc assigner un autre principe efficient qui contribue à réaliser cette assimilation et cette expression. Et ce principe n'est autre que l'objet lui-même qui a actualisé en acte premier la puissance.

... Cognitio est actus potentiae assimilativus et productivus speciei expressae. Sed potentia sola non est sufficiens principium effectivum hujus similitudinis expressae, siquidem non potest ipsi soli assimilari talis effectus. Ergo oportet assignare alterum principium effectivum, cui simul cum potentia assimilatur iste effectus; illud autem principium, cui effectus assimilatur, effectivum est. Non est autem aliud principium, cui assimilatur species expressa ut egrediens a potentia, nisi impressa, quae determinat illam ad tale objectum. Ergo cum in tali egressione, quae effectiva est, egrediatur a potentia et specie illa cognitio et similitudo, manifestum est, quod non sola potentia est principium effectivum, sed potentia ut determinata per speciem, et consequenter species ipsa effective cooperatur³.

Ceci dit, il faut cependant noter que la substance de l'ange, en tant qu'espèce intelligible, n'est pas subordonnée entitativement à l'intelligence de l'ange, qui est son accident, contrairement à ce qui a lieu dans le cas des espèces-similitudes qui, elles, inhérent entitativement en la faculté. Il n'est pas essentiel à l'espèce qu'elle influe sur l'acte de connaissance de par sa subordination entitative à la puissance; mais il peut se faire qu'elle influe sur l'acte de connaissance par suite de la subordination de la puissance à l'espèce. Et c'est ce qui a lieu dans la connaissance que l'ange a de lui-même. Ainsi, si la chaleur subsistait dans le bois et était identifiée au bois, elle ne réchaufferait pas moins qu'elle le fait en étant une forme inhérente. L'intelligence de l'ange n'émane pas de sa substance comme une puissance intelligiblement indéterminée et indifférente envers cette substance comme envers tout autre objet; mais elle en émane comme déterminée intelligiblement par cette substance⁴.

1. *De Ver.*, q.2, a.6, c.; *Ia*, q.56, a.1, c.; *Ia*, q.85, a.2, c.

2. *Curs. phil.*, T.III, pp.189a41-191a2.

3. *Ibid.*, pp.189b41-190a18.

4. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.5.

Concluons donc que l'ange se connaît par son essence. Sa substance a, indivisiblement bien que distinctes formellement, et la raison de sujet intellectuel et la raison d'objet intelligible en acte. L'intelligence de l'ange émane de sa substance à la fois comme d'un principe prochain d'intellection, et comme déterminée intelligiblement, et connaissant, du moins en acte premier, sa substance.

Évidemment, la substance d'un ange ne peut jouer le rôle d'espèce intentionnelle que par rapport à l'intelligence de ce même ange. Par exemple, l'essence de Gabriel ne peut pas être espèce intentionnelle pour l'intelligence de Raphaël. En effet, pour que la substance angélique puisse servir d'espèce intentionnelle à une intelligence, il faut ou bien qu'elle l'informe ou inhère en elle, ou bien que ce soit cette intelligence qui inhère en elle et en émane déterminée objectivement. Or, si la substance d'un ange ne peut pas informer proprement la faculté de ce même ange, à plus forte raison ne peut-elle pas informer proprement celle d'un autre ange. Car toute information intentionnelle présuppose une certaine union entitative dans un genre de cause quelconque. Mais il n'existe aucune union entitative, en quelque genre de cause que ce soit, entre la substance d'un ange et l'intelligence d'un autre ange. Le deuxième cas est également impossible: l'intelligence d'un ange n'émane pas de la substance d'un autre ange. Il s'ensuit donc que pour que Raphaël connaisse Gabriel, il lui faut une espèce-similitude ou vicaire¹.

Notons encore que non seulement l'ange connaît son essence par son essence, mais aussi qu'il connaît par son essence ses accidents naturels. Car, de même que les accidents naturels de l'ange ont dans la substance et par la substance leur être, ainsi ont-ils en elle et par elle leur intelligibilité. Autrement dit, l'intelligibilité de la substance angélique est apte à représenter intentionnellement à son intellect ses accidents naturels².

Il ne manque donc rien à la substance angélique pour qu'elle puisse jouer le rôle d'espèce intentionnelle dans la connaissance que l'ange a de lui-même et de ses accidents naturels. Nous avons montré comment cela peut se faire, et comment la substance de l'ange ne fait pas qu'assister extrinsèquement son intelligence, mais encore la détermine vraiment, non seulement dans la ligne de l'entitatif en tant qu'elle est la racine d'où l'intelligence émane et le sujet qui la sustente, mais encore en tant qu'elle est intelligible en acte et qu'elle la détermine intentionnellement. Elle la perfectionne non seulement par son intellectualité radicale active, mais aussi par son intelligibilité objective. Et cette détermination se fait, non par une information qui surviendrait à l'émanation de l'intelligence à partir de la substance, mais dans et par cette émanation elle-même.

7) *L'espèce intentionnelle dans la connaissance de Dieu.*— Pour saint Thomas, l'essence divine est l'objet spécificateur de la connaissance de

1. Cf. *Ibid.*, n.16.

2. *Ibid.*, n.18; cf aussi *Ia*, q.58, a.3.

Dieu. Cela se voit mal du premier coup, comme on voit mal aussi que l'essence divine puisse jouer le rôle d'espèce intentionnelle dans la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures, puisque l'essence divine et l'intelligence divine sont réellement identiques. Pourtant, le Docteur Angélique est explicite: «... Species principalis intellecti... [in Deo] nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quam per essentiam divinam »¹.

Commentant ce passage, Jean de Saint-Thomas écrit:

Ubi Sanctus Doctor, dicendo quod specificatur per essentiam suam, admittit essentiam habere munus specificantis, et consequenter objecti formalis. Et similia habet I *Contra Gentes*, cap. 48 (ratione 5).— Et ratio est manifesta: quia etiamsi Deus sit suum intelligere, tamen vere et proprie est intelligibilis et intellectus a se, licet in actu puro; ergo habet veram rationem objecti, quia nihil aliud est esse objectum alicujus potentiae, quam esse id quod attingitur ab illa: sicut Deus est objectum voluntatis, quia est volitum a se².

Certains ont tort de s'imaginer que l'objet spécificateur comporte, de soi, certaines fonctions que ne peut exercer l'essence divine auprès de l'intellect divin qui lui est identique. Tout d'abord, disent-ils, l'objet spécificateur joue le rôle de cause formelle et détermine la perfection de ce dont il est spécificateur. Or, l'intellection divine qui est acte pur et infini ne peut rien recevoir de l'objet ni être déterminée par lui comme par une cause formelle. Deuxièmement, il est du rôle de l'objet spécificateur de mouvoir la faculté à éliciter son acte; mais si l'essence divine est identique à l'intellect divin et à l'intellection divine, elle ne peut pas mouvoir le premier ni avoir raison de cause motrice par rapport à la seconde. Troisièmement, l'objet spécificateur doit être terme par rapport à l'intellection; mais il est évident que l'essence divine ne peut pas terminer l'intellection divine qui lui est identique³.

Pour voir tomber toutes ces difficultés, il suffit de distinguer entre l'objet spécificateur absolument parfait et celui qui comporte des imperfections. L'essence divine a vraiment raison d'objet spécificateur par rapport à la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures; mais cet objet spécificateur est purifié de toute imperfection comme il convient à l'être intelligible en acte pur. En effet, le concept d'objet formel très parfait, loin d'inclure la distinction entre l'objet et l'intelligence, pré-suppose, au contraire, l'unité et l'identité des deux. Cette distinction et cette division que nous sommes habitués de trouver entre l'objet et l'intelligence vient précisément de la perfection limitée de la chose ou de l'essence qui est objet. Plus l'unité est étroite entre l'objet et la faculté qui le connaît, plus aussi la connaissance est parfaite. De sorte que là où cette unité sera absolument parfaite, nous aurons l'intellection en acte pur⁴.

1. *Ia*, q.14, a.5, ad 3.

2. *Curs. theol.* (ed. SOLESMES), T.II, disp.17, a.1, n.1.

3. *Ibid.*, nn.2 et 3.

4. *Ibid.*, n.4.

On voit donc qu'il n'est pas requis de l'objet spécifique absolument parfait qu'il meuve réellement, qu'il cause, qu'il détermine et limite formellement; il suffit qu'il remplisse ces fonctions par mode d'éminence. Car toutes ces fonctions, prises formellement, présupposent qu'il y a distinction réelle entre l'objet spécifique, la faculté et l'acte d'intellection.

... Sufficit ergo ad formalem rationem objecti, secundum conceptum perfectum objecti, quod constituat rem aliquam in esse intelligibili seu intellectae per modum veritatis, et quod distinguat a quacumque alia ratione formali quae non sit attingentia veritatis, et a quocumque objecto materiali quod solum ratione illius formalis intelligitur. Et sic potest aliquid specificare seipsum, non specificatione causante et limitante specificatum, sed identificante illud sibi summa unitate formali, ut explicatum est¹.

Saint Thomas pose également que l'essence divine a raison d'espèce intentionnelle dans la connaissance que Dieu a de lui-même et dans celle qu'il a des créatures. En d'autres termes, le Docteur Angélique soutient que, pour Dieu, l'unique raison de se connaître et de connaître le monde, c'est son essence.

Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit².

Ad sciendum autem qualiter alia a se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo, in seipso; alio modo, in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per propriam speciem adaequatam ipsi cognoscibili: sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso³.

a) Dieu se connaît par son essence.— En effet, comme il a été dit déjà, il faut que l'objet de l'intelligence soit en acte dans l'être intelligent pour que ce dernier intellige. D'autre part, toute diversité entre l'intelligence et son objet provient d'une potentialité quelconque. Comme dit excellemment Cajétan:

... Identitas horum [intellectus et objecti intellectus] sequitur actualitatem status eorum, diversitas vero potentialitatem... Intelligibile [ergo] oportet esse in intelligente, et non est aliquo modo distinctum nisi per potentiam; ergo intelligibile illius in quo nulla est potentia, nullo modo distinguitur ab eo; si ergo Deus est absque potentia etc., ergo, etc.⁴

Le même commentateur note encore⁵ que lorsque saint Thomas dit que l'essence divine est son espèce, il prend le mot espèce au sens

1. *Ibid.*, n.6.

2. *Ia*, q.14, a.2, c.

3. *Ia*, q.14, a.5, c.

4. *In Iam Partem*, q.14, a.2, n.1.

5. *Ibid.*, n.5.

universel, c'est-à-dire et d'espèce impressé et d'espèce expresse. En effet, là où l'intelligence et l'espèce, prise universellement, ne se distinguent pas, l'intelligence et l'objet de l'intelligence sont tout à fait identiques; c'est-à-dire qu'il n'y a entre eux ni composition d'acte et de puissance, ni composition de substance et d'accident. En Dieu seul, l'intellection et l'espèce expresse sont substantielles.

Dieu se connaît donc d'une connaissance immédiate, sans interposition d'espèce représentative créée. En lui, l'intellect, l'espèce et l'acte de l'intellect sont absolument une seule et même chose. Tout se tient ici. Du même coup, saint Thomas se trouve à démontrer que Dieu même constitue, au fond, tout l'objet de la connaissance divine.

Chez les êtres créés, quand le sensible ou l'intelligible sont en puissance, c'est-à-dire quand la chose est simplement en soi avec la capacité d'être sentie ou intelligée, mais n'exerce pas encore en acte ce pouvoir, cette capacité est évidemment distincte du sens ou de l'intelligence qui doivent s'en emparer plus tard. Quand, de son côté, le sens (ou l'intelligence) est en puissance, c'est-à-dire à l'état de capacité de connaître, mais n'exerce pas encore cette capacité, il est également distinct de l'objet. Mais lorsque la connaissance a lieu, l'objet vient déterminer le connaissant et lui procurer un supplément, un prolongement d'existence. Le connaissant dès lors devient l'objet, l'objet devient le connaissant: dans l'ordre intentionnel, le connaissant et le connu se confondent. Ils ne font vraiment qu'un: ils communient dans un acte commun. Et sans qu'il en résulte formellement aucun composé d'ordre entitatif, il se fait d'eux, dit Averroès, une unité plus intime qu'entre la matière et la forme des êtres physiques.

On voit par là qu'un être pleinement en acte, comme c'est le cas de Dieu, ne peut pas avoir d'objet à *connaître*, car avoir à *connaître* est une possibilité, une capacité; non un acte. Quand Dieu connaît, donc, ce qu'il connaît lui est, en tant qu'objet, nécessairement identique. «... In Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem»¹.

b) Dieu connaît les créatures dans son essence. — Non seulement Dieu se connaît lui-même par lui-même, mais il ne connaît en réalité que lui-même. Non, certes, qu'il ignore les autres choses. Il les connaît toutes selon leurs caractères propres, leur individualité la plus intime, leur durée, leurs activités, les résultats de ces activités². Seulement, ces autres choses, il ne les connaît pas en elles-mêmes, mais dans sa propre essence, comme dans une sorte de miroir. Mais, notons-le, ce miroir ne fait pas que refléter, que réfléchir; il crée, il porte les choses; il est, lui, la souveraine réalité; il est même *toute réalité*; car le réel appelé créature ne fait pas addition au réel divin. L'essence divine *dans* laquelle Dieu voit les créatures, est l'essence *par* laquelle il produit les êtres créés selon toutes leurs différences. Dans ces conditions, voir les êtres créés en soi-même est plus parfait que de les voir en eux-mêmes.

1. *Ia*, q.14, a.4, c.

2. *Ia*, q.14, aa.5 et 6.

Les représentations des créatures en Dieu ne sont autre chose que l'essence divine conçue comme représentable elle-même en des multitudes d'êtres. Comme nous l'avons insinué plus haut, en toute rigueur de termes, Dieu n'a d'autre objet d'intelligence que soi-même. Car étant tout acte, et en acte à l'égard de tout être, comment pourrait-on le supposer en attente à l'égard d'un objet quelconque, d'un objet qui devrait le déterminer et par rapport auquel il serait passif, d'un objet auquel il devrait une nouvelle perfection, lui qui est la perfection souveraine? La connaissance que Dieu a des créatures est antérieure à elles. Tout ce que Dieu a, il l'a de soi, il l'a parce qu'il est soi; et il a tout.

Aristote a bien vu cela. Des gens qui n'avaient pas, même de très loin, sa pénétration d'esprit l'ont accusé d'avoir enseigné que Dieu ignore le monde. Au fait, Aristote a enseigné la transcendance divine en matière de connaissance comme en tout le reste. Il affirme que Dieu n'est mêlé à rien, qu'il ne doit rien à rien, que sa connaissance est toute indépendante, comme son être, et qu'il puise tout en lui-même, même quand il s'agit de la connaissance des autres choses que soi.

Quand Dieu connaît les créatures, son essence n'a pas seulement raison de *medium quo*, mais aussi de *medium prius attackum ut quod*¹. En d'autres termes, il connaît les créatures en lui-même comme en leur cause, et il se connaît comme cause avant de connaître ses effets². Ce qui ne veut pas dire cependant que la connaissance que Dieu a des créatures est discursive, et se fait à partir de la connaissance de l'essence divine comme à partir d'une prémisses vers la conclusion³. Non. Son essence est un infini miroir qui représente d'abord l'image divine, et secondairement toutes les participations créées de sa divine perfection.

3. Développements sur la nature de l'espèce intentionnelle

1) *L'espèce intentionnelle dont l'entité est un accident, et celle dont l'entité est une substance.*— Connaître, avons-nous dit, c'est avoir la forme de l'autre, non pas naturellement, mais intentionnellement. Cette forme intentionnelle a reçu le nom d'espèce. Mais, comme nous l'avons vu en repassant les modalités de l'espèce intentionnelle, certaines espèces sont, entitativement, des accidents, alors que d'autres sont des substances. Dans la connaissance des êtres mobiles, l'espèce impresse et l'espèce expresse (quand il y en a une) sont toujours des espèces-accidents ou des espèces-similitudes. On les appelle aussi espèces-vicaires, parce qu'elles tiennent lieu d'un autre, à savoir de l'objet. Mais en Dieu, et l'espèce-principe et l'espèce-terme sont des espèces-substances: c'est l'essence divine⁴. Quand un ange se connaît, l'espèce-principe est une espèce-substance, tandis que l'espèce-terme est une espèce-accident. Car si l'essence de l'ange est intelligible en acte et immédiatement présente

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, disp.17, a.2, n.11.

2. *Ibid.*, n.17.

3. *Ibid.*, n.23.

4. *Ia*, q.14, a.2; Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, a.2, nn.11ss.

à son intellect, l'*intelligi*, pour elle, n'est pas sa substance; à cause de cela, sa substance ne peut pas être représentée comme intelligée, si ce n'est par une qualité accidentelle surajoutée¹. Ainsi en est-il de l'âme humaine qui se connaît dans l'état de séparation.

Mais quand un ange ou une âme humaine séparée connaissent autre chose qu'eux-mêmes, et l'espèce-principe et l'espèce-terme sont des espèces-accidents, à moins qu'il ne s'agisse de la connaissance qu'ils ont de Dieu dans la vision béatifique. En ce cas, en effet, l'espèce-principe et l'espèce-terme ne sont autre chose que l'essence divine. L'espèce-accident est d'ordre créé, donc ne peut représenter Dieu.

L'espèce intentionnelle, considérée formellement, se définit dans la ligne de l'objectif, du cognoscible. Elle est complément du connaissant comme tel. « . . . Cognoscitivum et intentionale non distinguuntur sicut duo rerum ordines; sed potius ut concurrentia ad perfectionem unius ordinis, scilicet naturarum cognoscitivarum: quoniam intentionale complementum intrinsecum cognoscitivi est »².

La raison commune d'espèce intentionnelle se retrouve et dans l'espèce-accident et dans l'espèce-substance: elle dit forme déterminant une faculté de connaissance, et la faisant grosse d'un certain objet. Cependant, cette raison commune se dit en premier lieu, *per se primo*, de l'espèce-accident, qui est une similitude, et secondairement seulement, *per se secundo*, de l'espèce-substance. Quand Cajétan écrit: « Quaedam vero ad hoc primo instituta sunt naturaliter, ut alia repraesentent: et haec vocamus *intentiones rerum*, et *species* sensibiles seu intelligibiles »³, il désigne évidemment les espèces-similitudes ou espèces-accidents. Celles-là ont vraiment raison de représentations. Pour représenter, il faut être, d'une certaine façon, distinct de celui que l'on représente. Il en est ainsi des espèces-accidents, si nous les considérons entitativement. Tandis que les espèces-substances ne représentent pas autant qu'elles se présentent. On peut les dire espèces pour la raison qu'elles déterminent ou actuent intentionnellement la faculté de connaissance.

La distinction posée entre l'espèce-substance et l'espèce-accident nous aide à comprendre le sens des paroles de Cajétan, lorsqu'il dit que certains êtres connaissants sont les choses qu'ils connaissent par *identité*, et que d'autres le sont par *information*: « Aliquod enim cognoscens est, quod est omnia per identitatem, ut Deus: aliquod quod est aliqua per identitatem, et aliqua per informationem, ut angeli; aliquod quod est omnia per informationem, ut anima nostra; aliquod quod est aliqua per informationem, ut anima pure sensitiva »⁴.

Nous avons la détermination intentionnelle *par identité* dans tous les cas de connaissance où l'espèce est une espèce-substance; nous avons, au contraire, la détermination intentionnelle par *information* dans tous les cas où l'espèce est une espèce-accident.

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.366b5-17.

2. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q.55, a.3, n.13.

3. *Ibid.*, n.12.

4. *Ibid.*, q.14, a.1, n.3.

2) *Le matériel et le formel de l'espèce.*— Ce que nous venons de dire nous conduit à parler de ce qui est *matériel* et de ce qui est *formel* dans l'espèce. Considérée *matériellement*, l'espèce est une chose quelconque, une entité physique. Elle est alors *incrée* ou *créée*. L'espèce créée est soit *accident* soit *substance*. L'espèce-vicaire ou similitude appartient au *prédicament* *qualité* et se réduit à l'*habitus opératif*, ou plutôt à la *disposition opérative*¹. L'espèce qui n'est pas similitude, elle, est *substance*. Ainsi l'essence de l'ange. L'espèce, comme entité physique, est nécessairement *substance* ou *accident*. Mais c'est là son aspect *matériel*.

Considérée *formellement*, au contraire, l'espèce n'est nécessairement ni *substance* ni *accident*.

... Species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinate substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest².

... Species habet aliquid, quod *materialiter* ad ipsam pertinet, sicut quod sit substantia, vel qualitas; et sic vel inhaeret intellectui si sit qualitas, et recipitur in illo ut in subjecto materialiter recipiente; vel intellectus inhaeret illi, si sit substantia, ut angelus respectu suae propriae cognitionis. Aliud est, quod *formaliter* se habet in specie intelligibili, scilicet, quod sit ipsummet objectum, non entitative sed intentionaliter: et sic informat intellectum modo objectivo, seu intelligibili; non quia in eo recipitur ut in materia, sed quia ejus immaterialitatem terminat, quae est formatio quasi terminativa, non constitutiva³.

Envisagée sous son aspect *formel*, donc, l'espèce n'a d'autre fonction que celle d'*actuer*, de déterminer intentionnellement la puissance en vue de la connaissance. Elle appartient donc à deux genres ou à deux ordres. *Matériellement*, elle appartient à l'ordre *entitativ*; *formellement*, elle appartient à l'ordre *cognoscible*. Subjectivement, elle se tient du côté de la puissance qu'elle *actue* ou qu'elle *sustente*; elle la détermine ainsi *entitativement* et d'une façon *habituelle*, « etiam quando actu non cognoscitur objectum »⁴. Mais si on considère en elle ce qui est *formel*, c'est-à-dire l'aspect *représentation* ou *détermination intentionnelle*, alors il faut dire qu'elle se tient du côté de l'*objet*: « est determinatio potentiae per modum objecti specificantis »⁵. Elle détermine ainsi la puissance seulement quand celle-ci connaît soit en acte premier, soit en acte second⁶. On peut donc conclure avec Jean de Saint-Thomas: « Non ergo propria ratio specierum sumitur penes id quod entitativum est respectu subjecti, sed quod repraesentativum respectu objecti »⁷.

3) *Formes informantes et formes terminantes.*— Nous avons précédemment, en citant Jean de Saint-Thomas, fait allusion à la « formatio quasi terminativa, non constitutiva »⁸. Cela nous amène à distinguer les formes proprement *informantes* des formes *terminantes*. Ces deux

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.VI, disp.13, a.2, n.4.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.186b42.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.VIII, q.2, disp.4, a.1, n.21. — Cf. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q.12, a.2, nn.6, 7, 8.

4. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.185b26.

5. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, disp.13, a.1, n.4.

6. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.185.

7. *Curs. theol.*, T.II, disp.13, a.1, n.9.

8. Cf. *supra*, note 3.

genres de formes ont ceci de commun qu'elles actuent et perfectionnent; mais la forme informante a ceci de particulier qu'elle est incomplète en ce qu'elle est amenée à quelque chose de plus parfait: ce quelque chose de plus parfait, c'est ou bien le composé qu'elle contribue à constituer essentiellement, ou bien un tout déjà constitué essentiellement, mais auquel elle se communique. Ainsi du corps et de l'âme humaine résulte un homme, qui est quelque chose de plus parfait que l'âme seule; de même, du corps et de la forme chaleur résulte un composé accidentel, le corps chaud, qui est plus parfait que la forme chaleur seule. On voit donc que la forme informante, substantielle ou accidentelle, ne dit pas simplement perfection, mais qu'elle est ordonnée à quelque chose de plus parfait, dont elle dépend pour être, comme c'est le cas de la forme accidentelle, ou bien qu'elle contribue à constituer. Or, le tout est plus grand que sa partie. Il est clair que ce mode d'actuer est imparfait.

Au contraire, la forme terminante ou l'acte terminant ne s'unit pas à un sujet pour former avec lui un certain tout plus parfait et plus complet, et à titre de partie composante. Mais elle est comme le tout lui-même, comme ce qui est complet en soi, et qui attire l'autre à soi pour le terminer. «... Forma informans, et terminans, opposito respectu inter se comparantur; quia forma informans est sicut pars componens et actuans, sed cum ordinatione ad totum, ut ad completum, et plenum, forma autem terminans se habet sicut totum ad partes, et sicut actuatio totius, et completi ad id, quod incompletum et minus est»¹.

Si maintenant, nous appliquons cette distinction à l'espèce, il faut dire ceci: considérée entitativement, l'espèce est ou bien une forme informante, si elle est un accident de la substance, ou bien le sujet sustentant la puissance. Mais, prise formellement, que son entité soit d'ordre accidentel ou d'ordre substantiel, elle est une forme ou un acte terminant par rapport à la puissance cognitive: elle est l'objet qui spécifie l'acte de connaissance².

4) *La pensée de saint Thomas.*— La doctrine exposée depuis le début est bien celle de saint Thomas. Ainsi quand il dit: «... Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius. Nam species cogniti est in cognoscente »³, il parle évidemment de forme et d'espèce objective, puisqu'il s'agit du connaissant comme tel, et qu'avoir ou recevoir une forme subjectivement, cela est commun aux non-connaissants et aux connaissants. De même lisons-nous dans le *De Veritate*: « Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare »⁴.

Or, quand un être s'unit à un autre selon son entité naturelle, il ne peut former avec cet autre qu'un composé, soit accidentel soit substantiel.

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.V, disp.2, a.2, nn.43, 44.

2. *Ibid.*, n.46.

3. *Ia*, q.14, a.1, c.

4. Q.2, a.2, c.

Tel n'est pas le cas de l'union de l'objet et du connaissant, dans laquelle le connaissant devient le connu, sans toutefois que le connu cesse d'être autre. Dans l'assimilation digestive, par exemple, l'aliment que je digère devient moi-même; mais dans la mesure où il devient moi, il cesse d'être lui-même. C'est pourquoi le connaissant ne connaît pas, formellement, en recevant subjectivement le connu, comme la matière reçoit la forme, mais il devient le connu objectivement; tandis que jamais la matière ne devient la forme. « Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale [c'est-à-dire émerge au-dessus de sa propre subjectivité]; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis »¹.

Puis, dans le *De Anima*, le Docteur Angélique fait cette merveilleuse récapitulation de ce qu'il a dit au sujet de l'âme: « Non autem anima est ipsae res, sicut illi [antiqui] posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu »². En d'autres termes, l'âme ne connaît pas en devenant les choses physiquement, ni en recevant l'entité des espèces, mais, formellement, en se transformant intentionnellement en les choses qu'elle connaît. C'est ce qui est affirmé encore dans le *Contra Gentiles*: « ... Species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum »³. Et à cause de cela, ajoute saint Thomas, il ne répugne pas à l'essence divine d'actuer l'intelligence créée par mode d'espèce intelligible. Il en serait autrement si elle s'unissait à l'intellect créé *secundum esse naturale*.

Enfin, cet autre passage définitif: « ... Sicut sensus in actu est sensibilis in actu, ut dicitur, non ita quod ipsa vis sensitiva sit *ipsa similitudo* sensibilis quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia: ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit *ipsa similitudo* per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus »⁴.

On le voit, il est impossible, selon saint Thomas, de distinguer formellement les êtres connaissants des êtres non connaissants sans admettre la distinction qui existe entre l'entitatif et l'intentionnel, entre les *res* et les *intentiones rerum* ou les espèces. Essayons d'approcher de plus près encore la nature de l'intentionnel en le comparant à l'entitatif.

5) *Conclusion sur la nature de l'entitatif et de l'intentionnel.* — a) On objecte aux thomistes: cet intentionnel dont vous vous plaisez tant à parler, c'est un être. Or, d'après la division de l'être reçue communément, et que saint Thomas est le premier à défendre, tout être est nécessairement une substance ou un accident. Mais la substance et l'accident

1. *Ibid.*

2. III, lect. 13, n.789.

3. III, cap.51.

4. *Ia*, q.55, a.1, ad 2. — Cf. aussi *In IV Sententiarum*, dist.49, a.1, *in fine*, et *De Ver.*, q.8, a.1.

appartiennent à l'ordre des prédicaments qui divisent l'ordre entitatif. Il ne reste donc pas de place pour l'intentionnel que vous tenez à opposer à l'entitatif.

Remarquons tout d'abord que si cette objection était sans réponse, il faudrait réduire de beaucoup le champ de la philosophie et de la théologie. Car, manifestement, il est beaucoup de questions en ces deux disciplines, dont le sujet n'appartient directement à aucun des prédicaments. Les dix prédicaments, en effet, divisent l'être naturel, l'*ens naturae*. Or, il n'y a pas de réel que l'*ens naturae*; il y a aussi l'*ens cognoscibile*, l'*ens artificiale*, l'*ens morale*, l'*ens supernaturale*. Les thomistes distinguent deux ordres d'être: l'ordre entitatif et l'ordre non entitatif. L'ordre entitatif se divise en les dix prédicaments, qui sont les modes réels de l'être réel. L'ordre non entitatif, lui, est divisé par le cognoscible, l'artificiel, le moral et le surnaturel. Tout ce qui divise l'ordre non entitatif n'appartient à l'ordre prédicamental que *reductive* ou *identice*, mais non pas formellement.

Comme nous le verrons bientôt, l'intentionnel, c'est l'être cognoscible, mais formellement considéré selon le mode d'existence qu'il a non dans la nature, mais dans la faculté connaissante, en tant que forme déterminant la faculté connaissante. Si ce mode d'existence qu'a l'être vrai en tant que forme déterminant la faculté de connaissance est distinct du mode d'existence que l'être a dans la nature, dans la réalité extérieure, alors ne songeons pas à le placer directement dans les prédicaments, puisque les prédicaments sont les dix modes réels de l'être réel, c'est-à-dire de l'être tel que donné dans la nature.

Parlant de l'ordre cognoscible, J. de Saint-Thomas écrit: « . . . Ordo intelligibilis *identice* quidem est ens et *praesuppositiva*, non formaliter, cum pertineat ad passionem entis. Sequitur enim ad ens, quod sit verum et intelligibile, non autem formaliter est ens. . . »¹. Appliquant ensuite ce qu'il vient de dire à l'espèce intentionnelle, il conclut:

... Species sub formalitate intentionis cognoscibilis non est determinate substantia vel accidens, sed in utroque reperiri potest; pertinet enim species ad duplex genus, scilicet ad entitativum sicut quaelibet aliae formae existentes, et ad intelligibile . . . et ita species, ut intrat ordinem intelligibilem et intentionalem, non est formaliter substantia vel accidens, sed solum *identice* et *praesuppositiva*².

N'allons pas conclure toutefois que l'union qui a lieu entre le connaissant et le connu n'est pas une union réelle. Il est faux de dire que toute union réelle doit être, formellement, ou substantielle ou accidentelle. Il suffit qu'elle le soit *identice*. Le connaissant devient réellement le connu. Mais il ne devient pas le connu selon le mode d'existence que le connu a dans la réalité extérieure; autrement, le connaissant cesserait d'être ce qu'il est. Le connu est forme perfective du connaissant, pas selon le mode d'existence déterminé que la chose connue a dans la nature,

1. *Curs. phil.*, T.III, p.187a3-12.

2. *Ibid.*, pp.186b42-187a.

mais selon un mode d'existence supérieur, immatériel, dégagé. Le connaissable ou le connu est ainsi forme ou acte du connaissant comme tel. Il y a cette différence fondamentale entre l'union réelle entitative et l'union réelle intentionnelle, que dans la première une forme quelconque est communiquée ou reçue en vue de constituer une nouvelle nature; au moment où elle est communiquée ainsi, elle devient forme du recevant; tandis que dans la seconde la forme reçue n'est pas ordonnée à constituer un composé à titre ou par mode de partie composante; elle reste la forme *de l'autre*; elle a raison de tout perfectif, et non de partie constituante. Cette union-là ne répugne pas à l'essence même de Dieu, car elle ne fait que perfectionner la puissance dans laquelle elle est reçue, et n'est pas en vue de la perfection de la forme reçue elle-même¹.

Une autre preuve de cela est tirée du fait que pour que l'espèce exerce sa représentation auprès de la faculté connaissante, il suffit qu'elle dise un ordre transcendantal à la chose dont elle est la représentation. Et cet ordre transcendantal demeure même quand la chose n'existe pas. D'où l'on voit que l'union requise pour expliquer formellement la connaissance n'est pas une union selon le mode d'existence que la chose à connaître ou connue a dans la réalité extérieure². De même, comment se fait-il qu'une espèce accidentelle par son entité puisse servir pour actuer la faculté à l'endroit ou pour le bénéfice d'un objet substantiel? N'est-ce pas parce que et l'espèce-similitude et la chose substantielle peuvent avoir un mode semblable d'existence dans la faculté, bien que leur mode d'existence dans la nature soit différent³?

b) Pris dans toute son ampleur, le mot *entitativ* désigne le mode d'être déterminé qu'une chose a dans la réalité. Ainsi Dieu, l'ange, l'homme, la brute, la quantité existent dans la réalité selon un mode d'être déterminé.

... Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem *sui esse*, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis⁴.

Le mot *intentionnel*, au contraire, désigne le mode d'être qu'une chose revêt non pas dans la réalité extérieure, mais en tant qu'elle est l'acte ou la perfection d'une faculté de connaissance qu'elle détermine.

... Invenitur alius modus perfectionis in rebus... secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo in III de Anima (comm. 15 et 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere⁵.

1. Cf. *Contra Gent.*, III, cap. 51; *In IV Sententiarum*, dist. 49, q. 2, a. 1; *De Ver.*, q. 8, a. 1.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T. III, p. 191a3-26.

3. *Ibid.*, p. 360b17-23.

4. *De Ver.*, q. 2, a. 2, c.

5. *Ibid.*

Expliquant ce mode d'être déterminé que nous appelons entitatif, J. de Saint-Thomas écrit:

Ea enim quae communi modo recipiuntur et entitative in aliquo subjecto sunt, sive sit subjectum spirituale sive corporeum, hoc ipso solum existunt in eo in quo recipiuntur: eo quod recipiuntur ad habendum ibi esse et entitatem suam, et sic coarctantur ad illud subjectum seu materiam, sicut ad illud esse; et hoc vocat D. Thomas habere esse determinatum, id est, tantum ad illud subjectum recipiens coarctatum; et ipse modus recipiendi entitative est coarctativus formae in esse quod habet. Proprium autem cognoscentis, ut cognoscens, est quod res seu perfectio existens in alio extra se, possit esse in se: quod non potest fieri recipiendo rem ipsam quae est in altero, materiali et entitativo modo recipiendi, sed elevatori modo, id est, immateriali et intentionali seu repraesentativo, ita quod sit existens in uno entitative et in alio intentionaliter seu repraesentative; . . . Forma altera est idem quod forma ab extrinseco proveniens, et non ex propriis; sed haec ipsa forma, hoc ipso quod informative et entitative conjungitur subjecto, fit forma sua, hoc est possessa ab eo in quo est, et ab ipso habita entitative. Sed forma alterius, est idem quod forma quae res alteras, in sua distinctione manentes, trahat et conjungat ipsi cognoscenti: quod non potest fieri realiter et entitative (sic enim corrumperetur aut mutaretur res illa), sed repraesentative et intentionaliter; quod in summa nihil aliud est dicere, quam quod illa natura erit cognoscens quae est capax ut sibi repraesentetur aliquid, et ita non solum per informationem entitativam sed per repraesentationem recipiat et fiat aliud a se¹.

Quand nous disons que la distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la dualité de l'ordre entitatif et de l'ordre intentionnel, nous faisons allusion à ces deux modes d'être. Et quand nous parlons de l'entitatif, nous désignons l'être revêtu du mode d'être déterminé qu'il a dans la réalité extérieure. Quand, au contraire, nous parlons de l'intentionnel, nous désignons l'être devenu acte déterminant une faculté de connaissance et revêtu du mode d'existence spécial, immatériel et dégagé qu'il doit avoir pour jouer ce rôle.

Essayons de préciser encore. L'intentionnel, ce n'est pas l'être considéré absolument dans la perfection qui le constitue en propre. Ce n'est pas non plus, purement et simplement, le vrai transcendantal, dont on dit qu'il est l'être comme perfectif du connaissant. Car la vérité transcendentale « adhuc intra limites ipsius entitatis continetur »². C'est l'être vrai, considéré formellement en tant que forme déterminant une faculté de connaissance, et compte tenu, formellement, du mode d'existence immatériel et dégagé qu'il y revêt.

Parlant de la vérité transcendentale considérée comme propriété ou passion de l'être, J. de Saint-Thomas écrit:

Infero imprimis ex dictis concordiam D. Thomae: cum aliquando dicit veritatem quae est passio entis, scilicet transcendentalem, addere super ens aliquid rationis, aliquando vero dicere aliquid reale et intrinsecum ipsi entitati. Nam (in quaest. 21, *de Ver.* a.1.) dicit quod verum et bonum non possunt addere super ens, nisi relationem rationis; quam tamen relationem dicit esse, qua verum est perfectivum intellectus, quatenus perficit intellectum, non secundum esse naturale et entitativum, sed intentionale . . .³

1. *Curs. theol.*, T.II, disp.16, a.1, n.12.

2. *Ibid.*, n.23.

3. *Curs. theol.*, T.II, disp.22, a.1, n.22.

Citons ce beau texte du *De Veritate*. Il nous aidera à comprendre encore mieux comment diffèrent le mode d'être entitativ et le mode d'être intentionnel.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in ejus definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur . . .¹

Ce mode d'être « secundum rationem speciei tantum »: voilà le mode d'être que revêt la forme ou l'acte qui est à l'intérieur de la faculté de connaissance et la détermine: voilà le mode d'être intentionnel. Au contraire, le mode d'être entitativ, c'est le mode d'être « non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet [res] in rerum natura ».

4. Nature de la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel

1) *La distinction et ses divisions.*— La distinction (ou encore, la pluralité, la multitude) s'oppose à l'unité ou à l'identité. Et comme l'unité suit l'être, de même qu'il y a deux genres d'être, l'être réel et l'être de raison, ainsi peut-on trouver une distinction réelle et une distinction de raison.

La distinction *réelle* est celle qui est donnée dans la réalité, avant toute considération de l'esprit. La distinction *de raison*, au contraire, est faite par l'intelligence et n'est pas donnée dans la réalité.

La distinction réelle est de deux sortes, soit réelle absolue soit réelle modale. La distinction *réelle absolue* est celle qui est donnée dans la réalité entre deux choses, deux natures, par exemple, entre Pierre et Paul, entre la quantité et la qualité. La distinction *réelle modale* est celle qui est donnée dans la réalité, soit entre une chose et son mode, comme entre l'homme et son état de se tenir debout ou d'être assis, soit entre deux modes d'une seule et même chose².

La distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnante et en distinction de raison raisonnée. La distinction de *raison raisonnante* est faite par l'intelligence, mais n'a pas de fondement dans la chose; elle est seulement une distinction quant au mode de signifier, d'intelliger,

1. Q.21, a.1.

2. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, p.294b24-37.

comme, par exemple, quand la même chose est appréhendée par l'intelligence comme distincte d'elle-même et prédiquée d'elle-même: Pierre est Pierre. La distinction de *raison raisonnée* est faite par l'intelligence, mais avec fondement dans la chose. Ainsi, il y a une distinction de raison raisonnée entre la justice et la miséricorde divine, ou encore entre les prédicats essentiels d'une même nature¹. Pour bien saisir la nature de la distinction de raison raisonnante et celle de la distinction de raison raisonnée, il faut comparer les deux: a) du côté de l'identité qu'elles nient, et b) du côté du fondement qui existe ou n'existe pas à pareille distinction. Car, d'une part, toute distinction est une carence d'identité, et, d'autre part, la distinction de raison se divise en distinction de raison raisonnante et en distinction de raison raisonnée, selon qu'elle n'a pas ou a un fondement dans la chose.

a) Du côté de l'identité qu'elle nie.—L'identité est *matérielle* ou *formelle*. L'identité formelle est l'identité dans la même raison propre ou dans la même définition. Les choses qui se distinguent formellement, donc, se distinguent par leur définition propre. Ainsi, les concepts objectifs de justice et de miséricorde, d'animal et de raisonnable. L'identité matérielle est l'identité dans l'entité ou la réalité elle-même. Il y a une carence d'identité matérielle entre les choses qui sont réellement distinctes.

Eh bien, il y a cette différence entre la distinction de raison raisonnante et la distinction de raison raisonnée, que la première n'enlève du côté de l'objet ni l'identité matérielle ni l'identité formelle, tandis que la seconde, tout en laissant l'identité matérielle, enlève l'identité formelle: ainsi la distinction entre animal et raisonnable faite au sujet de *homme*².

b) Du côté du fondement.—Le fondement de la distinction de raison raisonnante se prend seulement du côté de l'intelligence qui connaît. Ici, l'intelligence pose une distinction dans une chose, simplement parce qu'elle la connaît *par comparaison à une autre chose* où il y a distinction. Ainsi nous distinguons l'intelligence divine et l'intellection divine, la volonté divine et le vouloir divin. Ces distinctions n'ont pas leur fondement en Dieu lui-même. Nous les faisons uniquement parce que nous connaissons Dieu au moyen des créatures où il y a une distinction entre la faculté et l'acte.

Notons cependant que pour faire une distinction de raison raisonnante, il ne suffit pas que l'intelligence conçoive deux fois la même chose. Autrement, le sens de la vue qui verrait Pierre deux fois ferait une telle distinction; ce qui est absurde. Mais il faut que l'intelligence dédouble le même objet en faisant une comparaison. Ainsi, lorsque je dis: Pierre est Pierre, je conçois Pierre comme sujet et comme prédicat, et je le compare avec lui-même³.

1. Cf. *ibid.*, p.294a19-b24.

2. *Ia*, q.13, a.4; *Q. D. de Potentia*, q.7, a.9; *Contra Gent.*, I, cap.35; J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, pp.295b41-296a46.

3. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.I, pp.297b23-298b4.

Par contre, la distinction de raison raisonnée a un double fondement, l'un du côté de l'objet connu, et l'autre du côté de l'intelligence qui connaît. — *Du côté de l'objet connu*, le fondement est la supériorité ou l'excellence de cette chose identifiant, dans l'unité des perfections, des natures (*rationes*) qui sont distinctes dans les autres êtres. Pour cette raison, cet objet est dit contenir une pluralité *virtuelle* qui fonde la distinction de raison raisonnée. Il comporte plusieurs aspects dont chacun a sa définition propre. Telle la distinction entre la justice et la miséricorde divines. Elle est une distinction de raison raisonnée, car elle a un fondement dans la perfection infinie de Dieu qui comporte, dans son unité et sa simplicité absolue, ces deux perfections qui ont chacune leur définition propre¹. *Du côté de l'intelligence qui connaît*, le fondement de la distinction de raison raisonnée est l'imperfection de cette intelligence, laquelle ne peut pas atteindre adéquatement, dans un seul concept, ces natures, ces raisons, ces perfections, mais a besoin, pour ce faire, de plusieurs concepts².

Brièvement, il y a distinction de raison quand l'intelligence conçoit la même chose par divers concepts objectifs, qu'elle relie d'ailleurs l'un à l'autre comme étant les concepts d'une même chose. Si ces concepts sont *intrinsèquement* divers, nous avons une distinction de raison raisonnée ou avec fondement dans la chose; si, au contraire, ils sont *extrinsèquement* divers seulement, c'est-à-dire s'ils sont divers par pure connotation à autre chose, nous avons une distinction de raison raisonnante ou sans fondement dans la chose.

La distinction de raison raisonnée se subdivise en *majeure* et en *mineure*. Elle est majeure, quand il y a dans la chose un fondement parfait à la distinction des concepts objectifs, c'est-à-dire quand un prédicat se détache parfaitement de l'autre. Par exemple, il y a distinction de raison raisonnée majeure entre les degrés métaphysiques d'une certaine essence. Elle est mineure, au contraire, quand il n'y a pas dans la chose un fondement parfait à la distinction, c'est-à-dire quand un concept ne se détache pas parfaitement de l'autre, mais que le premier se distingue du second comme l'implicite de l'explicite. Tel est le cas des inférieurs de l'être. Tel ou tel être est contenu dans le concept commun *être* non pas en puissance seulement, mais en acte confus.

2) *La distinction entre l'entitativ et l'intentionnel dans l'être connaissant créé.*— L'être entitativ est le mode d'être qu'une chose a dans la réalité extérieure; l'être intentionnel, au contraire, est le mode d'être dégagé que la chose revêt quand elle devient forme ou acte déterminant intrinsèquement une faculté de connaissance. Quand nous parlons de l'entitativ

1. *Ibid.*, p.298a4: « In distinctione autem rationis ratiocinatae, licet versetur circa eandem rem, quia tamen non adaequate omnes ipsius rationes repraesentat, quilibet conceptus respiciens distinctam rationem in ipso objecto format distinctam rationem objecti quasi intrinsecam, quia ex his, quae ipsi objecto intrinsece conveniunt, accipit unum et relinquit aliud; et ita in esse objecti quasi intrinsece fit ista distinctio, quia in rationibus, quae in objecto inveniuntur, fundatur ». — Au contraire, la distinction de raison raisonnante, « ... non fit quasi in ipso objecto intrinsece et secundum propria considerato, sed quasi extrinsece et secundum comparationem vel respectum adjunctum ».

— *Ibid.*, pp.297b49-298a3.

2. *Ibid.*, pp.298b5-299a18.

et de l'intentionnel, nous parlons donc d'un même être, d'une même chose affectée d'un mode d'être différent selon qu'elle existe d'une manière déterminée dans la réalité extérieure, ou d'une manière dégagée, immatérielle, dans la faculté de connaissance qu'elle détermine. Aucun être créé n'a absolument le même mode d'être selon qu'on le trouve dans la réalité extérieure ou comme forme d'une faculté de connaissance. Car l'être que possède une créature dans la réalité est un être reçu et restreint. Cette restriction ou limitation est plus ou moins grande selon qu'il s'agit d'une créature corporelle ou d'une créature spirituelle. Dans le premier cas, l'être est restreint et par les conditions de la matière sensible et par celles de la subjectivité que l'on trouve dans la composition de puissance et d'acte; dans le second cas, le mode d'être est restreint au moins par les conditions de subjectivité dues à la composition de puissance et d'acte: ainsi chez l'ange où l'existence est réellement reçue dans l'essence et où il y a réelle composition de puissance et d'acte entre l'essence et les facultés.

... In qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi... Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem;... Erraverunt antiqui philosophi... Putaverunt enim quod perfectio rei cognitae in cognoscente habeat esse determinatum, secundum quod habet esse determinatum in propria natura¹.

D'où il faut conclure qu'entre le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel dans les créatures, il y a une distinction réelle modale, comme entre deux modes d'une même chose. La chose extérieure et la chose qui est dans la faculté comme forme déterminante de cette dernière ne sont pas deux choses. D'où pas de distinction réelle absolue ici. Autrement, la chose connue ne serait pas la chose qui existe dans la réalité. L'espèce-similitude de l'arbre, prise matériellement, est une chose autre que l'arbre; mais, prise formellement, c'est-à-dire selon sa représentation, elle est l'arbre lui-même selon un mode d'être dégagé, immatérialisé, alors que dans le monde extérieur l'arbre a un mode d'être déterminé, restreint par les conditions de la matière corporelle et de la subjectivité.

De même que l'*intelligere* et le *dicere* se distinguent, non comme deux choses, mais comme une chose et son mode², et que l'action et la passion prédicamentales ne se distinguent pas comme deux choses, mais comme deux modes d'une même chose, à savoir le mouvement³, ainsi le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel se distinguent

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

2. « Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam; in qua nulla ratio originis importatur... *Dicere* autem importat principaliter habitudinem ad Verbum conceptum; nihil enim aliud est *dicere* quam proferre Verbum ». — *Ia*, q.34, a.1, ad 3. «... In nobis *dicere* non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc, quod est exprimere aliquam conceptionem ». — *De Ver.*, q.4, a.2, ad 5.

3. Cf. S. THOMAS, *In III Physicorum*, lect. 5, n.7; J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.II, p.303b29-33.

comme deux modes d'une même chose. L'homme qui voit un arbre est cet arbre, non pas toutefois selon le mode d'être déterminé, matériel et fermé que l'arbre a dans le monde extérieur, mais selon un mode d'être dégagé, plus élevé. L'intentionnel, dont Cajétan dit qu'il est complément intrinsèque du connaissant, ce n'est pas autre chose que l'être, perfectif du connaissant, formellement considéré sous le mode d'être dégagé et immatériel qu'il revêt pour déterminer intrinsèquement la faculté connaissante ou le connaissant comme tel. La chose qui en perfectionne une autre, selon le mode d'être déterminé qu'elle a dans la réalité extérieure, a raison de bien et de fin par rapport à cette autre. Au contraire, la chose qui en perfectionne une autre, *non secundum esse naturale quod habet in re illa*, mais selon le mode d'être dégagé et immatériel requis pour déterminer le connaissant comme tel, *secundum rationem speciei tantum*¹, a raison de vrai. Et, comme telle, elle est dans la faculté.

3) *La distinction entre l'entitativ et l'intentionnel chez le connaissant incrété.*— Nous avons vu que la distinction entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants repose sur la distinction de l'ordre entitativ et de l'ordre intentionnel. Connaître, en effet, nous dit saint Thomas, c'est être l'autre en tant qu'autre; c'est avoir la forme de l'autre en tant que forme de l'autre. Nous savons, d'autre part, que l'essence divine a raison d'espèce intelligible dans laquelle Dieu se connaît et connaît les créatures. Il y a donc dans l'essence divine la double raison d'entitativ et d'intentionnel. Le problème qui se pose ici est de savoir la nature de cette distinction entre l'entitativ et l'intentionnel en l'essence divine.

Pour résoudre ce problème, il faut d'abord se garder d'oublier que l'intelligence de Dieu est identique à son essence, et que, de plus, Dieu est son acte éternel d'intellection. Dieu est acte pur. En lui, on ne trouve aucune potentialité, aucune ombre d'acte premier. *Il est son actualité.* « In Deo intellectus, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem².

N'oublions pas non plus que la raison pour laquelle les natures créées ne peuvent pas exister dans la faculté connaissante ou dans le connaissant selon le mode d'être qu'elles ont dans la réalité extérieure, c'est que ce mode d'être est plus ou moins déterminé, fermé, restreint par les conditions de la matière sensible ou par les conditions de subjectivité due à l'intrinsèque composition de puissance et d'acte que nous trouvons dans toute créature.

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur; inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur; . . . Res enim materiales, ut Commentator dicit, non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles, sunt enim intelligibiles in potentia tantum; sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visi-

1. *De Ver.*, q.21, a.1.

2. *Ia*, q.14, a.4, c.

biles per lumen solis; sed res immateriales sunt intelligibiles per seipsas; unde sunt magis notae secundum naturam, quamvis minus notae nobis. Quia igitur Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis; relinquitor quod ipse est maxime cognoscitivus, et maxime cognoscibilis; unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis. Et quia secundum hoc etiam Deus est secundum quod natura sua est sibi; secundum hoc etiam cognoscit secundum quod natura sua est maxime cognoscitiva; unde Avicenna dicit in VIII suae *Metaphysicae* (cap. VII a med. et cap. VI), quod ipse intellectus et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quae est ipsemet¹.

Remarquons bien ces lignes: *unde ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis*. Elles semblent bien signifier que pour l'essence divine, le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel sont un seul et même mode d'être, immatériel en acte pur, et non pas deux modes réellement distincts. Pour que le mode d'être intentionnel de l'essence divine puisse être réellement distinct de son mode d'être entitatif, il faudrait, chose qui répugne en Dieu, que son mode d'être naturel fût restreint, limité, soumis à la matérialité ou à la subjectivité due à la composition de puissance et d'acte. « Et sic ex suo genere, intelligibilis ordo tendit ad identificationem intellectus cum objecto; sed non in esse entitativo in creaturis, quia non est possibile, sed in esse intentionali, et intelligibili quod in illis distinguitur ab esse entitativo, quia non est actus purus »².

Que le mode d'être entitatif et le mode d'être intentionnel de l'essence divine comparée à son intelligence ne soient pas réellement distincts, pas même d'une distinction modale, Cajétan semble l'affirmer.

Adverte tertio, quod substantia divina est forma, imo actus purus, et in genere entium, et in genere intelligibilium. Et ratione primi, est ratio essendi, et dicitur ens; ratione vero secundi, est ratio intelligendi, et vocatur forma, seu *species intelligibilis*. Unde esse Dei respondet substantiae suae ut puro actui in genere entium; intelligere vero respondet eidem in genere intelligibilium. Et proportionaliter sic, quod intelligere est esse substantiae divinae, ut species est intelligibilis, in genere intelligibili, ut existere est esse ejusdem in genere entium.

Et propterea consequentia, cum sua probatione, fuit optima et formalis, arguens ex concursu utriusque formae in unam, et identificatione unius cum proprio esse secundum unum genus. Ex his enim duobus in antecedente assumptis, primo quod substantia est ipsa species intelligibilis, ac per hoc est forma in utroque genere, ac per hoc identificat sibi esse in genere entium, infertur, ergo oportet etiam quod sit suum intelligere, id est, quod identificat sibi esse suum quod sibi convenit in genere intelligibili³.

S'il n'y a pas, entre l'être entitatif et l'être intentionnel de l'essence divine, de distinction réelle, même modale, il semble toutefois y avoir, selon notre manière de comprendre, plus qu'une distinction de raison *raisonnante*. En effet, quand nous considérons l'essence divine comme entité, nous la voyons comme source de ses perfections et attributs infinis, qui d'ailleurs s'identifient à elle. Quand nous la voyons, au contraire,

1. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.IV, disp.12, a.4, n.32.

3. *In Iam Partem*, q.14, a.4, n.3.

comme espèce intelligible, elle nous apparaît comme forme de son intelligence, comme objet spécificateur.

Sic ergo veritas et entitas distincto conceptu concipiuntur: non quia unum formaliter non includat aliud, sed quia per unum modum et sub una connotatione exprimitur entitas in uno, sub qua non exprimitur in alio; quae connotatio non est aliquid reale, sed rationis, necessario tamen requisitum ut unus conceptus sic distinguatur ab alio, scilicet per diversum modum exprimendi eandem entitatem...¹

Nous avons donc ici deux concepts intrinsèquement distincts. Ce qui suffit pour une distinction de raison *raisonnée*.

Cette distinction ne semble pas, cependant, être de raison *raisonnée majeure*, ou avec fondement parfait dans la chose, c'est-à-dire dans l'essence même de Dieu. Car Dieu est acte pur. Il est l'immatérialité en acte pur. A cause de cela, « ejus natura secundum hoc quod habet esse realiter, secundum hoc competit ei ratio cognoscibilitatis »². En d'autres termes, de même que Dieu est son être, il est son intelligibilité, et son être *intelligé*. Comme l'être contient ses inférieurs non en puissance, mais en acte, bien qu'en acte confus, ainsi mentionner l'essence divine comme entité, c'est parler du même coup, en acte confus ou implicitement, de son intelligibilité, de son être *intelligé* et de son être d'objet spécificateur purifié de toute imperfection. En d'autres mots, si, pour nous, le concept d'essence divine comme entité et le concept d'essence divine considérée comme forme intentionnelle sont deux concepts intrinsèquement distincts, cependant l'un ne se détache pas parfaitement de l'autre; l'un est compris ou contenu dans l'autre comme l'implicite dans l'explicite. Autrement, il faudrait admettre en Dieu une certaine composition au moins métaphysique, ce qui répugne. « Deus autem est sicut actus purus, tam in ordine existentium quam in ordine intelligibilium »³.

Pour saint Thomas, donc, la ligne de l'être entitatif et naturel, si elle est acte pur, atteint par elle-même à la ligne de l'être intelligible et intelligé, car elle est l'immatérialité en acte pur. Or, que manque-t-il à l'immatériel en acte pur pour être forme de l'intelligence? C'est pourquoi, tout en concevant par des concepts intrinsèquement distincts la formalité d'entité infinie et la formalité de forme intentionnelle pure, notre intelligence perçoit tout de même implicitement la formalité d'intentionnel en acte pur en concevant explicitement l'être immatériel en acte pur, et vice versa. C'est pourquoi, la distinction ici est de raison *raisonnée mineure* seulement.

II. EXAMEN DE L'OPINION DE SUAREZ

Suarez, dans une vue assez superficielle de la connaissance, rejette la distinction posée par les thomistes entre le mode d'être entitatif d'une chose et son mode d'être intentionnel. De même, il rejette la distinction

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.II, disp.22, a.1, n.33.

2. *De Ver.*, q.2, a.2, c.

3. *Ia*, q.14, a.2, ad 3.

entre l'entité de l'espèce-similitude et son être représentatif. Selon lui encore, l'objet n'a pas à informer la faculté de connaissance, à la déterminer intrinsèquement; il ne fait que l'assister extrinsèquement. Il l'assiste par lui-même ou bien par l'intermédiaire d'une espèce-similitude, laquelle informe la puissance comme toute autre forme accidentelle, c'est-à-dire d'une manière entitative et subjective seulement.

Nous exposerons chacun de ces points et nous les ferons suivre d'une brève critique. Nous montrerons ainsi que seule la distinction posée par les thomistes entre l'entitatif et l'intentionnel nous permet de distinguer les êtres connaissants des êtres non connaissants, et, par suite, de sauvegarder la notion exacte de la connaissance.

1. Fonction de l'objet

1) *L'objet n'actue pas par lui-même la puissance; il l'assiste extrinsèquement.*

a) *Ce qu'affirme Suarez.*— La distinction que les thomistes reconnaissent entre l'être entitatif de la chose à connaître et son être intentionnel, Suarez la nie. Et, comme il est évident que la chose à connaître n'actue pas ou n'informe pas la puissance par son être physique, il en conclut que l'objet n'actue pas du tout la faculté, mais qu'il ne fait que l'assister extrinsèquement. Suarez nie que la faculté ait besoin d'être déterminée par l'être intentionnel de la chose à connaître ou par l'espèce-essence, antérieurement à l'acte de connaissance.

... Objectum per se et secundum se non postulat uniri cum potentia per modum formae proprie actuantis et informantis illam. Dico autem per se, nam aliquando contingit objectum, quod intelligitur esse actum vel habitum ipsius intellectus, qui unitur potentiae proprie, per modum formae. Sed hoc convenit illi quatenus est qualitas mentis non per se, ac praecise quia objectum intelligibile actu est. Unde potest dari aliquod objectum hujusmodi, quod sit substantia, vel res alia extrinseca intellectui, quae ex se non habeat informare intellectum. Quando ergo res potest aliter per se ipsam conjungi intellectui in ratione objecti intelligibilis, non oportet, illam unionem esse per modum formae proprie informantis, sed per modum principii juvantis intellectum ad intelligendum¹.

Au numéro suivant, Suarez s'attaque directement au commentaire des disciples de saint Thomas sur la lettre du Docteur Angélique dans la *Somme théologique*² et la *Somme contre les Gentils*³.

Distinguunt enim duplicem unionem, seu informationem, seu duplicem actuandi modum, scilicet in esse reali vel in esse intelligibili, dicentes objectum ipsum, v.g., essentiam divinam, si per se jungatur potentiae, quamvis non uniat per modum formae naturalis in esse reali, tamen necessario debere uniri in esse intelligibili, ita ut vere constituat intellectum in actu primo per modum formae intelligibilis⁴.

1. *Opera Omnia Suarezii* (ed. VIVÈS), Parisiis 1856 — *De Divina Substantia ejusque Attributis*, II, cap.12, n.8.

2. *Ia*, q.12, a.2.

3. *III*, cap.51.

4. *Loc. cit.*, n.9.

b) *Fondements de son opinion.*— Mais, se demande Suarez, quelle est cette union selon l'être intelligible, et quelle est sa nature? Ou bien elle est une union véritable, formelle, réelle entre la puissance et l'objet, laquelle union est antérieure à l'acte d'intellection, ou bien cette union n'est pas véritable, formelle ni réelle. Si c'est la négative qui est vraie, le problème soulevé par l'interprétation des commentateurs thomistes tombe. Si, au contraire, c'est la partie affirmative qui l'emporte, alors surgissent trois graves inconvénients.

Premièrement: . . . Nova unio realis non est sine novo modo, vel mutatione reali in altero extremorum, hic vero neque in essentia divina hoc reperiri potest, ut per se constat neque in intellectu, ut ipsi fatentur, nam praeter lumen gloriae nulla alia mutatio, vel modus ponitur in intellectu in actu primo et quatenus antecedit visionem, nec facile potest fingi aut explicari talis modus.

Deuxièmement: Deinde, quia omnis unio realis terminatur ad unum reale compositum, ex intellectu vero, et essentia divina non componitur unum ens reale, quia neque una substantia, neque unum accidens, neque unum aliquod esse, neque divina essentia communicat suum esse increatum intellectui, neque e contrario.

Troisièmement: Denique unio realis inter duo non intelligitur sine aliqua vel causalitate mutua, vel saltem dependentia reali in existendo: nihil autem horum reperitur inter essentiam divinam et intellectum¹.

Et il conclut au même numéro: l'union entre la puissance et l'objet ne peut donc être autre chose qu'une proximité, une non-distance des entités, destinée à la production conjointe d'un même acte, l'acte de connaissance. Il y a seulement *assistance* de la part de l'objet, assistance qui complète l'activité de la puissance.

c) *Critique.*— Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Et pour cela, il faut que l'autre actue, détermine intrinsèquement la puissance. Peu importe qu'il l'actue par lui-même, selon son être intentionnel, parce que connaissable en acte et intimement présent à la faculté, ou qu'il l'actue par l'intermédiaire d'une espèce-accident qui, selon son être de représentation, est identique à l'objet ou est l'objet lui-même. Car, pour éliciter l'acte de connaissance, la puissance cognitive dépend de l'objet. L'acte de connaissance, en effet, sort de la puissance, spécifié et déterminé, c'est-à-dire portant sur tel objet. La connaissance est essentiellement une assimilation par le connaissant de l'objet connu. Une telle assimilation ne peut émaner de la puissance cognitive que moyennant le concours formel et intrinsèque de l'objet. L'enseignement de Suarez a le triste privilège d'avoir préparé la voie au subjectivisme. Il est à propos de rappeler ici la judicieuse comparaison de Jean de Saint-Thomas. La puissance et l'objet sont entre eux, dit-il, dans l'acte de connaissance, ce que sont la mère et le père dans la génération. De même que pour donner naissance à son enfant la mère a dû d'abord être fécondée par le père, ainsi pour s'exercer dans la connaissance, la puissance cognitive a dû préalablement être actée par l'objet².

1. *Ibid.*, n.10.

2. *Curs. phil.*, T.III, p.104b29-39.

Suarez a raison de dire que l'objet, en soi, ne demande pas à être uni à la puissance *per modum formae proprie informantis*. Nous avons, en effet, établi déjà la distinction qui existe entre les formes proprement *informantes* et les formes *terminantes*. Mais Suarez n'admet pas cette distinction. Il ne peut pas dire avec nous que l'objet comme tel est forme terminante, par opposition à forme informante. Et s'il nie que l'objet soit forme proprement informante, c'est pour affirmer qu'il est un principe aidant *ab extrinseco* seulement la puissance à produire l'acte de connaissance. Il n'admet donc qu'une union extrinsèque entre la puissance et l'objet. Jean de Saint-Thomas répond à cette prétention de Suarez: « Non potest autem exire cognitio ab objecto ut extra, sed ut est intra ipsam [potentiam] eamque actuat et afficit media specie sui, eo quod ille actus seu cognitio vitaliter exit a potentia . . . Ipsum objectum nisi intrinsece immutet et actuat potentiam, non relinquit eam magis potentem magisque determinatam ad tale objectum quam ad aliud, sed in eodem statu, atque si non esset objectum »¹.

Et le Docteur Angélique: « . . . Cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens . . . , sed sicut duo ex quibus fit unum principium cognitionis; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam »².

Aux arguments de Suarez, nous répondons donc directement.— Il y a entre le connaissant et l'objet une union véritable, formelle et réelle. Il est faux de dire qu'il n'y a d'union véritable et réelle que l'union entitative. L'union du connaissant et de l'objet est formelle et réelle intentionnelle. « . . . Et haec vocatur unio entitativa et realis, non quia alia intelligibilis realis non sit, id est a parte rei, sed quia non ordinatur ad constituendam aliquam tertiam naturam per modum partis »³.

Le premier inconvénient proposé par Suarez n'en est pas un. Car de l'union intentionnelle de l'objet et de la puissance, il suit dans la faculté une mutation réelle, non pas une mutation réelle physique, mais une mutation réelle intentionnelle. La puissance, en effet, devient l'autre comme autre, soit en acte premier soit en acte second. « Non ergo est immutatio physica, sed intentionalis et repraesentativa et conditionibus physicae immutationis carens »⁴.

La seconde objection de Suarez n'est pas plus solide. En effet, cette union réelle intentionnelle ne se termine pas à un composé physique, soit substantiel soit accidentel. La puissance, sans cesser d'être ce qu'elle est entitativement, devient l'objet d'une façon intentionnelle. Il n'y a pas là constitution d'une nouvelle nature. Or, parler de composé substantiel ou accidentel, c'est se tenir dans la ligne de l'entitatif.

A sa troisième difficulté, il convient de répondre: l'objet, par son être intentionnel, actue, détermine la puissance, et celle-ci, forte de cette

1. *Ibid.*, pp.182b27-32; 183a2-8.

2. *De Ver.*, q.8, a.7, ad 2.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.105b4-9.

4. *Ibid.*, a47-b3.

détermination, élicite l'acte de connaissance. Il y a une dépendance de la puissance à l'objet, non pas une dépendance réelle dans l'ordre entitatif ou physique, mais une dépendance réelle dans l'ordre de la connaissance. La faculté ne peut réellement pas connaître cet objet, si elle n'est pas préalablement actuée par cet objet selon son être intentionnel. Ce n'est pas par l'entité comme telle de la chose à connaître ou connue que les actes de la puissance cognitive sont spécifiés, mais par l'être cognoscible de cette chose. La puissance doit être actuée par ce qui est son principe spécifique. De même, pour être connu soit en acte premier soit en acte second, l'objet dépend de la puissance, laquelle est l'instrument par lequel le connaissant peut devenir l'autre comme autre.

Contrairement à ce que prétend Suarez, donc, l'objet actue la puissance, la détermine intrinsèquement. Il lui fournit un complément d'être. Il la constitue *in aliquo vero et reali esse*, lequel n'est pas un *esse* entitatif, mais l'*esse* intentionnel.

2) *Dans la production de l'acte de connaissance, le rôle de l'objet ne dépasse pas la ligne de la causalité efficiente.*— Niant que l'objet puisse jouer le rôle de forme déterminant intrinsèquement la puissance, dans la ligne de la cause formelle, Suarez en conclut qu'il ne fait qu'assister extrinsèquement la faculté, et qu'il concourt avec elle dans la ligne de la causalité efficiente seulement à la production de l'acte de connaissance.

a) *Ce qu'il affirme.*— Si l'objet, dit-il, ne s'unit pas à la puissance par mode d'union véritable, réelle et formelle (tout cela entendu selon l'ordre entitatif), il suit que pour l'objet, « . . . uniri in esse intelligibili, nihil aliud erit quam simul conjungi [avec la puissance], tanquam duo principia ad efficiendum unum actum intelligendi »¹. Plus loin: . . . Si [objectum solum] ita assistit intellectui, ut compleat activitatem ejus . . .² Et encore: « . . . Si possit per se [objectum] conjungi intellectui ad efficiendum actum intelligendi, non id faciet mediante accidente, sed potius per se melius efficiet, quam per instrumentum »³.

b) *Fondements de son opinion.*— Suarez n'apporte pas d'autre raison que celle indiquée plus haut: ou bien il y a information réelle, c'est-à-dire physique et entitative, ou bien il y a seulement union extrinsèque dans la ligne de la cause efficiente.

c) *Critique.*— Il n'est pas faux de dire que l'objet, soit l'être intentionnel de la chose, soit l'espèce-similitude entendue selon ce qui est formel en elle, concourt d'une certaine façon, dans la ligne de la cause efficiente, à la production de l'acte de connaissance. Mais il est faux de dire qu'il ne concourt que dans cette ligne. Lisons un texte de saint Thomas qui va nous éclairer singulièrement sur ce problème:

. . . In actione quae manet in agente, oportet ad hoc, ut procedat actio, quod objectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui ad hoc ut sentiat actu. Et ita se habet objectum unitum potentiae ad hujusmodi

1. *De Divina Substantia*, II, cap.12, n.9.

2. *Ibid.*, n.10.

3. *Ibid.*, n.6.

actionem, sicut forma, quae est principium actionis, in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo¹.

En d'autres termes, le concours efficient de l'objet présuppose son concours formel, et ne s'opère qu'à travers ce concours formel intentionnel. «... Semper distinctus est concursus virtutis in operando effective, et objecti in specificando »².

Selon Suarez, l'objet et la puissance exerceraient tous deux un concours partiel efficient dans la production de l'acte de connaissance. Mais cela ne peut pas être admis. La raison en est la suivante. L'acte de connaissance est quelque chose d'un et indivisible. Il n'est pas un composé dont une partie serait l'œuvre de l'objet et l'autre l'œuvre de la faculté cognitive. La puissance cognitive n'est pas passive de toute façon, de sorte que l'actualisation par l'objet expliquerait le tout de la connaissance. Elle est passive à l'égard de son objet antérieurement à l'acte de connaissance. Mais quand l'acte de connaissance est posé, il l'est par une puissance préalablement fécondée et actuée. Et de la sorte, l'acte qui en découle est quelque chose d'un. L'actualisation de la puissance n'est pas la connaissance proprement dite; elle n'en est que la condition prérequise. Cette condition réalisée, l'acte découle, un et indivisible, c'est-à-dire émanant d'une puissance préalablement actuée par son objet.

Nous disons que l'acte de connaissance est une action émanant de la puissance cognitive et non pas une passion subie par elle, parce que la connaissance est un acte vital. Or, la vie consiste dans le mouvement autonome. Le vivant est un être qui se meut lui-même. Se mouvoir, c'est agir et non pas subir. Notons cependant que cette opposition que nous mettons ici entre action et passion n'a pas d'autre but que de faire ressortir le rôle actif de la puissance cognitive dans l'acte de connaissance. Nous n'entendons pas dire que l'acte de connaissance appartient au prédicament action. Pour parler formellement, il faut dire que la connaissance est, non une action ou une passion au sens prédicamental, mais une *opération immanente*. Et l'opération immanente appartient au prédicament qualité. « *Intelligere ergo non est formaliter pati; quamvis, proprie loquendo, non sit etiam formaliter agere, sed potius active passiveque vitaliter operari. Et idem iudicium est de sensatione* »³.

La puissance cognitive et l'objet ne sont pas deux choses qui s'unissent pour former un composé. L'union est plus intime que cela. La puissance devient elle-même la chose connaissable. Par conséquent, là où il n'y a pas lieu de distinguer deux parties d'un composé, il n'y a pas lieu non plus d'attribuer l'activité de l'être en question partiellement à la puissance et partiellement à l'objet comme à deux principes distincts.

Quod vero non partialiter concurrat potentia et species, sed unica et indivisibili actione, ut bene advertit Cajetanus 1 p., q. 79, a. 2., inde constat, quia

1. *Ia*, q. 56, a. 1. Cf. aussi *De Ver.*, q. 8, a. 6.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T. II, disp. 13, a. 1, n. 10.

3. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q. 79, a. 2, n. 20.

quidquid in cognitione relucet, pro indiviso correspondet potentiae et objecto. Neque enim potentia influxum aliquem habere potest nisi determinatum et specificatum per objecta, neque objectum concursum aliquem habere potest nisi vitalem. Quare unicus et indivisibilis concursus est, scilicet vitalis, determinatus et specificatus; et quod specificationis est, habet ab objecto, quod vitalitatis, a potentia . . . Sicut in aliis agentibus idem est pro indiviso influxus ipsius agentis et virtutis ejus determinatae, et influxus in speciem rei et in substantiam et individuacionem, ita et in potentia cognoscitiva unus et indivisibilis est concursus virtutis ut vitalis et ut determinatae ad specificationem talis actus per speciem objecti¹.

Cela dit, Jean de Saint-Thomas admet que l'objet ne concourt pas seulement dans la ligne de la cause formelle et déterminante à l'acte de connaissance, mais aussi qu'il exerce une certaine causalité efficiente dans l'élicitation de l'acte. Il admet cela comme plus probable et en s'appuyant sur le Docteur Angélique². Saint Thomas dit, en effet: « Similitudo autem cogniti, qua informatur potentia cognoscitiva est principium cognitionis secundum actum sicut calor calefactionis³.

Or, dit Jean de Saint-Thomas, la chaleur est principe efficient de la caléfaction. Il soutient que l'objet ou l'espèce n'est pas principe principal ou radical de l'opération vitale, mais seulement principe déterminateur et spécificateur. Mais, d'autre part, il soutient que la connaissance est un acte de la puissance, lequel est assimilateur et, le plus souvent, producteur d'une espèce expresse. Or, cette assimilation ne procède pas de la puissance seule comme d'un principe efficient suffisant. Il faut donc assigner un autre principe efficient qui contribue à réaliser cette assimilation. Et ce principe n'est pas autre chose que l'objet lui-même qui a déterminé en acte premier la puissance. Il faut donc attribuer un certain concours efficient à l'objet⁴.

Concluons ces considérations sur la fonction de l'objet. Quoi qu'en dise Suarez, il faut admettre que l'objet qui n'envoie pas à la puissance une espèce-similitude, l'actue par lui-même, c'est-à-dire selon son être intentionnel. Cette forme intentionnelle, nous l'appelons, en ce cas, espèce-substance. L'espèce-substance, ainsi que nous l'avons noté plus haut, se définit, comme toute espèce prise formellement, dans la ligne de l'objectif et non du subjectif, dans la ligne de l'intentionnel et non dans la ligne de l'entitativ. Ainsi saint Thomas, parlant de l'ange qui se connaît par sa substance, écrit: « *Essentia enim angeli est in intellectu ejus sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia* »⁵. Et Jean de Saint-Thomas, expliquant son maître, écrit:

Itaque substantia spiritualis non solum subjective, sed *objective* se habet ad intellectum, et in quantum subjective, sic sustentat, et recipit intellectum entitative, quia intellectus illi inhaeret; in quantum vero objective, sic comparatur ad intellectum, ut actuans et determinans illum intelligibiliter, ibique

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, pp.107b42-108a25.

2. *Ia*, q.56, a.1; et q.85, a.2.

3. *De Ver.*, q.2, a.6, c.

4. *Curs. phil.*, T.III, pp.189b41-190a18.

5. *De Ver.*, q.8, a.6, ad 6.

non operatur, ut substantia, sed ut intelligibile determinans, cum alia sit unio et conjunctio in ratione entis, alia in ratione intelligibilis, et secundum primam concurrat substantia, per modum sustentantis, et subjecti, secundum vero alteram per modum objecti specificantis, et determinantis objective ad intelligendum¹.

2. L'espèce-similitude et l'objet

1) *Autre chose est l'espèce-similitude et autre chose l'objet.*— Il se peut que l'objet ne soit pas forme intentionnelle par lui-même. C'est même ce qui arrive communément dans le monde des êtres naturels. Dans ce cas, l'actualisation ou la détermination de la puissance cognitive se fait par l'intermédiaire d'une espèce-similitude, dont l'entité est un accident.

Parce qu'il nie la distinction entre ce qui est matériel et ce qui est formel dans l'espèce-vicaire, Suarez affirme que cette espèce est quelque chose de proprement distinct de l'objet.

... Aliud est loqui de specie, aliud de objecto intelligibili².

At vero species intelligibilis proprie significat aliquid *distinctum* ab objecto, quod sit veluti semen seu instrumentum ejus, datum potentiae cognoscendi ad supplendam vicem objecti quando ipsum per se non potest adesse potentiae, et per se efficere cum illa³.

... Quando objectum unitur potentiae per speciem, ipsa quidem species vere unitur, ut forma informans, objectum vero per illam unitur potentiae tanquam agens per semen suum vel per instrumentum, sicut movens unitur mobili per impetum vel generans passo per semen, quae unio non est aliquid distinctum ab ipsa specie, ejusque efficacitate⁴.

Nous ne nous attarderons pas à cette affirmation de Suarez. Elle se trouve déjà réfutée par ce que nous avons dit précédemment. Si, en effet, l'espèce-vicaire n'est pas, à un certain point de vue, l'objet lui-même, elle ne peut pas déterminer intrinsèquement la puissance en tant que celle-ci est formellement cognitive; et, par conséquent, la faculté ne peut pas éliciter son acte de connaissance qui doit être un acte spécifié, portant sur tel objet. Au lieu d'avoir une pure causalité efficiente principale, bien que coopérante, comme dans le cas de l'espèce-substance, nous aurions ici, selon Suarez, une causalité efficiente instrumentale. Or la pure causalité efficiente de la part de l'objet ne peut expliquer la connaissance, laquelle comporte assimilation de l'objet par le connaissant. Le connaissant, en effet, devient le connu.

Nous répondons donc directement: l'entité de l'espèce-vicaire n'est pas l'entité de l'objet: très bien. Mais l'espèce-vicaire, selon son être représentatif, n'est pas l'objet lui-même: il faut le nier. S'il faut parler de causalité instrumentale au sujet de l'espèce-similitude, il faut dire que c'est une causalité instrumentale formelle, comme le fera Jean de Saint-Thomas: *quasi instrumentum formale*.

2) *Pas de distinction entre l'entité de l'espèce-vicaire et son être représentatif.*— En d'autres termes, pour Suarez, l'espèce-vicaire est une forme

1. *Curs. theol.*, T.IV, disp.21, a.2, n.9.

2. *De Divina Substantia*, II, cap.12, n.6.

3. *Ibid.*, n.6.

4. *Ibid.*, n.10.

accidentelle, comme les autres formes qui inhérent à la substance. Et c'est tout.

a) *Ce qu'il affirme.*— Quarto colligitur distinctionem illam communem speciei intentionalis in esse qualitatis, et in esse repraesentativi non esse propriam, quamvis putetur desumpta ex Aristotele, *De Memoria et Reminiscentia*, c. 1, et ex S. Thoma, III *Contra Gentes*, c. 51... Aristoteles tamen citatus illam distinctionem non tradit, sed tantum vult speciem aliquando exercere munus suum, quando scilicet per illam potentia operatur: aliquando vero otari, ac veluti mortuo modo manere in potentia. D. Thomas quoque solum intendit divinam essentiam non ita dici formam intellectus ut illum realiter actuat, sicut calor calidum, sic enim censeretur forma secundum esse reale: dici autem posse formam intelligibilem, quia in intellectu beati vicem subit speciei intelligibilis...¹

b) *Fondements de son affirmation.*— Nam qualitas, quae est species, non potest concipi sub integro conceptu hujus qualitatis, nisi concipiatur ut repraesentativa est formaliter, vel, ut verius putamus, efficienter, quia haec ipsa ejus efficacia transcendentalis ad expressam similitudinem, includitur in essentia illius. Et declaratur. Nam reduplicatio illa, *ut repraesentativa est*, vel reduplicat esse reale, vel nihil reduplicat: si primum, certe reale illud esse non erit substantiale: ergo accidentale: neque alterius praedicamenti, quam qualitatis: ergo species etiam ut repraesentativa est qualitas, nisi forte dicatur verba illa *in esse qualitatis* importare tantum genus speciei, quod est qualitas, illa vero *in esse repraesentantis* importare differentiam, quod non inficiamur².

c) *Critique.*— Il ne faut pas perdre de vue ce que nous avons établi déjà, à savoir que pour éliciter son acte de connaissance, la puissance doit d'abord être actuée, déterminée intrinsèquement par l'objet. Car cet acte ne peut émaner de la puissance que s'il est spécifié, c'est-à-dire s'il porte sur tel objet déterminé. Si donc l'espèce-vicaire est, par son entité, distincte de l'entité de la chose connaissable ou connue, il faut que dans un autre ordre, elle soit cette chose elle-même; et cela ne peut être que dans un ordre qui dépasse formellement l'ordre des prédicaments, l'ordre des *res*. Car, encore une fois, connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre. Or, le connaissant ne peut pas devenir l'autre en tant qu'autre en acte second, s'il n'est pas l'autre d'abord en acte premier. Et il est l'autre en acte premier soit par l'actuation de l'espèce-substance, considérée selon son être intentionnel, soit par l'actuation de l'espèce-vicaire. Dans les deux cas, il s'agit de l'espèce principe. De même sera-t-il l'autre en acte second, si l'acte de connaissance se termine à l'*esse cognitum* de l'autre. Cet *esse cognitum*, ou bien sera contenu dans une espèce-vicaire exprimée par la puissance, et dans laquelle on distinguera la formalité *entité accidentelle* et la formalité *objet connu*, ou bien il ne sera pas contenu dans une espèce-vicaire expresse.

Les espèces intentionnelles ne sont pas des formes comme les autres. Elles sont, formellement, des formes objectives. Les espèces-vicaires n'informent pas seulement pour elles-mêmes, c'est-à-dire en tant qu'elles sont parties composantes d'un tout, qui est plus parfait qu'elles-mêmes, mais elles actuent à l'endroit d'un autre, pour le compte d'un autre,

1. *De Anima*, III, cap. 2, n. 26.

2. *Ibid.*

c'est-à-dire de l'objet. Bien plus, elles sont formellement cet autre lui-même. Comme entités, elles dépendent de la puissance pour exister, comme tout accident a besoin de son sujet d'inhérence. Considérées, au contraire, selon leur être représentatif, ou selon leur être d'objet, elles ne dépendent pas de la puissance, mais la puissance dépend d'elles pour devenir l'objet. Or, c'est selon son être représentatif ou son être d'objet que l'espèce spécifie les actes de la faculté. S'il n'y avait pas de distinction entre l'être représentatif de l'espèce et son entité physique, il serait impossible que la faculté ne connaisse pas en acte tout le temps que l'entité de l'espèce est conservée en elle à la manière des autres accidents. Si la puissance a besoin d'être déterminée intrinsèquement pour éliciter son acte de connaissance, et s'il lui arrive de ne pas éliciter d'acte de connaissance alors que l'entité de l'espèce est en elle, c'est donc un signe que ce n'est pas l'entité de l'espèce comme telle qui la détermine en tant même que faculté de connaissance¹.

En plusieurs endroits, saint Thomas, parlant de l'espèce selon son aspect formel, dit qu'elle ne constitue pas un composé avec la puissance, mais qu'elle perfectionne cette dernière en vue de la connaissance². Ailleurs, parlant au contraire de l'entité de l'espèce, il note que ni le sens ni l'intelligence ne sont l'espèce, mais que de la puissance et de l'espèce résulte un composé³. Suarez n'a donc pas raison de prétendre que la distinction entre l'être matériel et l'être formel de l'espèce-vicaire est une invention des disciples de saint Thomas. De même, quand il essaie de ranger Aristote de son côté, il oublie que, précisément, pour Aristote, l'inactivité de la puissance informée par l'espèce-vicaire ne peut s'expliquer que par le fait suivant: autre est l'entité de l'espèce et autre son être représentatif.

... Nec repraesentant actu omnes species, quae inhaesive conservantur in intellectu, eo quod licet praebeant effectum formalem entitativum existendi in potentia, sed non intentionalem, nisi quando actu applicatur et excitatur potentia erga tale objectum, eo quod intentionalis informatio est conjuncta cum vitali concursu potentiae ad actum determinatum eliciendum erga tale objectum, a quo mediante specie, actuatur et determinatur potentia⁴.

Nous répondons donc à Suarez: les thomistes parlent communément de l'espèce-vicaire en tant qu'entité accidentelle et en tant que tenant lieu de l'objet. Quand nous faisons la réduplication: *en tant que représentant l'objet*, nous ne faisons pas une réduplication vide de sens. Mais nous parlons de l'espèce selon son aspect formel. Nous parlons de quelque chose de bien réel, mais qui dépasse l'ordre entitatif, prédicamental, formellement. C'est entendu: l'espèce-vicaire est toujours, prise entitativement, un accident, une qualité. Mais si nous nous en tenons à la pure entité de cette qualité, nous n'expliquons pas comment le connaissant devient le connu, l'autre comme autre. Pour que le connaissant devienne l'autre comme autre, étant donné que la puissance cognitive

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, pp.185a26-186b40.

2. Cf. *Ia*, q.14, a.1; *De Ver.*, q.2, a.2; *In III de Anima*, lect.13.

3. Cf. *Ia*, q.55, a.1, ad 2.

4. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.191b12-24.

est d'abord passive, il faut absolument que, sous un certain rapport, l'espèce-vicaire soit cet autre lui-même. Autrement, nous resterons toujours dans le genre d'union subjective, matérielle; nous ne pénétrerons pas dans le genre union objective. Nous n'expliquerons pas comment le connaissant peut devenir l'autre réellement, sans que cet autre cesse d'être autre.

3) *L'espèce-accident informe la puissance comme tout autre accident, c'est-à-dire par mode d'inhérence seulement.*

a) *Ce qu'affirme Suarez.*— Quand l'objet est uni à la puissance par l'intermédiaire d'une espèce-vicaire, celle-ci est vraiment une forme informante; et par elle, l'objet est uni à la puissance, non pas comme une forme, mais comme un agent qui agit par sa semence, laquelle joue le rôle d'instrument. Cet instrument est d'ordre purement physique. Entre la puissance et l'espèce-similitude il n'y a qu'une union entitative accidentelle, comme entre tout accident et son sujet.

Et ex hac conclusione infero primo inter potentiam et speciem intentionalem esse solum accidentalem unionem, ut pote inter accidens et subjectum, neque ullam majorem excogitari posse, quidquid Cajetanus fingat, I part., q.14, a.1, exponens famosum Commentatoris dictum, quod ex intelligibili et intellectu magis unum fiat, quam ex materia et forma, ex quibus et unum tertium ab utraque distinctum resultat, et materia ipsa nequiquam forma efficitur: at vero ex objecto et potentia tertium non resultat, sed potentia fit ipsum intelligibile, sive objectum. Illud tamen dictum in rigore falsum esse censeo¹.

b) *Fondements de son opinion.*— La comparaison cloche, dit-il. Car, entre la matière et la forme, il y a une union substantielle, tandis qu'entre la puissance et l'espèce il y a une union accidentelle. Et dans ce cas, dire que la puissance devient l'objet intelligible, c'est tout simplement dire qu'elle est informée entitativement par l'espèce qui représente cet objet. Et qu'est-ce que cela, sinon une union accidentelle?² Suarez ne comprend pas que Cajétan puisse dire que l'intelligence devient l'objet intelligible non pas entitativement, mais *intelligibiliter*. « Hoc vero quomodo intelligibiliter dicatur, non intelligo ».

Cette union est accidentelle et entitative, dit-il. Etre uni *intelligibiliter*, c'est être uni réellement, c'est-à-dire entitativement, ou non réellement. Si c'est le dernier cas qui est vrai, comment se fait-il que de cette union résulte une action réelle, c'est-à-dire une connaissance réelle? Si c'est le premier cas qui se réalise, s'il y a une union véritable entre la puissance et l'objet, alors la distinction faite par les thomistes est superflue. Car il est clair qu'il s'agit d'une union physique accidentelle, et rien de plus³. Il ajoute:

... Etiam falsus est Cajetanus... dicens speciem, ut constituit potentiam in actu primo per realem inhaesionem, habere esse *imperfectum*, ut vero constituit in actuali cognitione habere *perfectum*: nam species, inquit, comparatur ad actum, sicut forma ad esse, eo quod esse ipsius speciei quatenus intelligibilis, est intelligere, quae omnia mihi non sunt intelligibilia⁴.

166. *De Anima*, III, cap.2, n.5.

167. *Ibid.*

168. *Ibid.*, n.6.

169. *Ibid.*, n.7.

Et d'abord, dit-il, que peut bien signifier cette expression: *intelligere est ipsum speciei esse?* L'espèce, en effet, n'a-t-elle pas son entité propre, distincte de l'acte de connaître? Et ne conserve-t-elle pas cette entité propre aussi bien quand la puissance est en acte de connaître que lorsqu'elle est inactive? Deuxièmement, comment peut-on dire de façon intelligible que l'effet formel de l'espèce, c'est l'intelliger lui-même. Car, enfin, l'effet formel d'une forme accidentelle n'est-il pas produit quand cette forme inhère? Or, n'arrive-t-il pas que l'espèce inhère à l'intelligence sans que cette dernière intellige? Ce qui est séparable n'est-il pas distinct? ¹

c) *Critique.*— On voit, en parcourant l'argumentation de Suarez, que pour lui la passivité, la réceptivité de la puissance cognitive est une passivité, une réceptivité purement matérielle et subjective. Elle est analogue à la passivité de la matière à l'égard de la forme substantielle, ou de la substance à l'égard des accidents. La passivité matérielle consiste dans le fait de recevoir une forme de telle manière que le sujet qui la reçoit et la chose qui est reçue constituent une seule entité. La forme reçue n'est pas reçue en tant qu'appartenant à un autre être; en devenant la forme du sujet qu'elle informe, elle cesse d'être la forme de l'autre. Cette manière de recevoir, disent les thomistes, ne répugne pas certes à la faculté de connaissance; mais elle ne lui appartient pas en propre. Elle est commune aux êtres connaissants et aux êtres non connaissants.

Mais il existe une autre forme de passivité réceptive: c'est la passivité *immatérielle*. On l'appelle ainsi non parce qu'il s'agit d'une réceptivité spirituelle, mais parce qu'il s'agit d'une réceptivité supérieure à celle qui caractérise la matière et tout ce qui tient lieu de matière. Elle consiste en ce que celui qui reçoit une forme de cette manière, la reçoit de telle façon que cette forme, tout en informant celui qui la reçoit, ne cesse pas d'être, au point de vue entitatif, la forme de l'autre. Et c'est là la passivité réceptive qui caractérise les êtres connaissants comme tels. Car le connaissant, en plus d'avoir sa propre forme (ce qui est commun à tous les êtres), possède la forme des choses qu'il connaît. Il est évident qu'une telle réception ne peut se faire dans l'ordre entitatif, car, alors, pour devenir l'autre, le connaissant devrait cesser d'être lui-même. La réception entitative ou matérielle a pour effet de rendre incommunicable la forme ainsi reçue. Cela provient du fait que la matière ou la puissance est principe de limitation par rapport à la forme ou à l'acte. Voilà pourquoi on dit que l'immatérialité est racine de la connaissance. On ne veut pas dire par là que pour connaître il faut être spirituel; car alors on ne pourrait plus parler de la connaissance sensible.

Existimandum est enim quod anima apprehensiva est alterum genus entium a naturalibus, et quod aequivoce communicat cum eis in esse in potentia et recipere formas entium. Materia enim sic recipit formam ut ex eis resultet compositum; et illius compositi est actio sequens illam formam; et non materiae, nisi quia sustinet formam et pars est compositi. Anima autem, ut Averroes

1. *Ibid.*

optime dixit in III de Anima, comm. V, non sic recipit cognoscibile ut ex eis fiat compositum cognoscens; sed anima ipsa efficitur ipsum cognoscibile, et sic facta in actu agit¹.

De cette double passivité réceptive de la puissance cognitive, il suit que l'on doit distinguer une double union entre la puissance et l'espèce, ou une double information de la puissance par l'espèce: l'union entitative ou subjective, et l'union intentionnelle ou objective.

... Species et informat ratione sui per inhaerentiam et ratione objecti, cujus gerit vices, per cognoscibilitatem quasi instrumentum quoddam formale, seu vice objecti informans. Nec enim potest potentia operari solum ratione actuationis entitativae, nisi etiam actuatur vice objecti, quia ab ipso objecto pendet specificatio et determinatio actus².

L'union entitative est formellement ou substantielle ou accidentelle, tandis que l'union objective se fait en raison de la cognoscibilité elle-même, dans la ligne de la cognoscibilité. Formellement, elle n'est ni substantielle ni accidentelle, bien qu'elle exige une certaine union entitative préalable ou concomitante. Cette union entitative, elle, sera ou dans le genre de la cause formelle inhérente, comme c'est le cas pour les espèces-vicaires dont nous parlons présentement, ou dans le genre de la cause matérielle qui sustente: ainsi la substance de l'ange sustente son intelligence dans l'ordre entitatif, et lui sert d'espèce intelligible en la déterminant selon son être intentionnel; ou encore dans le genre de la cause efficiente. Ainsi Dieu « operando intra intellectum et dando illi esse per immensitatem etiam in ratione speciei potest illum actuare »³.

Cette union entitative réalisée, alors peut se faire l'union ou l'information intentionnelle, objective, par laquelle la puissance devient l'objet. Cette union ou actuation qui caractérise proprement le connaissant comme tel, lui permet, tout en restant ce qu'il est entitativement, de devenir les choses qu'il connaît, ces dernières ne cessant pas d'être ce qu'elles sont entitativement.

Aux arguments de Suarez, nous répondons brièvement: l'union ou l'information substantielle est spécifiquement distincte de l'union ou information accidentelle; mais toutes deux sont dans le même genre, dans le genre information entitative ou subjective. De plus, l'union intentionnelle ou objective est bien une union réelle, non pas physique ou entitative, mais d'un ordre supérieur. De cette union réelle en acte premier suit une opération réelle, immanente, laquelle n'est pas une action prédicamentale. Troisièmement: la puissance est d'abord informée par mode d'inhérence par l'entité de l'espèce-vicaire; et si nous la considérons formellement sous ce point de vue, il faut dire qu'elle n'a qu'un *esse imperfectum*, car elle n'est pas, de cette manière, informée en tant même qu'elle est puissance cognitive. Au contraire, quand elle est actée par l'espèce, selon l'être représentatif de cette dernière, elle a

1. CAJÉTAN, *In Iam Partem*, q.79, a.2, n.19. — Cf. aussi J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, pp.102b31-107a17.

2. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.186a19-29.

3. *Ibid.*, p.186b26-29.

un *esse perfectum*; car, dans ce cas, elle a le complément qui lui convient en tant qu'elle est puissance de connaissance; son aptitude est comblée. C'est en ce sens que Cajétan a pu dire que l'intentionnel est complément intrinsèque du connaissant. Le même commentateur avait donc raison de conclure:

Quemadmodum enim forma est principium essendi materiae, ita quod idem est esse materiae et formae diversimode, . . . ita species intelligibilis, si actu est in genere intelligibili, est intelligendi principium ita quod intelligere est *ipsius esse*. Et propterea, quamvis aliquo modo activa sit species intellectionis, melior tamen et potior est proportio ejus formalis, quam activa. Speciem igitur uniri actu intellectui, est constituere ipsum in hoc quod est esse actu intelligentem. Esse autem actu intelligentem, nihil aliud est quam intellectum esse perfecte ipsum cognitum¹.

3. La similitude de l'espèce

1) *L'espèce-vicaire impressée n'est pas une similitude formelle de l'objet.*—

a) *Ce qu'affirme Suarez.*— Pour lui, l'espèce-vicaire impressée n'est pas une similitude formelle de l'objet. Quant à ce que nous appelons, nous, espèce-substance, il ne lui accorde qu'une causalité efficiente.

Species intentionales non repraesentant formaliter objecta, sed effective tantum².

. . . De repraesentatione solum nunc dico, hanc repraesentationem non esse ita concipiendam, ac si in specie ipsa esset similitudo aliqua formalis, vel imago depicta ipsius objecti . . . Species vero solum dicitur repraesentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendum hujusmodi actualem repraesentationem³.

Juxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago, neque ullo modo formaliter repraesentat, sed effective, quatenus est veluti semen seu instrumentum objecti ad efficiendam formalem repraesentationem intentionalem, quae fit per conceptum mentis⁴.

Il est vrai que Suarez ne refuse pas toute probabilité à l'enseignement des thomistes dans leurs commentaires sur les textes suivants: *Ia Pars*, q. 12, a. 2.; *Contra Gentiles*, L. II, cap. 98, et L. III, cap. 49. Mais il soutient comme *plus probable* qu'il n'y a qu'une représentation virtuelle dans l'espèce impressée.

b) *Fondements de son opinion.*— Les principaux arguments de Suarez sont les suivants.— *Premièrement*: si les espèces impressées étaient des représentations formelles des objets, elles communiqueraient nécessairement leur effet formel à la puissance cognoscitive en y inhérent; et alors, la puissance ayant acquis une espèce serait formellement conforme à l'objet dont elle a l'espèce, c'est-à-dire qu'elle serait toujours connaissante en acte. Ce qui va contre l'opinion générale⁵. On peut m'objecter, poursuit-il: la conformité de la puissance à l'objet par l'espèce impressée

1. *In Iam Partem*, q. 12, a. 2, n. 16.

2. *De Anima*, III, cap. 2, n. 20.

3. *De Divina Substantia*, II, cap. 12, n. 12.

4. *Disputationes Metaphysicae*, disp. 6, sect. 6, n. 7.

5. *De Anima*, III, cap. 2, n. 20.

n'est qu'une conformité en acte premier, en d'autres termes, une conformité habituelle; or la connaissance actuelle est un acte vital, qui doit être élicite par une puissance vitale.— Cette objection, continue-t-il, est une pétition de principe. Car si l'espèce impresse est une représentation formelle, rien d'autre n'est nécessaire à la connaissance actuelle. Si, au contraire, quelque autre chose est nécessaire, comme c'est le cas, c'est que l'espèce impresse, de soi, a seulement le pouvoir d'engendrer *partiellement* la représentation formelle et la connaissance actuelle. De même, en effet, que la semence n'a pas en soi, formellement, les organes ni les puissances vitales, mais seulement la vertu effectivement formatrice des organes dans le fœtus, ainsi les espèces impresses ne sont pas des représentations formelles des objets, mais seulement des représentations virtuelles¹. *Deuxièmement*: les espèces impresses ne sont autre chose que certains *habitus* apportant leur concours à la simple appréhension. Or, de même que les *habitus* de science concourent à des actes de science dans lesquels il y a une conformité formelle aux objets connus, sans que ces *habitus* soient eux-mêmes des représentations formelles des objets, ainsi les espèces impresses ne sont-elles pas des représentations formelles des objets appréhendés, tout en concourant effectivement à l'appréhension de ces objets². *Troisièmement*: pour que les espèces impresses soient des représentations formelles des objets, il faudrait qu'elles comportent une conformité formelle à ces objets. Or cette conformité formelle n'est pas donnée, puisque les espèces impresses sont toujours des accidents, tandis que les objets dont elles sont les espèces sont souvent des substances. Les espèces impresses n'ont donc avec l'objet dont elles sont les espèces qu'une similitude, une conformité analogique, d'une analogie d'attribution³.

c) *Critique*.— On le voit, la position de Suarez ici découle du fait qu'il rejette la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel. Ne considérant que le pur aspect entitativ de l'espèce-vicaire, il se refuse à voir une convenance ou une similitude univoque entre l'espèce et l'objet. Disons tout de suite qu'à ce point de vue Suarez a raison, et cela non seulement au sujet des espèces impresses mais aussi au sujet des espèces expresses.

Mais quand les thomistes disent que l'espèce-vicaire est une similitude formelle de l'objet, ils parlent de l'espèce selon son aspect formel ou selon son être représentatif. Ils veulent dire que l'espèce-vicaire, selon son être représentatif, est, dans l'ordre cognoscible, ce qu'est l'objet ou la chose dans l'ordre physique; qu'elle actue et détermine intrinsèquement la puissance en lui transmettant la cognoscibilité de l'objet. Sans doute, si l'on compare l'être représentatif de l'espèce impresse à celui de l'espèce expresse, il faut dire que le premier est moins parfait, moins formé ou moins formel, en un mot, moins en acte que le second.

1. *Ibid.*, nn.21, 22.

2. *Ibid.*, n.24.

3. *Ibid.*, n.25; Cf. aussi *Disp. Metaph.*, disp.30, sect.11, n.31; *De Angelis*, II, cap.3, n.24.

Car l'espèce expresse représente l'objet vitalement, elle en est une image vive procédant de la faculté qui connaît, et représente la chose comme terme de la connaissance, comme connue et saisie en cette image, tandis que l'espèce impressée représente l'objet comme connaissable¹. Jean de Saint-Thomas note qu'en comparant l'être représentatif de l'espèce impressée avec celui de l'espèce expresse, on peut dire que le premier est comme une semence de l'objet et une représentation virtuelle, qui sera davantage formée, déterminée, exprimée dans l'espèce expresse².

Mais cela dit, on peut et doit revendiquer pour l'espèce impressée d'être une similitude véritable, propre et formelle de l'objet, en ce sens qu'elle est vraiment une représentation. Dans la *Summa Contra Gentiles*, saint Thomas affirme que l'espèce impressée et l'espèce expresse sont des similitudes de l'objet «... Utrumque est rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus formet intentionem illi similem »³.

De même, en d'autres endroits, le Docteur Angélique dit qu'il ne faut pas seulement appeler l'espèce une similitude de la quiddité, mais encore dire qu'elle est la nature et la quiddité de la chose selon son être intelligible⁴. Pour lui, donc, l'espèce est bien l'intention ou la représentation de l'objet. On connaît aussi ce texte du *De Memoria et Reminiscentia*: «... Motus, qui fit a sensibili in sensum, imprimunt in phantasia quamdam figuram, sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi, qui sigillant cum annulis, imprimunt figuram quamdam in cera »⁵.

Au premier argument de Suarez, on doit donc répondre: l'espèce-vicariaire impressée ne communique pas son effet formel à la puissance, c'est-à-dire ne la détermine pas en tant que puissance cognitive quand elle est unie à elle par mode d'inhérence; car cette union est purement subjective et matérielle; mais elle lui communique son effet formel quand elle l'actue par son être représentatif, en vertu duquel elle n'est autre que la chose selon sa cognoscibilité. Alors, la faculté est actée par l'objet et devient l'objet en acte premier. Mais l'espèce impressée, représentant l'objet comme cognoscible seulement, il faudra l'acte vital de la puissance pour que la connaissance ait lieu en acte second et que soit produite l'espèce expresse qui, elle, représente l'objet comme connu en acte second. Cette information de l'espèce impressée selon son être représentatif est, en fait, inséparable de l'acte vital de la puissance. Au sujet de l'exemple de la semence, qui revient souvent sous la plume de Suarez, il convient, avec Jean de Saint-Thomas, de noter ceci:

... In hoc differt exemplum vulgare de semine, quod ita est virtus generantis in esse naturali, quod nullo modo participat esse ipsius geniti, sed solum est virtus ad aliud. At vero species impressa ita est virtus objecti ad eliciendam cognitionem et formandum verbum, quod tamen formaliter in se habet esse

1. Cf. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.362b7-43.

2. *Ibid.*, pp.183b35-184a11.

3. I, cap. 53.

4. *Quodlibet* VIII, a.4; *Contra Gent.*, III, cap.49.

5. *Lect.*3.

intentionale, in quo convenit cum objecto repraesentative, sed non entitative. Et cum specie expressa convenit in eodem esse intentionali, licet non sit ita formatum et expressum sicut in ipso verbo¹.

Son deuxième argument est aussi facile à réfuter. Suarez oublie qu'il y a une différence essentielle entre les *habitus* et les espèces. L'*habitus*, en effet, détermine la puissance du côté de sa vertu et en augmentant ses forces à l'égard d'un objet déterminé. L'espèce, au contraire, détermine la puissance en lui unissant, selon l'être cognoscible, l'objet. Elle procure donc à la faculté un concours formel tout d'abord, un concours spécifique, bien qu'il s'ensuive une coopération effective de la puissance et de l'espèce qui la détermine en vue de l'acte de connaissance.

... Sicut in generatione animalis concurrunt active semen viri... sed tamen ulterius indiget semine femineo, quod ex conjunctione ad spirituosam virtutem seminis virilis effective influit in productionem foetus².

... Notandum est, virtutes perficientes partem speculativam, non esse solum species intelligibiles, superadditas intellectui, quae solum repraesentativae sunt, et vicariae objectorum, quorum vice potentiam informant. *Habitus* autem intellectivi non sunt qualitates repraesentantes, ac loco objecti substitutae, sed sunt qualitates dantes intellectui habilitatem seu facultatem utendi illis speciebus ordinate ad cognoscendam et manifestandam veritatem³.

La réponse à son troisième argument peut s'exprimer en quelques mots. Pour avoir une similitude formelle au sens indiqué plus haut, c'est-à-dire une similitude formelle intentionnelle, il suffit d'une convenance véritable et formelle avec l'objet selon l'être représentatif. Or, selon son être représentatif, l'espèce imprime à une convenance vraie et formelle avec l'objet, à tel point qu'elle est la quiddité même de l'objet selon son être cognoscible, et que tout ce qui se trouve réellement et physiquement dans la chose, se retrouve dans l'espèce d'une manière représentative.

2) *L'espèce-vicaire expresse n'est pas une similitude formelle de l'objet connu.* — a) *Ce qu'affirme Suarez.* — Pour comprendre ce que dit Suarez au sujet de l'espèce expresse, il faut noter d'abord qu'il identifie acte de connaître et espèce expresse. Selon lui, toute action de connaître est productrice d'une espèce expresse, et l'espèce expresse se distingue « modaliter ab actione intellectus ut productio est, ab actu vero [cognoscendi] ut est qualitas producta nullo modo »⁴.

Maintenant, qu'enseigne-t-il au sujet de l'acte de connaître? Il enseigne que l'acte de connaître consiste formellement en une *représentation intentionnelle*.

... Intentionalis repraesentatio, quae potest esse in mente, proprie et actualiter est in ipso actu... Haec igitur repraesentatio fit in genere causae formalis per ipsum actum, species vero solum dicitur repraesentare, quatenus est principium constituens intellectum in actu ad efficiendum hujusmodi actualem repraesentationem⁵.

1. *Curs. phil.*, T.III, p.184b8-22.

2. *Ibid.*, p.190a43-b2.

3. J. DE S.-THOMAS, *Curs. theol.*, T.VI, disp.16, a.1, n.6.

4. *De Anima*, III, cap.5, n.11.

5. *De Divina Substantia*, II, cap.12, n.12.

Haec autem repraesentatio formaliter dicitur fieri per ipsum actum intelligendi, seu verbum, non quia in eo sit formalis convenientia, ut bene refutatum est, sed quia ipse actus est forma, quae informando intellectum, intentionaliter seu intelligibiliter illi refert objectum, et hoc est formaliter repraesentare illud¹.

Bref, pour Suarez, l'espèce impressée n'est pas formellement, mais virtuellement seulement, une représentation. L'acte de connaissance, lui, est une qualité qui est formellement une représentation, non pas une représentation formelle², parce que cette qualité n'a pas de convenance, de similitude formelle ou univoque avec ce dont elle est la représentation, mais une représentation *intentionnelle*. Et comme Suarez identifie l'acte de connaître avec l'espèce expresse, il est évident que, pour lui, l'espèce expresse est formellement une représentation, non pas cependant une représentation formelle, mais une représentation intentionnelle, c'est-à-dire une forme qui, en informant la puissance, la reporte à l'objet, et lui permet de le *quasi depingere*³. Cette forme qu'est l'acte de connaissance, et, conséquemment, l'espèce expresse, n'a avec l'objet qu'une similitude analogique, déficiente, « aussi déficiente qu'une ombre ou une peinture est loin de la réalité de l'exemplaire »⁴.

b) *Critique*.— D'abord, Suarez a tort de dire que tout acte de connaissance est producteur d'une espèce expresse. Car l'acte de connaître n'est pas une action transitive, mais une opération immanente. L'action de connaître ne produit pas toujours un terme, et lorsqu'elle en produit un, elle n'est pas en vue de cette production. En ce cas, en effet, la connaissance devrait cesser une fois l'espèce produite. Mais, au contraire, elle dure, et c'est même proprement quand l'espèce expresse est produite que commence la contemplation de l'objet. Il importe de bien remarquer que c'est du côté de l'objet lui-même que se prend la nécessité de la production de l'espèce expresse, et non du côté de la puissance ou parce que l'action de connaître serait essentiellement productrice d'une espèce expresse. L'espèce expresse est nécessaire soit pour rendre l'objet présent lorsqu'il est absent, soit pour le rendre suffisamment immatériel et proportionné à la faculté comme terme connu à l'intérieur d'elle-même, soit encore pour le rendre manifeste dans une représentation en qualité de chose dite ou parlée. De ces trois motifs, les deux premiers indiquent une certaine indigence tant du côté de celui qui connaît que du côté de ce qui est connu; le troisième indique plutôt l'abondance de l'intellection. C'est le cas de la connaissance que Dieu a de lui-même.

Deuxièmement, Suarez n'a pas raison de faire consister l'acte de connaître dans une représentation ou une similitude de l'objet. L'acte de connaître consiste, au contraire, dans l'appréhension et la contemplation de l'objet.

... Ut dicit D. Thomas, q.8 de *Potentia*, a.1, et q.9, a.5, et aliis locis, actio intellectus et verbum seu species expressa distinguuntur, nec ipse actus cognos-

1. *Disp. Metaph.*, disp.30, sect.11, n.33.

2. *Ibid.*, nn.32 et 33.

3. *Ibid.*, n.33.

4. *De Anima*, III, cap.2, n.25.

cendi est similitudo, sed objecti expressi seu repraesentati contemplatio et apprehensio habetque se ut tendentia ad attingendum objectum, non ut actualis expressio seu assimilatio. Et ratio est, quia cognitionis effectus solum est reddere potentiam active et in actu secundo cognoscentem, similitudo vero seu imago expressa reddit objectum actu repraesentatum et ut terminum cognitionis intra ipsam potentiam formatum et terminantem cognitionem, quia ibi immaterializatur et spiritualizatur per modum termini cogniti, sicut in specie impressa per modum principii intelligibilis¹.

Troisièmement, la représentation intentionnelle que Suarez accorde à l'espèce expresse ne sauve pas le caractère assimilateur de la connaissance. Elle ne peut expliquer que le connaissant devienne le connu lui-même, non certes selon son entité physique, mais selon son être cognoscible. Ici, comme lorsqu'il s'agissait de l'espèce impressa, Suarez s'en tient à la considération de la pure entité de l'espèce expresse. Rien d'étonnant qu'il ne découvre pas de convenance formelle entre l'espèce et l'objet connu.

III. CONCLUSION

Nous l'avons vu, la connaissance, l'union du connaissant et de l'objet reste, dans l'enseignement de Suarez, un problème inexplicé et inexplicable. Et la raison de cela vient du fait qu'il rejette la distinction entre l'entitativ et l'intentionnel, entre l'ordre des choses et l'ordre du cognoscible.

Celui qui parcourt les traités suaréziens portant sur la connaissance et les espèces de connaissance les referme bien perplexe. Il avait espéré y apprendre ce que c'est que connaître. Il ne l'a pas appris du tout. Au contraire, son intelligence est moins déterminée que jamais.

Il n'en est pas ainsi de celui qui va puiser aux sources doctrinales de saint Thomas d'Aquin. Le Docteur Angélique ne craint pas d'aborder de front le problème de la connaissance. En tout premier lieu, il tient à définir le *connaître*. Connaître, c'est être l'autre en tant qu'autre, c'est avoir la forme de l'autre. Partant de ce que nous enseigne l'expérience immédiate, il nous montre la différence profonde qui existe entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants. Ces derniers sont fermés sur eux-mêmes; ils ne sont et ne peuvent être qu'eux-mêmes. Les premiers, au contraire, sont ouverts sur un univers plus ou moins vaste. Ils n'ont pas seulement leur forme naturelle, physique; ils peuvent aussi acquérir la forme d'autres êtres distincts d'eux entitativement, et qui le resteront après la connaissance.

La distinction entre l'entitativ et l'intentionnel, entre le monde des choses et le monde des *intentions* est l'A,B,C, de toute recherche ou spéculation sur la nature de la connaissance. Connaître est déterminément un mode d'être, c'est-à-dire d'être l'autre. Il reste extrêmement étonnant que Suarez ait pu écrire un commentaire sur les principales œuvres

1. J. DE S.-THOMAS, *Curs. phil.*, T.III, p.197a23-45.

de saint Thomas tout en gardant obstinément les yeux fermés sur cette distinction qui, pour l'Aquinat, est primordiale.

A peu près partout, Suarez répète saint Thomas quand il s'agit d'établir le fait de la connaissance. Les êtres naturels connaissent par l'intermédiaire d'espèces-vicaires; au contraire, l'essence d'un ange sert d'espèce impressée à cet ange quand il se connaît lui-même; il en va ainsi de l'âme humaine séparée qui se connaît; l'essence divine a raison d'espèce intelligible et d'espèce intelligée dans la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures. Dans la vision béatifique, les bienheureux voient Dieu non par une espèce créée, mais dans et par l'essence divine qui s'unit à leur intelligence surélevée par la *lumière de Gloire*. Cependant, si Suarez pose une espèce expresse au terme de toute connaissance, même au terme de la sensation externe et de la vision béatifique, c'est pour une raison particulière à lui: l'acte de connaissance, prétend-il, est, de sa nature, producteur d'une espèce expresse.

Mais quand il en vient à expliquer le mode précis de l'union qui se fait entre l'objet ou l'espèce et la faculté, Suarez est déconcertant. Il ne connaît d'autre information que l'information entitative. Les espèces-vicaires sont de pures formes accidentelles, comme la chaleur ou le froid. Elles actuent la faculté d'une façon purement subjective. Elles ne sont pas formes de l'autre, c'est-à-dire du connaissable; mais seulement formes du connaissant. Autre chose est l'espèce-vicaire et autre chose l'objet. Suarez est ironique à l'endroit des thomistes qui voient une distinction entre l'entité de l'espèce-vicaire et son être représentatif. De même, pour Suarez, l'espèce-vicaire, soit impressée soit expresse, n'est qu'une similitude virtuelle de l'objet, et non une similitude formelle. Elle n'est pas principe formel de connaissance, mais seulement principe efficient ou *co-efficient*.

Ses explications au sujet de l'union des espèces-substances avec la faculté ne sont pas moins superficielles. Encore ici, il se tient purement dans la ligne de la cause efficiente. Si l'objet lui-même est présent à la faculté et suffisamment proportionné à cette dernière (que la faculté soit réellement distincte de la substance du connaissant ou non), il devient lui-même co-principe efficient avec la faculté, sans l'intermédiaire d'un substitut, l'espèce-vicaire. Suarez admet bien qu'il n'y a pas de connaissance sans objet, mais chez lui, l'objet n'est plus objet: il joue un rôle de pure assistance extrinsèque. Que Suarez soit incapable de dépasser le plan de la causalité efficiente dans son explication de la nature de la connaissance, voilà qui est extraordinaire. Sans doute, la cause efficiente est la plus apparente de toutes; mais elle est extrinsèque et reste la plus superficielle des causes. Un petit texte de saint Thomas semble avoir été écrit pour réfuter à l'avance Suarez et tous ses semblables: « Dicendum quod cognoscens, et cognitum [se habent] ut duo, ex quibus fit unum principium cognitionis et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens, et cognoscibile; sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma, vel per essentiam suam vel per similitudinem »¹.

1. *De Ver.*, q.8, a.7, ad 2.

Pour Suarez, la merveilleuse assimilation intentionnelle du connu par le connaissant est une chose inexistante. Pour lui, connaître n'est pas un mode d'être, mais un mode d'agir.

Suarez, selon la terminologie moderne, pourrait être appelé un existentialiste de la connaissance. Il voit la vie cognitive comme un pur agir. Ce qui l'intéresse dans les êtres connaissant, c'est qu'ils sont en exercice de connaissance. Le *ce qu'est* la connaissance lui paraît secondaire. En tout cas, il n'en donne que des explications boiteuses. Il y a une ressemblance frappante entre la façon superficielle dont Suarez parle du *connaître* et celle dont beaucoup de modernes brandissent le « grand problème de la connaissance » sans jamais se soucier de nous en donner une définition nette.

PAUL-E. DROUIN, M.S.C.
