

Université de Montréal

**La connaissance de soi chez Thomas d'Aquin:
l'auto-intellection humaine et le moi**

par Karine Jean St-Gelais

Département de philosophie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.) en philosophie

Août 2013

© Karine Jean St-Gelais, 2013

Résumé

Ce mémoire entend présenter les formes de connaissance de soi développées par Thomas d'Aquin: la *reditio incompleta*, la réfraction sur les phantasmes, la conscience préréflexive, la réflexion par réfluence, l'analyse abstraite, le jugement critique et la *reditio completa*. L'âme humaine ne pouvant se connaître directement, elle a accès à son essence par le biais de tous ses actes ou actes de conscience. Notre analyse se concentre sur la connaissance habituelle, habitus de toutes les connaissances, qui est la racine de l'image trinitaire en l'homme et garantit la vérité des intellections humaines. Pour ce faire, nous avons procédé à la traduction des questions 87 à 89 de la *Somme théologique*, dans lesquelles Thomas présente la connaissance humaine des substances séparées et le statut de l'âme séparée, montrant en quoi l'esprit de l'homme partage un certain commun avec les autres esprits de son univers.

Mots clés: Philosophie, Thomas d'Aquin, Connaissance de soi, Réflexion, Connaissance habituelle, Trinité, Connaissance de Dieu, Anges, Âme séparée, *Reditio completa*.

Abstract

The purpose of this thesis is to present the different theories of self-knowledge developed by Thomas Aquinas: namely *reditio incompleta*, refraction of the soul on its own phantasms, preconscious reflection, reflection by reflux, abstract analysis, critical judgment and *reditio completa*. Although the human soul cannot have knowledge of itself directly, it can however approach its essence with its own acts or acts of consciousness. The analysis is based on the *cognitio habitualis, habitus* of all knowledge, that is the root of the trinitarian image in humankind and that guarantees the truth of human intellection. This involved translating questions 87 to 89 of the *Summa Theologiae*, in which Aquinas considers humanity's understanding of immaterial substances and the separate soul's knowledge. This demonstrates how the human soul shares common ground with other substances of the universe.

Key words: Philosophy, Thomas Aquinas, Self-knowledge, Reflection, Habitual knowledge, Trinity, Knowledge of God, Angels, Separate soul, *Reditio completa*.

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Sigles et abréviations	v
Remerciements	vi
Introduction	1
Premier chapitre	6
La sensation	6
1.1. La réflexion sensorielle ou l'immatérialité de la sensation.....	6
1.2. <i>Reditio incompleta</i>	8
L'intellection	14
1. Les intellects.....	14
2. Le processus abstraitif	17
3. Réfraction sur les phantasmes	22
4. Réflexion par réfluence	24
5. Les formes de la conscience et les conditions de possibilité de la réflexion	25
6. Analyse et jugement	27
7.1. <i>Reditio completa</i> ou réflexion au sens strict	29
7.2. L'être	36
7.3. La réflexion sans objet	37
Deuxième chapitre	39
Les intelligences supérieures	39
1.1. L'auto-connaissance divine.....	39
1.2. L'auto-connaissance angélique	43
1.3. La connaissance humaine des intelligences supérieures	47
1.4. La connaissance humaine de Dieu	50
L'image de la Trinité en l'homme	52
1.1. L'image trinitaire d'après Augustin	52
1.2. L'image trinitaire d'après Thomas.....	56
2.1. L'âme séparée ou l'incorruptibilité de l'intellect.....	60
2.2. L'objet de l'âme séparée	62
2.3. Les habitus dans l'âme unie au corps.....	64
2.4. Les habitus dans l'âme séparée	69
Troisième chapitre	71
1. La connaissance habituelle ou la certitude d'être à soi	71
2. Pourquoi une espèce intelligible?.....	77

3. La connaissance habituelle: un doute.....	80
4. La quête de Thomas	82
Conclusion générale.....	85
Bibliographie	88
Annexe des textes traduits.....	I
<i>Somme de théologie, première partie, question 87: comment l'âme se connaît elle-même</i>	II
Article 1: l'âme se connaît-elle par son essence?.....	II
Article 2: l'âme connaît-elle les habitus existant en elle?	VI
Article 3: l'intellect connaît-il son propre acte?.....	VIII
Article 4: l'intellect connaît-il l'acte de la volonté?.....	X
<i>Somme de théologie, première partie, question 88: comment l'âme connaît les choses supérieures à elle.....</i>	XIII
Article 1: l'âme peut-elle comprendre les substances immatérielles?	XIII
Article 2: l'âme peut-elle connaître les choses immatérielles par les choses matérielles?	XIX
Article 3: Dieu est-Il ce qui est d'abord connu par nous?	XXI
<i>Somme de théologie, première partie, question 89: la connaissance de l'âme séparée.....</i>	XXIV
Article 1: l'âme séparée du corps peut-elle comprendre?.....	XXIV
Article 2: comprend-t-elle les substances séparées?	XXVIII
Article 3: comprend-t-elle toutes les choses naturelles?	XXX
Article 4: connaît-elle les singuliers?	XXXII
Article 5: l'habitus acquis ici-bas demeure-t-il en elle?.....	XXXIV
Article 6: Peut-elle utiliser l'habitus acquis ici-bas?.....	XXXVII
Article 7: la distance entrave-t-elle sa connaissance?	XXXVIII
Article 8: les âmes séparées connaissent-elles ce qui se fait ici-bas?	XL

Sigles et abréviations

Les abréviations sont celles utilisées par la plupart des commentateurs; nous les reproduisons ici afin de faciliter la tâche du lecteur. Dans le texte, la pagination en chiffres romains renvoie aux pages de l'annexe des textes traduits.

Oeuvres de Thomas d'Aquin :

CG Summa contra Gentiles: Somme contre les Gentils

DV Quaestiones disputatae de veritate: De la vérité

Sent. Scriptum super sententiis: Commentaires des sentences

ST Summa theologiae: Somme de théologie ou Somme théologique

Œuvre d'Augustin :

DT De trinitate: De la trinité

Parties de textes :

- 1 *Prima pars*: première partie
- a. *Articulus*: article
- ad. *Ad argumentum*: solution à l'objection
- arg. *Argumentum*: argument/objection
- cap. *Capitulum*: chapitre
- co. *Corpus*: réponse du Maître
- d. *Distinctio*: distinction
- lib. *Liber*: livre
- q. *Quaestio*: question
- s. c. *Sed contra*: en sens contraire

Remerciements

D'emblée ma gratitude va à David Piché, sans les encouragements duquel ce mémoire n'eût pu voir le jour. La révision des traductions étant une tâche éprouvante, la bienveillance et la rigueur dont le professeur Piché a toujours fait preuve n'ont cessé de m'impressionner et de me révéler non seulement l'excellence de l'enseignant et du chercheur, mais encore de l'être humain.

Je veux souligner la formation dont j'ai pu bénéficier auprès des professeurs du centre d'études classiques de l'Université de Montréal et à l'enseignement desquels je me réfère souvent.

Je remercie le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) qui ont permis, par l'entremise de David Piché, de réaliser les traductions utiles et inspirant la présente étude.

Il me faut surtout remercier mes parents pour leur dévouement, Anna et Pierre, ma sœur, Mylène, Gilles St-Gelais, Céline Morin, ainsi que toute ma magnifique belle-famille, dont Francine Gauthier: merci de leur tendre soutien! Je rends hommage à Lucien Leclerc, étoile de tous ceux qui aspirent à se connaître.

Merci à mes amis, qui sont une famille pour moi et une source constante de joie: Elizabeth Lima, Philippe Godbout, Guillaume Lévesque, Andréane Roy, Karoline Leblanc, Félix-Antoine Hamel et Jean-Philippe Girard. Je suis reconnaissante envers d'aimantes collègues et amies qui m'ont appuyée et conseillée: Geneviève Barrette et Elsa Bouchard. Je tiens aussi à dire que l'exécution de ce mémoire fut rendue possible grâce à l'appui des plus précieux amis: Myriam St-Gelais et Maxime Turcotte. Enfin, je remercie Jérémie Leclerc, être d'exception, dont l'amour me comble.

À ma grand-mère, Céline, ma première enseignante

Introduction

Théologien avant que d'être philosophe, c'est pourtant avec une grande rigueur scientifique que Thomas d'Aquin a tenté d'expliquer l'intellect humain et ce qui le meut. Il est vrai que son objectif premier était de rendre compte de ce qu'en toute créature existait un mouvement vital vers Dieu, mais aussi qu'il croyait en l'indépendance intellectuelle de l'être humain. Les principes qui guidèrent son œuvre d'une manière toute personnelle en firent un philosophe à part entière, dont les acquis se ressentent encore en théorie de la connaissance. Si son imposant héritage philosophique traverse les années, c'est grâce à sa capacité hors de l'ordinaire de concilier des théories au premier abord inconciliables, capacité qui se manifesta dès le début de son activité comme docteur en théologie. Par son habileté et sa modération, il gagna le respect de ses adversaires et échappa si bien à l'exclusion qui menaçait de frapper ceux qui avaient été condamnés par l'évêque Étienne Tempier en 1277, qu'il fut canonisé en 1323 par le pape Jean XXII, quelques 49 ans après sa mort¹.

Ainsi, la théorie thomasienne de l'auto-intellection humaine est souvent compliquée par l'aspiration du docteur angélique à être fidèle aux principes doctrinaux qui lui sont chers et qui proviennent de traditions fort opposées, qu'il s'agisse de préceptes aristotéliens, augustinien ou relatifs à la doctrine chrétienne en vigueur de son vivant. Nous prendrons soin, tout au long

¹ Cf. *La condamnation parisienne de 1277*, trad. D. Piché, Vrin, Paris, 1999. Pour une introduction à la vie de Thomas d'Aquin, se reporter aux ouvrages suivants: J.A. Weisheipl, *Frère Thomas d'Aquin: sa vie, sa pensée, ses œuvres*, Paris, 1993; J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Fribourg: Paris, 2002.

de cette étude, qui se veut aussi historique, de relever les principaux problèmes et d'exposer, lorsqu'il est possible, leurs sources.

Bien sûr, la question de la connaissance de soi prend d'abord racine dans l'Antiquité sous le verbe du Socrate de Platon², puis sous le stylet d'Aristote, auquel, on le sait, l'Aquinate ne fera pratiquement jamais faux bond. Une étude exhaustive des sources inspirant la théorie de l'auto-intellection chez Thomas devrait prendre en compte l'influence de nombreux auteurs: principalement Proclus, Avicenne³, Averroès, et les philosophes de tradition arabe, en plus d'offrir un aperçu des critiques pénétrantes adressées par les théologiens lui étant contemporains, Roger Marston⁴ et Hervé de Nédellec. Toutefois, nous nous concentrerons sur les textes thomasiens eux-mêmes et, lorsqu'il sera nécessaire, nous les interpréterons à l'aide de textes des philosophes-phares guidant constamment la démarche du docteur commun, à savoir Aristote et Augustin.

Les textes thomasiens sur lesquels nous baserons principalement notre travail, reproduits en annexe, ont été choisis pour leur rédaction tardive, mais aussi parce qu'ils sont les témoins de la quête qui animait Thomas à la fin de sa vie. Il s'agit des questions 87 à 89 de la première partie de la *Somme théologique*, que nous avons traduites, afin de présenter le fruit de notre accomplissement, mais surtout de nous imprégner du sens le plus littéral possible⁵. Il nous a

² Cf. P.P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: de Socrate à saint Bernard*, Paris, 1974-75.

³ Ce philosophe perse est rarement mis à contribution lorsqu'il s'agit de comprendre l'Aquinate, surtout en ce qui concerne la connaissance de soi. Pourtant, il semble que le choix de Thomas d'identifier le sujet et l'objet dans la réflexion lui vient de celui-là, s'éloignant en cela d'Aristote pour qui l'auto-intellection était une intellection comme une autre. Sans compter que l'apport de la métaphysique à l'auto-connaissance apparaît chez Thomas comme une réponse à l'essentialisme d'Avicenne. De plus, la présence ontologique et la conscience de soi thomasiennes présentent de grandes ressemblances avec l'aperception de soi avicennienne et l'allégorie de l'homme volant. Cf. M. Sebtî, *Avicenne: l'âme humaine*, Paris, 2000. Une toute autre étude qui révélerait ces points communs nous semble nécessaire.

⁴ Cf. F.-X. Putallaz, *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris, 1991.

⁵ Effectivement, une traduction est déjà disponible, mais elle nous paraît, par endroits, beaucoup trop imprécise: Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, t. 1, q. 87-89, trad. M.-J. Nicolas, Paris, Cerf, 1984 (2004²), p. 757-775. Nous savons gré à David Piché d'avoir révisé nos traductions des questions 87 à 89 de la *ST*, 1a, et

toutefois fallu rétrécir considérablement notre champ d'étude étant donné l'étendue des travaux sur ce sujet et les voies très diverses qu'ils empruntent⁶, et parce que nous avons souhaité maintenir le cadre de notre enquête dans le sentier de la seule philosophie autant qu'il est possible. D'une philosophie se voulant fidèle au péripatétisme, nous avons dû bifurquer et accepter certains préceptes relatifs au néoplatonisme, pour arriver à comprendre la doctrine particulière de Thomas, qui se révèle fort nuancée.

La *Somme théologique* étant un résumé destiné aux étudiants, elle est souvent moins précise que les ouvrages antérieurs. C'est pourquoi nous analyserons d'abord les thèmes clés et définirons les formes de connaissance de soi surtout dans le corpus des questions disputées *De la vérité*⁷ (questions 1 et 10), avant d'entreprendre l'étude de la *ST*, qui doit se lire sur la base de celles-là.

Chez Thomas d'Aquin, l'âme humaine ne peut se connaître directement. Cependant, par un ensemble de mouvements internes divers et parfois subtils, elle peut se connaître à partir de ses actes, c'est-à-dire indirectement. Ces mouvements, que nous entendons comme des actes, des actes de conscience ou des inclinations des facultés vers leurs objets, sont connus dans la tradition comme les différentes formes de connaissance de soi et portent toutes, pour notre propos, une importance égale. Il s'agit de la réflexion sensorielle (*reditio incompleta*), la

d'avoir permis l'utilisation de sa propre traduction inédite des questions précédentes du même ouvrage, c'est-à-dire les questions 84 à 86.

Notre traduction est basée sur l'édition léonine accessible en ligne sur le site du Corpus thomisticum: <http://www.corpusthomicum.org/sth1084.html>, accédé le 30 août 2013: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide), Rome, 1888-1889. Lorsque le texte cité provient d'une traduction publiée, il faut s'y référer pour en connaître l'édition latine.

⁶ Nous avons le souci de ne pas injecter de sens moderne aux textes thomasiens et c'est pourquoi nous nous sommes tenue éloignée des interprétations favorables à un transcendantalisme.

⁷ Ces questions, bien que considérées comme des écrits de jeunesse, offrent l'explication la plus riche de la connaissance de soi. Plus précisément, elles sont beaucoup plus développées que celles de la *ST*. Voir également *Sent*, 3, d. 23, q. 1, a. 2; *CG*, lib. 3, c. 46, qui sont des références précieuses, quoique moins complètes.

réfraction sur les phantasmes, la réflexion par réfluence, l'analyse abstraite, le jugement critique et la réflexion au sens strict (*reditio completa*)⁸. Au même titre que celles-là, nous plaçons également la conscience préreflexive et la connaissance habituelle, parce qu'elles adviennent dans une structure hylémorphique dont toutes les opérations s'interpénètrent d'une certaine façon. À proprement parler, il n'y a que la réflexion au sens strict, la *reditio completa*, qui est véritablement une réflexion. C'est par contre grâce à l'existence de tous les mouvements se rapportant à quelque retour, que l'âme humaine peut se connaître. Le premier chapitre ne constitue qu'une brève analyse de chacune de ces notions, mais nous permettra d'asseoir certains concepts afin de nous concentrer ensuite sur la connaissance habituelle, dont l'éclaircissement est l'objectif premier de ce mémoire.

Le deuxième chapitre abordera l'auto-connaissance divine et l'auto-connaissance angélique, afin de positionner l'auto-connaissance humaine dans l'ordre des intelligences. Par la suite, nous étudierons le mode de connaissance humaine des intelligences supérieures, principalement de l'ange, le modèle prochain de l'intellect humain qui en est conséquemment la limite supérieure. Cet examen nous mènera à comprendre la façon dont l'homme peut connaître Dieu à travers sa propre réflexion. Ces notions seront regardées à la lumière des questions 88 et 89 surtout, dans lesquelles Thomas expose explicitement le mode de

⁸ Nous utilisons les appellations données par F.-X. Putallaz, visant à bien différencier chaque forme de retour qu'opère l'âme sur elle-même de la véritable réflexion, puisqu'elles nous semblent justes. Certaines appellations sont encore plus anciennes, nous les indiquerons en temps venu. Par ailleurs, nous sommes reconnaissante envers plusieurs médiévistes, Putallaz, de Finance, Wébert et Gilson, qui ont effectué un excellent travail de découverte et d'analyse dont nous nous servons et qui nous permet de mieux comprendre les différents enchevêtrements de la connaissance de soi chez Thomas. Cf. Putallaz (1991a); F.-X. Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1991; J. de Finance, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, dans *Archives de philosophie* (16, cahier 2), Paris, 1946, pp. 1-179; J. Wébert, *Reflexio; étude sur les opérations réflexives dans la psychologie de saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Mandonnet* (1), 1930, pp. 285-325; E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, 1983.

connaissance humaine des substances séparées et le mode d'intellection de l'âme humaine séparée.

La deuxième section du second chapitre contiendra une étude de l'image trinitaire d'après Augustin, avant de considérer l'interprétation qu'a faite Thomas de la même idée. La dernière section de ce chapitre portera sur les habitus dans l'âme humaine lorsqu'elle est unie au corps, puis lorsqu'elle en est affranchie, toujours dans le but de mettre au jour l'intelligibilité que l'homme partage avec les autres intellects.

Le dernier chapitre sera consacré à la synthèse de toutes les notions vues dans les chapitres précédents dans la mesure où elles révèlent l'existence de la connaissance habituelle. Nous mentionnerons ensuite deux critiques souvent adressées à l'Aquinate: la première portera sur l'espèce intelligible et prendra Matthieu d'Aquasparta comme porte-parole et la deuxième exprimera nos doutes quant à la connaissance habituelle. Enfin, nous glisserons un mot sur le dessein théologique animant Thomas lors de la rédaction de la *Somme théologique* et nous semblant illuminer tout notre travail.

Premier chapitre

« La vérité est [ce] par quoi se montre ce qui est »⁹.

La sensation

1.1. La réflexion sensorielle ou l'immatérialité de la sensation

Il nous faut d'abord définir la notion de sensation. Chez Thomas, elle correspond à la description faite par Aristote, c'est-à-dire qu'elle est simplement l'acte un et commun du sentant et du sensible. La sensation est imprimée par le sensible sans la matière. C'est pourquoi on explique que l'œil peut voir le blanc indépendamment des autres qualités de l'objet¹⁰. À cet égard, il faut différencier l'organe sensoriel, qui a un contact direct et matériel avec l'objet sensible en acte, du sens en acte, qui, bien qu'il soit l'actualité de son organe corporel, n'est pas lui-même de nature matérielle; la sensation par laquelle il est en acte résulte de la forme immatérielle de l'objet sensible par le biais de l'organe corporel. Cette impression de la similitude sensible sur le sens, bien qu'elle ne soit pas une condition suffisante, garantit déjà la connaissance des choses matérielles, à partir desquelles les choses immatérielles sont

⁹ *DV*, q. 1, a. 9, s. c., trad. Brouwer et Peeters, Paris, 2002, p. 147.

¹⁰ *ST*, 1, q. 84, a. 1, co. Cf. Aristote, *De l'âme*, 425b18.

connues. En effet, de la similitude sensible va émerger l'espèce intelligible¹¹ que l'intellect agent abstrait des conditions individuantes dans lesquelles elle est contenue.

Le sens, d'abord, puis l'intellect possible, sont tous deux en puissance relativement à leur objet:

«Or, nous voyons que l'homme est parfois connaissant en puissance seulement, tant selon le sens que selon l'intellect. Et il est conduit d'une telle puissance à l'acte, par les actions des choses sensibles sur le sens, de sorte qu'il sent, et par l'enseignement ou la découverte, de sorte qu'il intellige»¹².

Il y a donc identité du premier mouvement relatif aux sensations d'une chose sensible et aux intellections d'une chose intelligible. Ce qu'il faut voir, c'est que l'état dans lequel le sens est laissé lorsqu'il a pris la forme d'un sensible est analogue à celui dans lequel l'intellect est laissé comme connaissant : *«Comme le sens en effet est sensible en acte, à cause de la similitude du sensible, qui est la forme du sens en acte; ainsi l'intellect en acte est intelligé en acte, à cause de la similitude de la chose intelligée, qui est la forme de l'intellect en acte»¹³.*

Ainsi, la sensation force la conscience du sujet par rapport à ses actes dès lors qu'il a pris compte qu'ils avaient lieu, qu'il s'agisse d'actes sensitifs ou intellectifs. Il n'y a de sensation que dans le sens, mais il y a deux types de perception, sensitive et intellectuelle. Donc, l'état d'information dans lequel le sens est laissé est la perception de ce qu'il est informé et par laquelle il constitue spontanément une certaine connaissance ou conscience. C'est notre premier pas vers une connaissance de soi: le sens propre perçoit son acte; autrement dit, il amorce un retour sur lui-même, que Thomas appelle *reditio incompleta*.

¹¹ Nous avons préféré traduire *species intelligibiles* par «espèce intelligible», bien que nous utilisions rarement dans ce texte les termes «forme intelligible» pour parler de la même notion. Pareillement, nous avons choisi de ne pas traduire *habitus*, que nous voyons comme une notion thomassienne dont le mot français «habitus» doit être apprécié tel quel, à savoir comme une capacité ou une connaissance habituelle non actualisée.

¹² *ST*, 1, q. 84, a. 3. co.

¹³ *«Sicut enim sensus in actu est sensibilis, propter similitudinem sensibilis, quae est forma sensus in actu; ita intellectus in actu est intellectus in actu, propter similitudinem rei intellectae, quae est forma intellectus in actu».* *ST*, 1, q. 87, a. 1, ad 3, p. V.

1.2. *Reditio incompleta*

Aristote donne un exemple probant de l'état de perception à partir de la sensation qui constitue déjà un rapport conscient et privilégié à soi-même. Pour expliquer que le sens propre peut générer un état de conscience, le Stagirite pose un homme qui a une sensation visuelle: lorsqu'il ne voit pas à cause de l'obscurité, il le sent encore avec son œil¹⁴. En effet, celui qui a une sensation de l'obscurité a tout de même une perception: celle qu'il n'y a aucune donnée dans le sens. L'objet du sens est alors le sujet lui-même qui ne perçoit rien, de même que lorsqu'il perçoit quelque chose, il se perçoit percevant¹⁵. Dès lors, il faut voir qu'après l'acte de la sensation, ayant pour objet l'affectation des organes sensoriels par le monde extérieur, le sujet a une perception de la réalisation d'une sensation se produisant parce que le sens est en acte. Certains textes donnent à penser que Thomas était en accord avec une telle idée.

Or, les textes de Thomas peuvent prêter à confusion quant à l'existence d'une réflexion sensorielle. Parce que certains passages affirment que la réflexivité sensorielle est impossible, il a été traditionnellement admis que la réflexivité sensorielle était absolument inexistante. En effet, non seulement la matérialité empêche toute réflexion, mais encore l'organe corporel ne peut servir d'intermédiaire entre la puissance sensitive et elle-même. C'est pourquoi nous tenons à reproduire l'extrait suivant puisque s'y trouve, à notre avis, une résolution quant à ces contraintes. Bien que Thomas n'admette pas de réflexion sensorielle au sens strict du terme, il nuance cette notion en concluant à un certain type de retour:

¹⁴ Aristote, *De l'âme*, 425 b 20-25.

¹⁵ Aristote, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, 1993, p. 205, note 3.

«D'autre part, la vérité est dans le sens en tant que consécutive à son acte, à savoir quand le jugement du sens porte sur la chose selon ce qu'elle est, mais elle n'est pas dans le sens en tant que connue par le sens; en effet, quoique le sens juge véridiquement des choses, il ne connaît pas la vérité par laquelle il juge véridiquement ; bien que le sens connaisse qu'il sent, il ne connaît pas sa nature et, en conséquence, il ne connaît ni la nature de son acte, ni la proportion (de cet acte) aux choses, et ainsi il ne connaît pas non plus sa vérité. [...] Le sens, par contre, qui parmi les autres (choses) est le plus proche de la substance intellectuelle, commence certes à retourner à sa propre essence, parce que non seulement il connaît le sensible, mais il connaît aussi qu'il sent; mais son retour n'est pas complet parce que le sens ne connaît pas sa propre essence. Avicenne en attribue la raison à ce que le sens ne connaît rien sinon par un organe corporel, et il n'est pas possible qu'un organe corporel serve d'intermédiaire entre une puissance sensitive et elle-même¹⁶».

Bien sûr, les sens externes ne peuvent que saisir la chose sensible et en aucun cas peuvent-ils comprendre ce qu'ils font ni ce qu'ils sont. Mais Thomas leur alloue un statut privilégié: celui d'entamer un retour sur eux-mêmes, qu'ils ne peuvent toutefois compléter. C'est grâce à leur proximité avec la substance intellectuelle qu'ils parviennent à comprendre qu'ils sont en train de sentir, bien qu'ils ne sachent pas ce qu'ils sentent. Le sens propre touche la vérité en ce qu'il sent un sensible qui a obtenu l'assentiment du sens commun, mais ne la connaît pas. Il ne sait pas qu'il juge vraiment ou qu'il permet la vérité sur quelque chose. Ainsi, il atteste de ce qu'est la chose, mais il ne sait pas ce qu'il atteste ni s'il a raison. Telle une machine, il n'opère que selon son rôle et est incapable de compréhension ou de retour complet sur lui-même. Selon Putallaz, cette position est expliquée par la sensation considérée en tant qu'acte d'un sujet concret et échappant ainsi aux strictes conditions matérielles. Dans ce sens, elle

¹⁶ *«Sed veritas est in sensu sicut consequens actum eius ; dum scilicet iudicium sensus est de re, secundum quod est ; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu: etsi enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat : quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius. [...] Sensus autem, qui inter cetera est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur eius reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam».* DV, q. 1, a. 9, co. Trad. Brouwer et Peeters, Paris, 2002, p. 149.

participerait d'une façon délayée à la connaissance globale de soi¹⁷. Cela veut donc dire que la sensation ne peut être connue dans un mouvement de retour par le sens, mais que l'acte sensitif lui-même échappe à la matérialité et participe d'une réflexion qui le dépasse.

Ce passage du traité *De Veritate* fut le sujet de traductions et d'interprétations variées. En effet, le mot « *sensus* » pose problème: Thomas l'utilise parfois au singulier, parfois au pluriel, ce que la tradition a retenu comme traitant parfois du sens commun, parfois des sens propres. Alors que Putallaz traduit le passage afin de mettre de l'avant la conception de la réflexion sensorielle, les traducteurs C. Brouwer et M. Peeters le suivant, J. Wébert choisit d'y voir le sens commun, ce qui reporte le problème de l'obstacle de la matérialité, mais qui ne l'élimine pas, selon Putallaz¹⁸. Pourtant, le sens commun échappe justement à la matérialité en tant qu'il a pour objet la sensation sans la matérialité. Il nous semble alors que, malgré certaines imprécisions sémantiques, ce passage a trait à la sensitivité en général en ce qu'elle ne peut achever un retour sur elle-même, mais pouvant connaître qu'elle sent. Et il nous paraît en cela qu'il n'y a pas de contradiction au sein de la théorie thomassienne de la réflexivité sensorielle. Ce que cet extrait révèle d'important est la capacité du sens, qu'il soit propre ou commun, à saisir qu'il sent, ce qui constitue une première étape importante dans la conscience.

¹⁷ Putallaz (1991b), p. 65. Nous entendons la connaissance *globale* de soi comme l'ensemble de tous les mouvements de réflexion ou de quasi-réflexion.

¹⁸ Putallaz (1991b), p. 56. Putallaz donne six raisons de traduire par *sens propre*, que nous regroupons en quatre: (a) l'édition critique propose aussi *sensus inter cetera*, supposé parmi *les autres choses*, au lieu de *sensus inter ceteros*, qui suggérerait *parmi les autres sens* (b) Traduire par *sens commun* rompt le ton et l'explication sur le sens propre, en plus d'insérer une incohérence d'utilisation –le même terme ayant deux sens dans le même passage (c) N'importe quel sens est empêché de réflexion à cause de la matérialité, même le sens commun. Poser le terme *sens commun* ne fait que reculer le problème de la réflexion sensorielle (d) Dans le *DV*, q. 10, a. 9, le même *sensus* est admis pour souligner l'amorce de la réflexion de la vue sur elle-même : «*visus primo dirigitur in colorem [...] Sed ista reditio incomplete quidem est*». Pour toutes ces raisons, nous voyons aussi en ce passage l'explication de l'activité du sens propre.

Si le sens propre peut percevoir son acte, c'est parce que le sens commun en est la souche et la cime. En plus des différentes activités de conjugaison qu'on lui connaît bien, le sens commun peut connaître l'activité des sens propres parce qu'il en perçoit directement les actes, condition nécessaire à la réalisation de sa propre activité, c'est-à-dire son acte habituel de jugement:

«À la troisième <objection>, il faut dire que le sens propre sent selon le changement <produit sur> l'organe matériel par <la chose> sensible extérieure. Or il n'est pas possible que quelque chose de matériel change par soi-même; mais une <chose> est changée par l'autre. Et pour cette raison, l'acte du sens propre est perçu par le sens commun»¹⁹.

Cet extrait lu à la lumière des passages précédents indique donc qu'il est impossible pour le sens de réfléchir complètement sur son acte, cette activité étant plutôt l'objet du sens commun.

Cette thèse est rejetée catégoriquement par Pasnau: *«Could Aquinas really believe that the operations of hearing, seeing, and so on, strictly speaking are non-conscious? [...] Nothing in Aquinas's writing supports the idea that the common sense accounts for conscious perception»²⁰*. Que l'être humain perçoive qu'il sente, cela est impossible à nier, ne serait-ce

que par notre expérience quotidienne. Faut-il croire que la sensation produit pour Thomas une

¹⁹ *«Ad tertium dicendum quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili exteriori. Non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio. Et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem»* ST, 1, q. 87, a. 3, ad 3, p. IX-X.

²⁰ R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: a philosophical study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge, 2002, p. 196-7. Pasnau nie toute notion de conscience qui serait l'action d'un seul sens ou d'une seule faculté, mais il admet qu'une conscience humaine est à l'œuvre à travers toutes les facultés de l'âme: *«Aquinas does not have a theory of consciousness. But neither does he make the false assumption that there is some place where consciousness happens [...] The soul's different capacities play different roles, and what we take to be unified functions, such as consciousness, are actually distributed over several capacities, working in tandem. The common sense is not the magic place where consciousness happens, because consciousness happens all over the mind»*. Pasnau (2002), p. 198. Il est vrai que les commentateurs ont alloué une grande importance au sens commun lorsqu'il s'agit de conscience, mais il s'avère que ce sens est un centre sensitif. Et s'il faut reconnaître que la conscience agit partout, même dans les sens propres, en tant que l'esprit ou l'âme, a conscience des actes de toutes ses facultés, cela n'empêche pas le sujet de concentrer son regard intérieur sur un acte précis, comme celui du sens propre ou du sens commun. C'est toujours le sujet qui se perçoit percevant dans chacun de ces actes, ce qui est d'ailleurs en droite ligne avec l'interprétation que nous soutenons dans le cadre de ce mémoire. Mais le sens propre et le sens commun, c'est-à-dire leurs actes sensitifs, en tant qu'ils participent d'une unité subjective, suivent le mouvement de la réflexion, ainsi que l'établissent les textes. Et en cela, nous voyons que le sujet thomasiens a conscience de sa sensation, ainsi que nous l'avons vu chez Aristote à la page 8.

certaine conscience? Il l'affirme de façon certaine dans le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*²¹, tandis qu'il le nie dans le *Commentaire des Sentences*²². Il est vrai que Thomas a expliqué à plusieurs reprises que le sens propre est empêché de réflexion par la matérialité. Nous pensons que les textes assignent à chaque sens un retour incomplet et une perception de leur acte à la mesure de leur opération. Ainsi, le sens propre sentirait qu'il sent d'une certaine conscience confuse, alors que le sens commun pourrait sentir l'acte des sens propres de façon un peu plus précise puisqu'il doit en juger, agissant donc évidemment après ceux-ci. L'état de sensation du sens propre rejaillit sur le sens commun, qui en connaît donc l'acte. De ce sens interne vient que l'information du sens propre ait une portée et contribue à l'exercice de recherche de vérité. C'est plus spécifiquement cet écho du sens propre sur le sens commun que Thomas soulève lorsqu'il traite de *reditio incompleta*, qui doit toutefois être vue comme le commencement d'une réflexion à l'œuvre dans tous les sens, externes et internes, s'achevant dans l'intellect:

«Et que par ces puissances l'action tende vers l'objet, cela n'est pas possible sans quelque retour sur soi; comme nous voyons que la vision est premièrement dirigée vers la couleur, mais qu'elle n'est pas dirigée vers l'acte de voir sans quelque retour, lorsqu'en voyant la couleur elle se voit voir. Mais ce retour est incomplet dans le sens et il est complet dans l'intellect, car c'est par un retour complet que l'intellect revient à la connaissance de son essence»²³. »

En outre, Putallaz explique la contradiction relevée par les interprètes du fait que le sens propre ne puisse connaître son essence, mais puisse avoir une certaine connaissance de son

²¹ *Sententia libri Ethicorum*, lib. 9, lectio 11, n. 9.

²² *Sent.*, 1, d. 17, a. 5, ad 3.

²³ *«In ea vero quibus in obiectum dirigitur non potest nisi per quamdam reditionem, sicut videmus quod visus primo dirigitur on colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reditionem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio incomplete quidem est in sensu, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad sciendum essentiam suam» DV*, q. 10, a. 9, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 131-133.

acte²⁴, deux objets souvent confondus. Wébert, pour sa part, affirme que le sens commun connaît l'acte des sens propres par réfluence ou rebondissement²⁵. Ainsi, du fait de leur coexistence dans une même structure hylémorphique, ces sens seraient transparents l'un à l'autre²⁶. Dès lors, la faculté de sensation, parce qu'elle est liée à un sujet intelligent, transcenderait son statut et pourrait opérer un début de retour sur soi.

Par ailleurs, J. De Finance, prenant aussi le terme «*sensus*» comme référant au sens commun, risque une interprétation audacieuse aux yeux de Putallaz, et pose une «*spiritualisation du corps humain et de la sensation*»²⁷. Ainsi, le corps tout entier échapperait à la matière puisqu'il est partie d'une substance intellectuelle. Cette façon d'approcher le problème nous paraît assez près de la vérité que tentent d'exposer les textes, bien que nous voyions en ce passage, pour notre part, l'explication de l'amorce de la réflexion de tous les sens. Cela dit, peu importe le choix interprétatif, Thomas a su aiguiller les commentateurs sur l'existence de ce retour des sens dont chacun peut rendre compte. En définitive, le sens, du fait de participer aux actes de l'intellect, nous semble tenir un rôle bien précis, mais aussi participer au mouvement de réflexion comme le ferait un être contraint de suivre le mouvement des vagues dans la mer qui le dominerait, par exemple. Ainsi, le sens propre peut sentir son acte, uniquement en tant qu'il prend part au mouvement de la connaissance sensible sans atteindre son achèvement.

²⁴ Putallaz (1991b), p. 55. Ce qui, selon lui, n'est jamais contredit par Thomas. Et cela nous semble véridique, dans la mesure où, chaque fois que Thomas affirme l'impossibilité de la réflexion sensorielle, il en affirme également une sorte de conscience ou une certaine réflexion: *per quandam reflexionem* (*Sent.*, 1, d. 17, a. 5, ad 3).

²⁵ Wébert (1930), p. 320. Thomas exprime cette idée par le verbe *redundare*, dans *Sent.*, 3, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3, entre autres.

²⁶ Un phénomène qui existe également entre la volonté et l'intellect, ainsi que nous le verrons.

²⁷ De Finance (1946), p. 17.

L'intellection

1. Les intellects

Chez Thomas d'Aquin, l'âme humaine n'a besoin d'aucune cause extérieure pour penser, mis à part une chose à connaître: « [...] *il faut dire que notre intellect possible est conduit de la puissance à l'acte par un étant en acte, c'est-à-dire par l'intellect agent, qui est une faculté de notre âme*»²⁸. Conformément à cette conception, la faculté intellectuelle possède deux puissances: l'agente est celle qui abstrait par sa lumière la quiddité des réalités matérielles recueillies par les sens et logées dans l'imagination et la mémoire²⁹; et la passive est celle qui est déterminée par l'impression de cette quiddité abstraite par l'intellect agent. Il est juste de dire que la puissance active est une puissance, car elle n'est pas toujours en acte: elle a des moments de veille alternant avec des moments de sommeil. La puissance qui est appelée passive n'est pas tout à fait passive, puisqu'elle produit aussi un concept, ainsi que nous le verrons. Thomas illustre la nature de l'intellect possible en nous rappelant l'image qu'en donne Aristote³⁰ dans le troisième livre du traité *De l'âme*, c'est-à-dire celle d'une planche sur laquelle rien n'est écrit. Cette comparaison ainsi que l'analogie que fait Thomas entre la matière première et l'intellect possible mettent l'accent sur l'incognoscibilité de la puissance passive de l'intellect. On sait que la matière première n'est visible que lorsqu'elle est informée³¹; de la même façon, l'intellect ne peut être connu que s'il est informé. Comme la

²⁸ *ST*, 1, q. 84, a. 4, ad 3.

²⁹ Nous parlons ici de la mémoire sensible, alors que Thomas pose également ce qu'il appelle une mémoire intellectuelle, qui se trouve être l'intellect possible.

³⁰ *ST*, 1, q. 84, a. 3, s. c.

³¹ Aristote, *Métaphysique*, 1048a35. La matière première est posée comme échappant à toute conceptualisation directe puisqu'elle est pure puissance.

matière première relativement aux sensibles, l'intellect possible est en puissance d'être tous les intelligibles, tel un matériau invisible sur lequel s'impriment les formes. Cette analogie a été vivement critiquée pour de bonnes raisons³². D'abord, bien que Thomas compare ces deux puissances plus d'une fois, il n'est jamais très explicite: «*Or l'intellect humain appartient au genre des choses intelligibles en tant qu'étant en puissance seulement, comme la matière première se rapporte au genre des choses sensibles, d'où il est appelé possible*»³³. Nombre de problèmes émergent de cette analogie; celui qui retient notre attention est toutefois de taille: comment ne pas réaliser que la matière première trouve en la forme substantielle son acte premier, alors que l'intellect possible trouve en l'espèce intelligible son acte second? En effet, la matière première informée par la forme substantielle devient un individu substantiel en acte, puisqu'elle est alors matière désignée³⁴. L'intellect possible, pure puissance, informé par la forme intelligible devient en acte de se réaliser, ce qui constitue son acte second:

*«L'analogie se présente donc ainsi: la forme intelligible est à l'intellect ce que la forme accidentelle qualitative est à une substance naturelle. Notons que la forme intelligible ne transforme pas substantiellement l'intellect, puisque la modification qu'elle induit en lui est d'ordre accidentel»*³⁵.

Cette problématique de l'intellect possible comme intelligible sera étudiée dans la prochaine section. En ce qui concerne l'analogie de la matière première avec l'intellect possible, nous nous demandons même si Thomas n'a pas voulu comparer que superficiellement ces deux

³² Cf. R. T. Lambert, *A Textual study of Aquinas' Comparison of the Intellect to Prime Matter*, *The New Scholasticism* (56), 1982, pp. 80-99.

³³ *ST*, 1, q. 87, a. 1, co, p. III.

³⁴ Pour une compréhension approfondie de cette problématique, qui outrepassé les limites imparties au présent mémoire, il faut étudier la théorie de la *materia signata* ou matière désignée. Cf. *DV*, q. 2, art. 6; J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, 2000, pp. 351-375.

³⁵ D. Piché, *La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin*, dans R. Nadeau, *Philosophies de la connaissance*, Québec, 2009, pp. 71-90, p. 78. Nous allons nous pencher sous peu sur le processus abstraitif qui permet d'obtenir une forme intelligible.

puissances. Peut-être ne faut-il prendre cette analogie que dans la mesure où la puissance est rigoureusement inconnaissable sans une forme ajoutée et parce que, même lorsqu'elle est informée, on ne peut la connaître directement. Dans le cas de l'intellect possible, on ne peut imaginer un être qui lui soit plus achevé que lorsqu'il est informé, tandis que la matière première peut attendre plus de perfection. En effet, celle-ci trouve en la forme substantielle non pas un accident, mais une essence. Ainsi la forme ajoutée à la matière première subsiste en elle, contrairement à la forme ajoutée en l'intellect possible, qui peut demeurer en lui suivant un mode habituel, mais ne l'actualise pas de façon permanente comme le fait la forme qui façonne la matière première.

En outre, les commentateurs ont répertorié chez le docteur commun de fréquents glissements entre la notion d'âme et celle d'esprit lorsqu'il est question de l'intelligibilité de l'âme humaine, de telle sorte qu'il est difficile de savoir s'il voulait désigner l'âme en entier comme l'objet d'auto-intellection ou l'esprit seulement: «*Pour cette raison, plusieurs ignorent la nature de l'âme, et plusieurs aussi ont fait erreur quant à la nature de l'âme. C'est pourquoi Augustin dit au dixième <livre> du De la trinité, au sujet d'un tel examen de l'esprit [...]*»³⁶. Ce glissement a été relevé comme étant le résultat d'une évolution doctrinale par E.-H. Wéber³⁷. Il affirme qu'à partir de la controverse de 1270, portant notamment sur le statut de l'intellect possible, Thomas aurait révisé sa thèse de la distinction de l'âme et de l'intellect, ce qui voudrait dire que tous les textes antérieurs à cette date sont handicapés par cette distinction et que ceux qui ont été écrits après sont philosophiquement plus cohérents. Cette théorie de

³⁶ Nous soulignons les termes. *ST*, 1, q. 87, a. 1, co, p. IV. Thomas intervertit les deux notions tout le long de la question, tel qu'il le fait dans le *DV*, q. 10, a. 8.

³⁷ E.-H. Wéber, *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1970. Pour une réponse à cette théorie, voir B. Bazan, *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin; À propos d'un ouvrage récent de E.-H. Wéber*, dans *Revue philosophique de Louvain* (72), 1974, pp. 53-155.

l'évolution est très controversée et ne peut servir de base à notre étude. Comme le point focal de notre travail est la *Somme théologique*, écrite après la date mentionnée par Wéber, cela ne la touche pas vraiment. Les textes donnent parfois l'impression que c'est l'identité du sujet et de l'objet dans la connaissance de soi qui est associée à un tel glissement, notions que nous examinerons plus loin. Nous traiterons donc de l'intellect comme d'une puissance de l'âme, découlant de l'essence de celle-ci.

2. Le processus abstraktif

Croyant en une connaissance à édifier, Thomas ne voulait pas que l'on voie parmi les rouages intellectifs une émergence de formes qui seraient a priori dans l'intellect. La capacité de l'intellect possible à devenir toutes les formes intelligibles est vue comme une immanence actualisée par les quiddités des choses matérielles venues de l'extérieur; il ne faut donc pas penser l'actualisation de l'intellect comme une transcendance³⁸. Nous savons que la position de Thomas dans la querelle des universaux était celle du réalisme³⁹, c'est donc que l'opération d'abstraction est naturellement ce qui permet à chacun de connaître la réalité, au moyen de similitudes sensibles recueillies par les sens. Celles-ci sont en fait copiées dans l'imagination qui en fait des phantasmes dont l'essence universelle est éclairée par la lumière de l'intellect agent. L'espèce intelligible permet alors à la nature commune d'être multipliée parmi la variété des intellects individuels et par le fait même, à chaque être humain de penser au même objet.

³⁸ ST, 1, q. 84, a. 6.

³⁹ A. de Libera, *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996, section portant sur Thomas d'Aquin: pp. 262-283.

La forme ou espèce intelligible constitue donc un véhicule d'informations, plus communément appelé un *medium quo*. Principe d'intellection, elle n'est pas consciemment utilisée par l'intellect; elle est la qualité accidentelle par laquelle l'intellect possible prend forme et devient en acte; elle porte en elle les données universelles d'un étant réellement présentes dans le monde extra-mental. Rien ne s'interpose donc entre l'intellect et la chose à connaître, selon Thomas, ce processus d'abstraction donne lieu à une connaissance directe. Cette espèce était vue comme l'obstacle à une relation directe par certains tenants d'un réalisme radical dont le but était l'atteinte des choses elles-mêmes⁴⁰. Pourtant, cette espèce posée comme principe ne fait que parfaire l'intellect de façon à lui permettre de saisir le réel. Thomas précise que l'espèce intelligible est le miroir qui pose en reflet ce qu'est la chose vers laquelle l'intellect possible se tourne alors pour la connaître en elle-même⁴¹:

«À la première <objection>, il faut donc dire que les espèces conservées dans l'intellect possible existent en lui sous un mode habituel quand il n'intelligé pas en acte, comme il a été dit plus haut. Par conséquent, pour que nous intelligions en acte, la conservation des espèces ne suffit pas, mais il faut que nous utilisions celles-ci selon ce qui convient aux réalités dont elles sont les espèces, réalités qui sont des natures existant dans les choses particulières»⁴².

L'espèce intelligible sourd de la similitude sensible et fait référence à la matière commune et à la forme substantielle en tant que leur ressemblance. Celle-ci, lorsqu'elle est intelligée et une fois que l'espèce intelligible a joué son rôle d'instrument, subsiste en l'homme sous le même

⁴⁰ Nous allons nous pencher sur ces critiques lorsqu'elles concernent la connaissance de soi, dans le dernier chapitre.

⁴¹ Thomas mentionne dans de nombreux passages que la chose atteinte par l'intellect est la réalité dans la quiddité des choses matérielles: «Quant à l'objet propre de l'intellect humain, lequel est uni au corps, c'est la quiddité ou la nature existant dans la matière corporelle» ST, 1, q. 84, a. 7; ST, 1, q. 87, a. 3, ad 1. L'introduction de l'espèce intelligible a permis de rendre possible l'atteinte réelle de l'universel dans les choses matérielles et offre un argument contre la théorie de l'unicité de l'intellect. Cf. Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, Paris, 1994. Nous comprenons que l'intentionnalité à l'œuvre dans l'esprit était pour le docteur angélique une position mitoyenne acceptable.

⁴² ST, 1, q. 84, a. 7, ad 1.

mode que celui de l'intellect, soit sa relation à l'objet réel sous forme de connaissance non actualisée. Ces espèces conservées peuvent être réactualisées quand l'intellect le désire. L'espèce est donc la similitude intentionnelle à laquelle l'intellect réfèrera pour penser. Penser signifie produire un verbe mental qu'il pourra utiliser pour composer des propositions ou diviser. Ainsi, le verbe mental est le produit de l'intellection qui permet de penser à des choses qui n'ont pas de référent réel, comme l'humanité par exemple:

«J'appelle intention de l'intellect ce que l'intellect conçoit en lui-même de la chose pensée. En nous, cette intention n'est ni la réalité intelligée même ni la substance même de l'intellect; mais c'est une certaine ressemblance, conçue dans l'intellect au sujet de la chose pensée, et signifiée par les paroles extérieures; de là vient qu'on nomme cette intention verbe intérieur, lequel est signifié par un verbe extérieur»⁴³.

La pensée devant nécessairement pouvoir se dire pour atteindre la vérité, le verbe mental procède de l'état de connaissance du sujet et crée un jugement vrai. Ce discours intérieur est la transposition chez Thomas du Verbe divin d'Augustin dont le principe est issu de la Trinité. Thomas s'appuie sur le verbe intérieur à Dieu révélé selon la sentence biblique: *«Au commencement était le verbe»⁴⁴*. La relation entre les trois personnes consubstantielles et coéternelles, le Père, le Fils et le Saint-Esprit⁴⁵, est à l'origine de plusieurs constructions théoriques thomasiennes. L'Aquinat définit ici l'image de la Trinité à l'œuvre par analogie dans la connaissance réflexive humaine:

«Mais dans la connaissance par laquelle notre esprit se connaît lui-même, on trouve la

⁴³ CG, lib. 4, cap. 11, n. 6, trad. D. Moreau, Paris, 1999, p. 107. La traduction est légèrement amendée. Voir également ST, 1, q. 85, a. 2, ad 3. Pour comparer avec le dicible des Stoïciens, voir A.A. Long et D.N. Sedley ; trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001, volume 2, p. 97.

⁴⁴ À l'origine, voici les mots exacts de l'Évangile selon saint Jean, 1, 1: *«Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος»*, qui furent traduits en latin par *«In principio erat verbum»* (R. Gryson, et al., *Biblia sacra vulgata*, Stuttgart, 1994, p. 1658). Le logos est donc le discours intérieur duquel est née l'idée de verbe chez les philosophes de langue latine.

⁴⁵ ST, 1, q. 42, a. 2, co. Dans cette question, les relations exactes entre les trois personnes de la Trinité sont examinées.

représentation de la Trinité créée par analogie, parce qu'ainsi, l'esprit se connaissant lui-même engendre son verbe et que l'amour procède de l'un et de l'autre. Ainsi le Père, dans sa propre diction, engendre son Verbe de toute éternité, et l'Esprit Saint procède de l'un et de l'autre»⁴⁶.

Notre docteur place donc un intermédiaire entre l'acte d'intellection et la chose extra-mentale: «Ainsi l'intellect humain se dit à lui-même la pierre dans le verbe qu'il conçoit en pensant la pierre»⁴⁷. Car le verbe mental contient l'intention de la chose par laquelle l'intellect réfère à la chose même. Non seulement Thomas aura été critiqué vivement quant à cette théorie dans les années suivant sa mort, mais encore il existe toujours une controverse sur le verbe mental à partir des textes d'Augustin et de Thomas⁴⁸. E. Gilson explique que le verbe intérieur est une transposition naturelle de la composition cognitive relative au vécu de l'homme:

«Pour formuler une expérience comme la nôtre, dont tous les objets sont des substances composées, il faut une pensée elle-même composée. [...] il faut que la pensée double l'acte extérieur de la forme par l'acte extérieur du verbe. Parce que l'acte est la racine même du réel, l'acte de juger peut seul atteindre le réel dans sa racine»⁴⁹.

⁴⁶ DV, q. 10, a. 7, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 93. Il s'agit de la relation *mens-notitia-amor*. Le concept d'amour n'est relié à notre propos que dans la mesure où il est ce qui pousse notre intellect à connaître quelque chose et à revenir à lui-même, connaissant et s'aimant lui-même par son acte de connaissance, de telle sorte que l'intellect et la volonté forment un cercle par l'amour. Nous laisserons donc de côté toute autre considération sur l'amour et nous prendrons pour acquis que le lecteur tient compte de ce que l'amour est le principe moteur de la connaissance de soi dans toute notre présentation de l'auto-connaissance.

⁴⁷ ST, I, q. 34, a. 1, co.

⁴⁸ Dès le treizième siècle, le verbe mental était souvent associé soit à l'espèce intelligible, soit à l'acte d'intellection lui-même, Thomas ayant pourtant une position ferme sur la dissociation de celui-là par rapport à ces deux notions. Or, il le décrit différemment d'un texte à l'autre: le verbe mental est à la fois un objet d'intellection et un être qui n'existe que le temps de l'acte d'intellection; ce qui est contradictoire. Un objet d'intellection a une existence extra-mentale pour Thomas et ne saurait être à la fois un objet et un être ponctuel, actuel. Ce qui a poussé les interprètes à n'accorder que peu de crédit à l'être qu'essayait de décrire Thomas, être qui ne trouvait aucune place dans les différentes catégories qu'a élaborées Aristote et semblait si identique à l'acte d'intellection que la résolution de cette question avait pour eux au départ peu d'intérêt. Pour tout ce qui touche la problématique du verbe mental, voir C. Panaccio, *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, 1999, qui donne un exposé fort juste sur les différentes interprétations possibles de cette doctrine chez Thomas et un résumé de leurs critiques par Henri de Gand, Pierre de Jean Olivi, Roger Marston, Thomas de Sutton et Godefroid de Fontaines, entre autres.

⁴⁹ E. Gilson, *Le Thomisme*, Vrin, Paris, 1983, p. 185.

Ainsi, une fois l'intellection terminée, la mémoire stocke les formes intelligibles, tandis que le verbe mental s'évanouit, puisqu'il ne dure que le temps de l'intellection: « [...] *il n'existe en nous que lorsque nous sommes en acte de connaître*»⁵⁰. Intention intelligée, le verbe mental n'existe qu'en fonction de sa relation à la chose extérieure. Panaccio⁵¹ souligne la comparaison que fait Thomas dans le passage suivant entre le verbe mental produit par l'intellect possible et le phantasme produit par l'imagination:

*«À la troisième <objection>, il faut dire que dans la partie sensitive se trouvent deux opérations. L'une est selon la seule mise en mouvement : c'est ainsi que l'opération du sens est accomplie, parce qu'il est mû par la chose sensible. L'autre opération est la formation, selon que le pouvoir imaginatif se forme l'image d'une réalité absente ou même jamais vue. Ces deux opérations sont unies dans l'intellect. En effet, on considère premièrement la passion de l'intellect possible, selon qu'il est informé par l'espèce intelligible; deuxièmement, informé par celle-ci, <l'intellect> forme une définition, une division ou une composition, qui est signifiée par un son vocal. Par conséquent, la ratio que le nom signifie est la définition et la proposition signifie la composition et la division de l'intellect. Les sons vocaux ne signifient donc pas les espèces intelligibles elles-mêmes, mais les choses que l'intellect se forme pour juger des réalités»*⁵²

Le commentateur en déduit que le verbe mental est donc précisément l'*idolum* de l'intellect, c'est-à-dire ce par quoi un objet est présent à l'esprit. En somme, chaque intellect compose alors selon les données de son expérience et ses capacités intellectuelles⁵³, de même que chez

⁵⁰ DV, q. 4, a. 1, ad 1, trad. B. Jollès, Paris, 1992, p. 33.

⁵¹ Panaccio (1999), p. 181.

⁵² «Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideretur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus». (ST, 1, q. 85, a. 2, ad 3).

⁵³ Ce qui donne lieu à des argumentations qui peuvent être vraies ou fausses selon l'individu.

Augustin, le verbe intérieur est le produit de toutes les notions trouvées par la mémoire et rassemblées par l'intellect, qu'il s'approprie au moment de penser⁵⁴.

3. Réfraction sur les phantasmes

Le terme réfraction désigne le mouvement de l'intellect lorsque celui-ci se recourbe sur les phantasmes et peut conséquemment connaître indirectement, mais réellement le singulier⁵⁵. Bien que le seul objet de connaissance de l'intellect soit l'universel, Thomas affirme qu'une certaine réflexion rend possible la connaissance du singulier qui est la source où est puisée l'espèce intelligible. *«Or, ce qui est abstrait de la matière individuelle est universel. Par conséquent, notre intellect n'est directement cognitif que des universaux. Mais indirectement, et comme par une certaine réflexion, il peut connaître le singulier»*⁵⁶. Bérubé, tout en destinant son propos qu'au seul singulier, admet que c'est le processus réflexif qui en permet la connaissance indirecte: *«La connaissance réflexive ne met pas seulement l'intellect en continuité dynamique avec les singuliers, elle met l'intellection même en continuité avec les phantasmes, et par leur moyen avec les choses elles-mêmes»*⁵⁷. Comme il existe une synergie

⁵⁴ Augustin, *Les Confessions*, 10, 11.

⁵⁵ Le terme *réfraction* est d'abord créé par J. Wébert (1930), p. 308.

⁵⁶ *ST*, 1, q. 86, a. 1, co.

⁵⁷ Cf. C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen-âge*, Montréal, 1964, pp. 56; 59. Bérubé déroule le syllogisme thomasiens à partir duquel une double conclusion arrive: (a) on ne peut connaître le singulier; (b) mais par la même espèce intelligible, l'universel est atteint directement et le singulier, indirectement. La cogitative est le sens par lequel l'intellect connaît indirectement le singulier. Selon Bérubé, et à l'instar de Wébert (1930), p. 285, les textes thomasiens semblent se contredire fréquemment, mais ces contradictions ne doivent pas être prises comme les symptômes d'une évolution doctrinale. Il se trouve que Thomas en modifie le contenu relativement au public auquel le texte est destiné, à savoir qu'il exclue certaines notions totalement pour concentrer son discours.

engageant plusieurs facultés dans l'acte de connaître, il apparaît naturel que l'intellect arrive à toucher selon divers degrés les différentes similitudes impliquées. Pour rendre compte de ce mouvement qui constitue un véritable acte, Wébert donne une nouvelle analogie prenant le miroir comme modèle⁵⁸. Le regard de l'intelligence est dirigé directement sur l'espèce intelligible, mais se trouve aussi arqué, regardant en biais le phantasme duquel l'espèce intelligible est extraite. Thomas explique que l'acte cognitif fait aussi le chemin à l'inverse lorsqu'il connaît quelque chose, parcourant le trajet de la connaissance sensible, comme cela lui est naturel:

«Cependant, l'esprit se mêle par accident aux choses singulières dans la mesure où il est relayé par les facultés sensibles qui sont tournées vers les choses particulières. Et cette continuité de l'esprit et des facultés sensibles se prend en deux sens. D'une part, en tant que le mouvement de la partie sensitive est achevé dans l'esprit, comme c'est le cas dans le mouvement qui va des choses vers l'âme, et l'esprit connaît ainsi le singulier par une sorte de réflexion; c'est-à-dire que l'esprit, en connaissant son objet qui est une nature universelle, revient sur la connaissance de son acte puis sur la species qui est au principe de celui-ci, et finalement sur le phantasme dont la species est abstraite; de la sorte il acquiert une certaine connaissance du singulier»⁵⁹.

Ce mouvement de retour est inhérent à l'intellect humain, tel que l'est celui qui lui permet de connaître ses propres actes: en connaissant la quiddité d'une chose matérielle, en passant par l'espèce intelligible, puis par la faculté, pour atteindre finalement ses actes. L'intelligence est profondément dépendante de son rapport avec les images, à un point tel que sans phantasme, aucune intellection n'est possible.

⁵⁸ Wébert (1930), p. 308.

⁵⁹ *DV*, q. 10, a. 5, co. Trad. Ong-Van-Cung, 1998, p. 67.

4. Réflexion par réfluence

Cette influence à l'œuvre entre les facultés de l'âme humaine ne produit pas uniquement une connaissance du singulier ni une réfluence du sens propre sur le sens commun, mais aussi une interpénétration de l'intellect et de la volonté:

« [...] l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination se rattachant à la forme intelligée, comme l'appétit naturel est une inclination se rattachant à la forme naturelle. Or l'inclination d'une quelconque réalité est dans la même réalité par son mode. Par conséquent, l'inclination naturelle est naturellement dans la réalité naturelle; et l'inclination qui est l'appétit sensible, est sensiblement dans <l'être qui> sent; et semblablement l'inclination intelligible, qui est l'acte de volonté, est intelligiblement dans <l'être> qui intellige, comme dans son principe et dans son sujet propre»⁶⁰.

Parce que ces deux facultés partagent la même essence, leurs opérations reviennent l'une sur l'autre. La volonté étant d'une certaine façon le principe de l'intellect, l'obligeant à intelliger ce vers quoi elle est attirée, et l'intellect intelligant en acte produisant un état de connaissance par lequel la volonté est inclinée parce qu'elle aime l'intellect qui se connaît. Ainsi, il n'y a pas au sens radical une réflexion, mais mouvement de reflux d'une faculté sur une autre, et inversement. Cette relation de la volonté et de l'intellect est un cercle continu de connaissances. L'intellect peut connaître l'acte de la volonté parce qu'il est présent dans la volonté, et de même, la volonté peut connaître l'acte de l'intellect parce qu'elle y est présente. Le sujet humain peut se connaître à travers son vouloir intelliger et l'intellection de ses inclinations envers des objets qu'il sait bons, lorsqu'il se dit: «*je veux intelliger*» et «*j'intellige que je veux*». Putallaz souligne que la volonté et l'intellect s'enveloppent mutuellement parce

⁶⁰ ST, 1, q. 87, a. 4, co., p. XI.

qu'ils ont une extension identique⁶¹: le vrai et le bien qui sont coextensifs à l'être. En effet, leur transparence est justifiée parce qu'ils ont le même objet, à savoir le vrai, objet de l'intellect, et le bien, objet de la volonté. En plus de s'interpénétrer, ces deux facultés retournent sur elles-mêmes: « [...] *l'intellect intellige qu'il intellige, et semblablement la volonté veut vouloir et aime aimer*»⁶². Le mouvement de retour que l'on attribue donc plus traditionnellement à l'intellect survient également dans la volonté.

5. Les formes de la conscience et les conditions de possibilité de la réflexion

La conscience est une perception de sa propre existence ou de ses actes, que l'on entend en général comme intuitive. Lorsque l'on parle de réflexion, on place le sujet en l'intellect, tandis que dans le cas de la conscience, il semble que ce soit l'âme qui soit plus spécifiquement le sujet⁶³. La différence entre un acte et un acte de conscience est spécifiquement qu'un acte engage un objet, alors que l'acte de conscience est réalisé par le sujet dont le regard intérieur est absorbé par sa propre activité, dont il se forme des jugements immédiats. Cela ne concerne que le sujet en tant que senti par lui-même. Nous avons vu que l'âme humaine a conscience de ses actes sensitifs; Thomas dénote en plus une conscience préreflexive qui est l'acte de conscience de la connaissance habituelle, un état ontologique dont le concept est difficile à rendre. Comme nous allons nous pencher sur cette connaissance habituelle au dernier chapitre, disons simplement que la présence ontologique de l'âme à elle-même en tant que sujet en puissance de connaître est la deuxième condition de possibilité de la

⁶¹ Putallaz (1991), p. 125.

⁶² « [...] *intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere*». *Sent*, 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3. Il s'agit ici de notre traduction.

⁶³ Nous verrons que la véritable réflexion ne requiert pas d'objet.

réflexion humaine. La première est l'acte direct et intentionnel qui permet la connaissance d'une quiddité matérielle. La chose extra-mentale, c'est-à-dire l'autre, est l'élément le plus important de l'auto-intellection. Si aucune intellection n'arrive sans réflexion, la réflexion est subordonnée à l'intellection. L'auto-intellection à proprement parler, que Putallaz nomme *réflexion au sens strict*, produit la connaissance indirecte de l'âme humaine, alors que la conscience préreflexive cause une relation directe de l'âme individuelle à elle-même qui se produit en même temps que l'acte direct. Elle n'est donc pas considérée comme une connaissance de soi, mais elle présente une autre dimension de perception de soi qu'a l'âme. C'est une fois que l'âme a perçu son acte, qu'elle est à même de saisir l'être qui a permis ses actes. Pour prendre un exemple très large, pensons aux puissances cognitives: l'intellect possible est connu lorsqu'il est informé, sans quoi le sujet ne peut nullement savoir qu'il est, de même, le sujet ne peut connaître son intellect agent que lorsque celui-ci abstrait une quiddité, et cela, bien que l'intellect agent soit toujours en acte de connaître. La conscience préreflexive est la prise en compte de ce que l'âme est toujours présente à elle-même, présence dont le sujet a une perception parce qu'un acte direct a lieu.

6. Analyse et jugement

Comme il est tourné vers les choses matérielles desquelles il abstrait et connaît les choses immatérielles et parce qu'il est lui-même une substance intellectuelle, il est conséquent que l'homme se connaisse par abstraction des choses matérielles. Selon la question 87⁶⁴, il y a deux possibilités de connaissance de soi par son propre acte d'intellection des choses matérielles. Premièrement, parce qu'en sentant qu'il perçoit, l'homme saisit qu'il possède une âme unique; il s'agit de la conscience préreflexive que nous venons de décrire. La deuxième façon de se connaître par son acte est celle qui a été appelée «l'analyse abstraite»⁶⁵ par Putallaz ou «réflexion-considération» par Wébert, notion que Thomas n'a pourtant pas clairement nommée:

«D'une autre manière, dans l'universel, suivant que nous considérons la nature de l'esprit humain à partir de l'acte de l'intellect. Mais il est vrai que le jugement et la puissance efficace de cette connaissance par laquelle nous connaissons la nature de notre âme, se trouvent en nous selon la dérivation de la lumière de notre intellect à partir de la vérité divine, dans laquelle les raisons de toutes les choses sont contenues»⁶⁶.

Cette deuxième façon d'atteindre son âme est étroitement cernée par le processus d'inférence inséparable du mécanisme cognitif tel que nous l'avons exposé dans ce chapitre jusqu'à maintenant, de l'activité des sens jusqu'à l'abstraction de l'intellect agent et la génération du verbe mental par l'intellect possible. L'induction étant le procédé naturel de l'intellect, qui connaît toujours l'universel en partant du singulier, elle est reproduite en l'intellect même afin d'atteindre un objet encore plus universel dans son propre discours intérieur. C'est-à-dire que la nature de l'âme humaine est telle qu'elle cherche à atteindre l'essence des choses, ce qu'elle

⁶⁴ ST, 1, q. 87, a. 1, co., p. IV.

⁶⁵ C'est ainsi qu'en parle de Finance (1946), p. 45.

⁶⁶ *Ibid.*

fait en remontant jusqu'à l'acte pour en trouver l'essence lorsqu'il se produit. À travers l'essence de l'acte, elle pourra indirectement connaître sa propre essence, c'est-à-dire en déduire la nature à l'aide des premiers principes: *«D'où ce que dit Augustin au neuvième <livre> du De la trinité, nous avons une intuition de la vérité inviolable, par laquelle nous définissons aussi parfaitement que nous pouvons, non ce qu'est l'esprit de chaque homme, mais de quelle nature il doit être d'après les raisons sempiternelles»*⁶⁷. En référant à cette citation d'Augustin, Thomas signifie que le jugement admis sur une intellection dont il y a un concept est à l'abri de toute remise en question. Le constat de vérité est généré par une intuition simple qui ne peut plus être décomposée et qui est garantie par les premiers principes dont elle est originaire. Ce qui dénote certainement un certain apriorisme, car les premiers principes sont connaissables par l'esprit de façon innée parce que la lumière de l'intellect agent reconnaît ce à quoi elle participe par nature. Est-ce là une contradiction au sein de la doctrine du docteur commun, qui refusait tout innéisme? Il n'en est rien puisque c'est à partir de l'expérience que sont vérifiés ces principes, reconnus autant dans les sensibles que dans l'esprit. Chacun peut en effet expérimenter le fait que rien ne peut être et ne pas être à la fois, en quoi il connaît parfaitement le principe de non-contradiction. Une fois qu'un principe premier est connu, il l'est parfaitement; toute connaissance qui découle directement de son appréhension la plus simple est assurée d'être vraie:

«À la première <objection>, il faut dire que l'esprit se connaît lui-même par lui-même, parce qu'enfin il parvient à la connaissance de lui-même, bien que <ce soit> par son acte; en effet il est ce qui est connu, parce qu'il s'aime lui-même, comme il est posé au même endroit. Quelque chose peut en effet être dit connu par soi de deux façons, ou bien parce que par rien d'autre on ne parvient à sa connaissance, comme on le dit des premiers principes connus par soi; ou bien parce qu'ils ne sont pas connaissables par accident, par exemple la couleur est

⁶⁷ *Ibid.*

*visible par soi, tandis que la substance <est visible> par accident*⁶⁸.

Thomas ajoute que l'âme doit se chercher comme présente, à entendre non seulement ontologiquement, mais en tant qu'elle est différente des autres choses: «*C'est pourquoi Augustin dit au dixième <livre> du De la trinité, au sujet d'un tel examen de l'esprit, que l'esprit ne cherche pas à se cerner comme un absent, mais qu'il s'applique à se discerner <en tant que> présent, c'est-à-dire connaître sa différence par rapport aux autres choses, qui est connaître sa quiddité et sa nature*». Mais pour activer le processus déductif, il est absolument nécessaire qu'il y ait une conscience préreflexive, l'abstraction d'une espèce intelligible et la production d'un verbe mental dans l'intellect. Cette déduction ne se produit pas spontanément, mais relève d'une recherche sérieuse qui est réservée à ceux qui veulent entreprendre une démarche philosophique, puisque Thomas affirme que plusieurs se sont trompés quant à leur nature. La lumière de l'intellect humain participe de la lumière de la vérité éternelle⁶⁹, qui rend possibles les constats, déjà pressentis dans la conscience préreflexive, que l'âme peut avoir sur elle-même, à savoir que l'essence humaine est immatérielle et immortelle.

7.1. *Reditio completa*⁷⁰ ou réflexion au sens strict

Thomas affirme à plusieurs reprises que l'intellection de soi ne diffère en aucun cas de l'intellection d'une autre chose, et pour qu'il y ait connaissance, il faut que le sujet et l'objet

⁶⁸ *ST*, 1, q. 87, a. 1, ad 1, p. V.

⁶⁹ Nous reviendrons sur cette notion pour approfondir le statut de la substance intellectuelle dans l'ordre des intelligences.

⁷⁰ Thomas emprunte cette appellation à Proclus: cf. *Elementatio physica*, éd. H. Boese, et *Elementatio theologica*, trad. de G. de Moerbeke, éd. C. Vansteenkiste, Berlin, 1958.

soient en acte de façon simultanée⁷¹. Donc, si l'intellect intellige les choses par leurs similitudes et qu'il s'intellige lui-même comme il intellige les autres choses, il faut qu'il s'intellige lui-même par une similitude de lui-même. Or, lorsque l'intellect est connu comme intelligible, la puissance qu'il est n'est plus, puisqu'il est connaissant et en acte. Deux principaux problèmes relatifs à l'objet de l'auto-connaissance apparaissent donc clairement dans la théorie thomasienne:

(1) Thomas, ayant posé comme principe que l'on ne peut intelliger qu'une seule espèce de choses au moyen d'une seule espèce intelligible à la fois⁷², suppose que l'on s'intelligent simultanément par la même espèce intelligible que celle de l'objet matériel. Or comment pourrait-on se connaître sans s'appréhender comme objet?

(2) L'intellect possible devenu en acte ne peut pas être connu tel qu'il est de façon habituelle, soit en puissance; l'intellect possible étant informé, n'en connaît-on pas que la forme justement? On pourrait bien voir là pourquoi Thomas a affirmé que la première chose que l'on connaît dans l'intellection est la chose extra-mentale par le biais de son espèce intelligible: il ne peut en être autrement selon ses préceptes, si bien que la connaissance de l'intellect même semble pratiquement impossible. À ces deux problèmes, Thomas répond en suggérant que l'appréhension de la même espèce intelligible se produit par deux actes distincts dans lesquels l'âme n'est pas l'objet de connaissance.

Effectivement, de nombreux auteurs médiévaux ont critiqué Thomas en vertu de l'identité qu'il aurait posée entre l'acte intentionnel et l'acte réflexif⁷³. Or, aucun texte ne prouve qu'il ait jamais identifié ces deux actes, au contraire, il est même très clair à ce sujet :

⁷¹ En cela, il a toujours suivi la primauté de l'autre issue d'Aristote.

⁷² *ST*, 1, q. 85, a. 4.

⁷³ Cf. Putallaz (1991a).

«Par conséquent, est autre l'acte par lequel l'intellect intellige la pierre, et autre l'acte par lequel il intellige qu'il intellige la pierre, et ainsi de suite»⁷⁴. Néanmoins, comme il distingue les deux actes du même élan qu'il affirme que c'est par la même espèce intelligible que l'homme les connaît, il est compréhensible de se trouver sceptique devant une telle affirmation: «Et c'est pour cette raison que l'intellect humain, qui devient en acte par l'espèce de la chose intelligée, est intelligé par cette même espèce, comme par sa forme»⁷⁵. De fait, l'un des problèmes les plus graves quant à l'auto-intellection est celui de l'acte double supposé dans la réflexion. Il nous semble en effet difficile de justifier que l'intellect possible, qui est déjà informé par une espèce intelligible, puisse recevoir sa propre espèce intelligible simultanément, alors même que Thomas a affirmé qu'un seul objet de connaissance pouvait retenir l'attention de l'intellect à la fois⁷⁶.

Solution (1): Thomas résout ce problème en ne posant pas l'âme comme objet intelligible dans la *reditio completa*. Ce qui veut dire que, par la même espèce, l'intellect réalise deux actes. C'est plutôt l'acte intentionnel qui devient l'objet de l'acte réflexif, survenant immédiatement après celui-là. En effet, l'intellect peut connaître son acte direct puisque celui-ci est contenu sous le vrai en tant que commun, qui est le premier objet de toute intellection: «il faut donc dire que l'objet de l'intellect est un certain commun, à savoir l'étant et le vrai, sous lequel l'acte même d'intelliger est aussi embrassé»⁷⁷. Ici, c'est bien une métaphysique qui prend le pas sur la psychologie; Thomas affirme que c'est l'être commun dans les choses qui est l'objet

⁷⁴ ST, 1, q. 87, a. 3, ad 2, p. IX.

⁷⁵ ST, 1, q. 87, a. 1, ad 3, p. V.

⁷⁶ « Mais toutes les choses qu'un intellect intellige par diverses espèces, il ne les intellige pas en même temps. Et la raison en est qu'il est impossible qu'un même sujet soit actualisé par plusieurs formes en même temps, <des formes> d'un même genre mais de diverses espèces». ST, 1, q. 85, a. 4, co.

⁷⁷ ST, 1, q. 87, a. 1, ad 1, p. V.

de l'intellect. Il se connaît donc lui-même dans la mesure où il est, et cet être est en acte, car rien n'est sinon en acte.

On définit souvent la réflexion comme la sortie de l'âme hors d'elle-même pour la faire se retourner et se regarder de l'extérieur. Nous dirons plutôt que l'âme regarde en elle-même les actes respectifs de ses puissances cognitives. L'acte d'intelliger, opération de l'intellect et sa perfection⁷⁸, se produit ponctuellement lorsqu'il y a identité entre l'intelligent et l'intelligible, prémisse aristotélicienne avec laquelle Thomas est en parfaite continuité. Successivement à cet acte d'intelliger, dont l'objet est la réalité même, l'acte réflexif se superpose pour atteindre cette réalité en tant qu'elle est intelligée par l'acte intentionnel:

«Mais l'intellect réfléchit sur lui-même et, pour cette raison, par une même réflexion, il intellige à la fois qu'il intellige et l'espèce par laquelle il intellige. Ainsi, l'espèce intelligible est ce qui est intelligé secondairement, mais ce qui est intelligé premièrement, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est une similitude»⁷⁹.

Ainsi, l'espèce intelligible, en plus d'être le principe formel de l'intellection, est aussi celui qui déclenche la réflexion. Ou plutôt l'espèce intelligible en tant que ressemblance donne l'impulsion inconsciente à l'intellect pour qu'il atteigne la chose extra-mentale, qui est la première chose intelligée, tandis que l'atteinte de la réalité propulse le regard de l'intellect à retourner vers lui-même, parce qu'il est connaissant de ce qu'est réellement la chose. Ce dernier mouvement est régi par l'espèce intelligible connue secondairement et constituant ainsi le principe de la réflexion, c'est-à-dire ce qui pousse l'intellect à chercher consciemment l'essence de son acte direct. Ainsi que Putallaz l'a justement relevé, la *reditio completa* se

⁷⁸ ST, 1, q. 87, a. 3, co., p. IX.

⁷⁹ ST, 1, q. 85, a. 2, co.

comprend mal sans l'article 9 de la question 1 du *De Veritate*⁸⁰. On y apprend effectivement que l'intentionnalité à l'œuvre dans les sens et dans l'intellect donne lieu à un semblable acte de jugement. C'est pourquoi il y est dit que la vérité est dans le sens de la même façon qu'elle est dans l'intellect. La vérité est établie comme une conséquence dans les deux cas: l'intellect juge qu'une similitude sensible est telle qu'est la chose lorsqu'il atteint cette chose, mais la similitude ne fait que référer à la chose. Pareillement, l'intellect juge que l'intention intelligible est vraie lorsqu'il en atteint la réalité. Mais là s'arrête la ressemblance. La réflexion est tributaire de l'intention intelligible présente dans le verbe mental. Tout se passe comme si l'esprit savait avant même d'atteindre la réalité ce qu'elle était exactement. On voit bien en quoi l'analogie avec le miroir est juste: un miroir nous montre ce qu'est réellement une chose sans que nous voyions premièrement la chose, mais c'est bien la chose à laquelle notre intellect réfère en premier. Cette capacité de renvoyer est inhérente à notre intellect, habitué qu'il est d'alterner entre intentionnalité et réalité⁸¹.

Nous avons donc suivi l'interprétation de Putallaz, c'est-à-dire qu'il y a possibilité d'un acte réflexif dont l'espèce est identique à celle de l'acte intentionnel puisque les deux actes atteignent la même réalité par la même espèce intelligible, mais sous un mode d'existence différent, car c'est bien là ce que tente d'expliquer Thomas:

« [...] ainsi l'intellect en acte est intelligé en acte, à cause de la similitude de la chose intelligée, qui est la forme de l'intellect en acte. Et c'est pour cette raison que l'intellect humain, qui devient en acte par l'espèce de la chose intelligée, est intelligé par cette même espèce, comme par sa forme. Or dire que dans ces choses qui sont sans matière, l'intellect et ce qui est intelligé sont la même chose, est la même chose que si l'on disait que dans ces choses qui sont intelligées en acte, l'intellect et ce qui est intelligé sont la même chose: en effet, quelque chose est intelligé en acte, parce qu'il est sans matière»⁸².

⁸⁰ Putallaz (1991), p. 185.

⁸¹ L'intentionnalité pose une régression à l'infini sans problème, selon Thomas, cf. *ST*, 1, q. 87, a. 3, ad 2, p. IX.

⁸² *ST*, 1, q. 87, a. 1, ad 3, p. V.

L'information de l'intellect possible ayant enclenché l'intelligible en lui, c'est en acte qu'il est identique à son objet de connaissance réflexive, soit l'exercice même de l'atteinte d'une quiddité matérielle.

Solution (2): Thomas rappelle que rien n'est intelligible s'il n'est pas en acte. Relativement à cela, l'intellect possible doit se transformer pour que son opération prochaine puisse s'appréhender: *«Par conséquent, il a la vertu afin d'intelliger à partir de lui-même, mais non d'être intelligé, excepté selon qu'il devient en acte»*⁸³. Il semble que ce soit justement la capacité de devenir de l'âme en l'intellect possible qui lui permette de se saisir sans quoi il se connaîtrait comme une substance séparée. En effet, ce n'est pas par son essence, mais bien par son acte que la substance intellectuelle peut se connaître elle-même. La réponse à la question de ce qui est atteint dans l'acte réflexif est donc que l'acte intentionnel est atteint dans la mesure où il est l'exercice qui saisit une quiddité matérielle. L'intellect possible étant par nature un devenir toujours en puissance d'exercer, c'est lorsque l'espèce l'a informé et qu'il change d'être, qu'il appréhende lui-même la chose à connaître. Ainsi, dans l'acte de réflexion, n'est connue que la partie de l'intellect possible que l'intellect peut atteindre, c'est-à-dire celle qui exerce. La puissance reste inconnaissable, mais au même titre que la matière première, en tant qu'elle n'a pas encore trouvé d'être dans une essence. Par l'espèce intelligible, l'intellect possible est rendu transparent à lui-même, relation dont Putallaz donne une image convaincante:

⁸³ ST, 1, q. 87, a. 1, co., p. II-V. Cet article contient la description de plusieurs types de retour: la conscience préréflexive, l'analyse abstraite et la *reditio completa* tout à la fois. À ce stade, nous sommes capables de relever ce qui appartient à chacun.

«C'est donc comme sujet-objet, indissociablement, que l'âme parvient à une connaissance actuelle de soi, laquelle n'est possible que parce que le sujet (âme-intellect-possible) est actualisé par un acte intentionnel portant sur une autre chose. Si l'on peut s'exprimer métaphoriquement, l'âme est par rapport à soi comme sous tension, et le ressort ne se détend que parce que quelque chose d'extérieur est venu transformer, déclencher l'âme-sujet, laquelle transforme en même temps et du même mouvement l'âme-objet qui lui est identique»⁸⁴.

Voilà ce qui explique la sentence *l'intellect et ce qui est intelligé sont le même*⁸⁵. Thomas, par la présence ontologique, place une tension entre l'intellect et lui-même qui est résolue par l'information de l'espèce, sans laquelle l'intellect, tout de puissance et d'acte, ne peut diriger son regard intérieur nulle part.

En outre, l'intellect possible ayant produit un concept de la chose connue, produit aussi un verbe mental de lui-même. Le déroulement exact de ces productions est toutefois problématique: si l'information de l'intellect possible l'a rendu intelligible en lui parce que c'est en acte qu'il est identique à son objet de connaissance réflexive, que nous avons établi comme l'exercice de l'atteinte d'une quiddité matérielle, le verbe mental de lui-même ne devrait pas être la même chose que celui de la chose? Parce que les deux actes impliqués, acte direct et acte réflexif, ont la même espèce intelligible sous deux modes d'être différents, ils ne véhiculent pas la même espèce en tant que pensée. Donc, les verbes mentaux générés par l'un et l'autre acte ne donnent pas lieu à un même contenu propositionnel. De plus, les deux actes ne se produisent pas tout à fait simultanément puisque l'un devient en quelque sorte « l'objet » de l'autre. Par conséquent, par l'achèvement de l'acte réflexif, l'intellect possible produit un verbe mental de lui-même:

«Or on dit que ce qui est ainsi conçu par l'intellect est le verbe intérieur, en effet c'est ce qui est signifié par le son vocal; en effet la voix extérieure ne signifie pas l'intellect même ou la

⁸⁴ Putallaz (1991b), p. 84.

⁸⁵ *ST*, 1, q. 87, a. 1, ad 3, p. V.

forme intelligible de celui-ci, ou l'acte même d'intelliger, mais le concept de l'intellect par la médiation duquel elle signifie la chose, comme lorsque je dis «homme» ou «l'homme est un animal». Et relativement à cela, il ne diffère pas que l'intellect s'intellige lui-même ou bien qu'il intellige autre chose que lui-même. En effet, de même que lorsqu'il intellige autre chose que soi, il forme un concept de cette chose qui est signifiée par le son vocal, de même lorsqu'il s'intellige lui-même, il forme un concept de lui-même qu'il peut aussi exprimer par le son vocal»⁸⁶.

À partir de là, chaque intellection permet à l'âme de penser à elle-même par un nouveau concept qu'elle génère et qui est surajouté à l'espèce intelligible d'elle-même pensée et donc logée dans son intellect possible.

7.2. L'être

L'objet de l'intellect est le vrai en tant que commun. La vérité jaillit des choses lorsque coïncident en l'intellect humain l'essence et l'existence de quelque chose, c'est-à-dire que l'être par lequel une essence existe est vu par l'homme comme vrai et cette vérité est ce par quoi une chose est vue. De Finance a déjà signalé cette distinction entre la pensée et l'être entraînée par la distinction de l'essence et de l'existence: *«Dans le système de l'être, la pensée est une «opération», un «accident», qui doit au sujet dont il émane sa réalité ontologique, mais aussi sa limitation. Dans le système de la pensée, l'être est un «objet», contenu, point d'appui, et, de nouveau, limite de l'acte intellectuel»⁸⁷*. La pensée est donc cognoscible dans la mesure où elle-même s'inclut dans le champ de l'être en tant qu'elle est en acte. Ainsi, tout accident qu'elle est, la pensée existe par le composé humain et s'en trouve finie. Et l'être,

⁸⁶ *De potentia Dei*, q. 9, a. 5, co., trad. inédite de P.-L. Desjardins, G. Barrette et K. Jean St-Gelais, révisée par David Piché.

⁸⁷ De Finance (1946), p. 11.

pareillement, est connu par l'intellect selon les limites définies par l'universalité dans les choses matérielles. Mais l'intelligence en acte peut penser tous les intelligibles à sa portée et elle est en ce sens infinie. C'est pourquoi nous pouvons dire que la pensée embrasse l'absolu, qu'elle peut en quelque sorte rejoindre puisqu'elle est toute ouverte à son propre être et à l'être autour d'elle, s'y trouvant mélangée. De là, nous dirons que le verbe mental, qui est coexistentiel à l'acte d'intellection et donc est l'être du concept, dépasse la pensée par sa vérité et sa supériorité sur un être subjectif dont l'intelligence n'est pas toujours en acte. Subséquemment, nous comprenons pourquoi Thomas insistera toujours sur l'actualisation du sujet pour former une connaissance; c'est que l'être échappe à la pensée humaine parce que cette dernière comporte une faculté passive. Cette métaphysique pose les jalons de la connaissance globale de soi et détermine en quoi certaines notions semblent innées. C'est que, plusieurs l'ont relevé, Thomas place une gnoséologie basée sur un innéisme dynamique. Des facultés intellectuelles dont l'objet est jugé et justifié par les premiers principes, le sujet doit connaître la réalité dans le sensible pour outrepasser les limites de sa propre pensée et sonder l'être dans ses espaces les plus inaccessibles pour l'homme. À partir de là, elle est elle-même ce qui lui est le plus élevé à connaître.

7.3. La réflexion sans objet

Comme on le sait, l'analyse abstraite pose l'âme humaine universelle en tant qu'objet, elle donne lieu à une connaissance générale de l'être humain et ce qui constitue le noyau spirituel en chacun. La véritable réflexion, elle, doit permettre à l'âme de s'atteindre en tant

que substance intellectuelle particulière, et c'est pourquoi elle ne peut être objectivée: l'intellect ne peut connaître que l'universel. L'auto-intellection n'est donc pas une intellection comme une autre, car elle aligne l'identité de l'âme-sujet et de l'âme-objet dans un être différent. Elle s'inscrit dans un jugement de la vérité de l'acte intentionnel particulier. Ce qui semblait jusqu'à maintenant culminer en la connaissance de soi se retourne finalement. Car Thomas suit en cela l'avis d'Augustin, selon lequel il est impossible de connaître d'autres âmes si on ne connaît pas la sienne propre. La véritable réflexion, la *reditio completa*, est en fait l'actualisation de la connaissance habituelle; c'est pourquoi nous allons l'examiner plus avant dans le dernier chapitre. En somme, la connaissance habituelle, présence ontologique de l'esprit à lui-même, est en quelque sorte l'acte premier de cette capacité de réflexion; c'est-à-dire que l'âme, une fois qu'elle est présente ontologiquement à elle-même peut passer à l'acte second, à savoir s'intelliger vraiment. La connaissance habituelle est alors vue comme une sorte d'habitus de la connaissance actuelle de soi. Pour que la *reditio completa* ait lieu, il faut donc qu'il y ait présence ontologique de l'âme à elle-même et une opération cognitive de saisie de son âme particulière. À cet égard, il existe donc chez Thomas un acte réflexif qui est plus direct que ce qui a souvent été rapporté par les commentateurs⁸⁸.

⁸⁸ Nous verrons dans le dernier chapitre que les médiévaux n'ont souvent vu que l'analyse abstraite comme réflexion chez Thomas et l'ont donc critiqué pour cette relation indirecte de l'âme à elle-même.

Deuxième chapitre

Les intelligences supérieures

1.1. L'auto-connaissance divine

Avant d'entamer notre analyse de la connaissance habituelle, il y a encore un long chemin à parcourir, celui qui permet de placer l'intellect humain dans l'ordre des intelligences. Il convient d'abord de sonder les modes de connaissance et d'auto-connaissance en Dieu, chez les anges et dans l'âme séparée; notre but étant d'arriver à comprendre comment l'homme peut les connaître. Nous verrons qu'il existe une universalité de la connaissance de soi qui est partagée par tous les esprits. C'est pourquoi celui qui désire se pencher sur l'être humain devra tenir compte de son intelligence prochaine, l'ange. On serait porté à penser que cette créature-ci relève uniquement d'un ordre théologique, mais ce n'est pas le cas:

«En distribuant les hiérarchies angéliques selon l'obscurcissement progressif de l'illumination intellectuelle, il [Thomas] confère une structure organique au monde des intelligences séparées, le principe interne qui le régit est celui-là même que le thomisme place à l'origine de l'ordre universel. Du même coup le monde angélique se trouve occuper dans la création une situation telle qu'il devient impossible d'en négliger la considération sans que l'univers cesse d'être intelligible»⁸⁹.

Dans l'univers supposé par Thomas, toutes les intelligences sont également d'un ordre philosophique: toutes les créatures de Dieu cherchent à s'assimiler à lui et à imiter

⁸⁹ Gilson (1983), p. 224. Gilson explique que Thomas, tout en étant loyal aux fonctions allouées aux anges dans la bible, a enrichi l'angéologie et en a fait un ordre inséparable de la philosophie.

l'intellection de leur cause. Thomas reste assez prudent et suggère que c'est par nécessité que les anges doivent être: la perfection de l'univers requiert que toute nature qui puisse être soit⁹⁰. Ainsi, il faut penser les anges comme les différents degrés d'esprits qui peuplent l'univers entre Dieu et les hommes: «*La hiérarchie des êtres est continue. Toute nature d'un degré supérieur touche, par ce qu'il y a de moins noble en elle, à ce qu'il y a de plus noble dans les créatures de l'ordre immédiatement inférieur*»⁹¹. Dans cette chaîne, l'homme se retrouve donc entre les corps, son degré inférieur, et les anges, son degré supérieur. Son mode d'intellection résulte de sa situation et en est profondément marqué; c'est pourquoi tenter de comprendre les théories de notre docteur sans accepter l'existence de l'intellect angélique serait une erreur. Par la connaissance de Dieu et des anges que peut avoir l'homme, nous pouvons déduire en quoi il peut se connaître lui-même le plus parfaitement. Comme ce que l'intellect humain peut connaître est ce qui échappe au devenir, il peut aussi connaître les anges et Dieu à travers toute sa création. Tout d'abord, bien que l'homme ne puisse connaître les mêmes choses que ce qu'il peut connaître quant à son propre esprit, il connaît les esprits supérieurs à lui d'une certaine façon et cette connaissance vient confirmer celle qu'il a de lui-même:

*«En effet, lorsque nous connaissons, par démonstration ou par foi, que les substances séparées sont des substances intellectuelles, nous ne pourrions recevoir cette connaissance ni de l'une ni de l'autre façon, si l'âme ne connaissait à partir d'elle-même ce qu'est l'être intellectuel. Aussi devons-nous nous servir de la science du concept d'âme comme du principe pour tout ce que nous connaissons au sujet des substances séparées»*⁹².

⁹⁰ «*Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corporibus absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse [...]*». *De spiritualibus creaturis*, a. 5, co. Cf. aussi «*Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas*». *ST*, 1, q. 50. Nous ne nous attachons ici qu'à l'argument rationnel, qui constitue davantage une hypothèse ou une expérience de pensée qu'une preuve. Et cependant, nous devons nous reposer sur l'existence des anges pour le reste de l'étude.

⁹¹ Gilson (1983), p. 212. Cette hiérarchie rejoint également l'idée de la quatrième preuve de l'existence de Dieu: les degrés de l'être. Cf. *CG*, 1, 13.

⁹² *CG*, 3, 46, n. 9, trad. V. Aubin, Paris, 1999, p. 172.

L'aboutissement du conseil que donne ici Thomas ne permet pas de révéler de nouveaux éléments sur l'intellect humain, puisque c'est à partir de ce que nous connaissons déjà sur lui que doit être menée la recherche de l'auto-connaissance dans les autres intelligences, mais cela permet de dessiner, de préciser davantage les contours de cette connaissance chez l'homme. La structure même des questions que nous avons traduites nous a également guidée pour adopter cet angle d'approche quant à la connaissance de soi. Par exemple, les articles 1 et 3 de la question 87 présentent les modes d'auto-connaissance de façon tripartite: l'intellect divin, l'intellect angélique et l'intellect humain. La question 88 aborde le thème de la connaissance humaine des substances immatérielles⁹³, alors que la question 89 expose le mode de connaissance de l'âme séparée. C'est ce qui nous intéressera dans la prochaine section.

Parler de Dieu, l'intelligence première, n'est possible pour l'homme qu'à la mesure des dimensions qui s'offrent à sa connaissance⁹⁴. Pour ce faire, il faut accepter que l'humain soit une intelligence très limitée et qu'il ne puisse avoir sur Dieu que des concepts qui semblent pauvres comparés à l'infinie grandeur de l'intellect divin. Ainsi, l'homme ne peut connaître Dieu en soi, mais selon le statut de la vie présente, il peut le connaître imparfaitement et d'une certaine façon à travers les choses qu'il a créées:

« [...] l'intellect humain ne peut intelliger les substances immatérielles créées, selon le statut de la vie présente, ainsi qu'il a été dit, il peut encore moins intelliger l'essence de la substance incréée. Par conséquent, il faut absolument dire que Dieu n'est pas ce qui est d'abord connu par nous, mais que nous parvenons plutôt à la connaissance de Dieu à travers ses créatures,

⁹³ Nous appelons indifféremment les substances séparées, substances immatérielles ou substances incorporelles.

⁹⁴ Notre propos s'appuie sur la certitude de l'existence de Dieu, que Thomas a entendu démontrer: *ST*, 1, q. 2; développer sur ce vaste sujet nous éloignerait de notre étude. Pour cette raison, et d'autant que la doctrine traitant de Dieu est bien connue chez Thomas, nous passerons rapidement sur l'auto-connaissance divine, nous concentrant plutôt sur l'homme et ses ressemblances avec l'ange.

d'après cette <affirmation> de l'apôtre, dans l'Épître aux Romains, 1: les <choses> invisibles de Dieu sont aperçues et intelligées à travers les choses qui sont créées»⁹⁵.

Est-ce à dire que l'homme peut comprendre quelque chose de Dieu à travers cette connaissance qui est accessible pour lui: la quiddité des choses matérielles? C'est bien en intelligente que l'homme peut connaître Dieu, mais d'une façon indirecte, à savoir lorsqu'il s'intelligit lui-même⁹⁶. Car Dieu est l'unité en laquelle toutes choses sont connues. Acte pur et parfait, l'intellect divin est la perfection suprême, la simplicité absolue, dont l'essence et l'existence sont identiques. Ainsi, Dieu se connaît lui-même par essence et connaît toutes les choses créées du même acte parce qu'en son essence toutes choses sont contenues de toute éternité. Comme chaque chose est cognoscible selon qu'elle est en acte, Dieu est parfaitement intelligent et intelligible parce qu'il est acte pur: *«Donc l'essence de Dieu, qui est acte pur et parfait, est absolument et parfaitement intelligible par elle-même. Par conséquent, Dieu ne s'intelligit pas seulement lui-même par son essence, mais encore toutes choses»⁹⁷*. L'essence de Dieu est aussi son acte d'intelligir: *«[...] en Dieu, ce qui intelligit qu'il intellige et qui intellige son essence est la même chose, parce que son essence est son <acte> d'intelligir»⁹⁸*. L'intelligence première est donc parfaite auto-connaissance, saisissant tout à la fois, elle-même et toutes les choses qu'elle a créées, d'un éternel acte réflexif de son essence divine. Cette intellection est un modèle et attire l'intellect humain comme un aimant, bien qu'il soit infiniment distant d'elle. En Dieu, intellection, amour, vrai et bon sont la même chose; c'est pourquoi tout converge vers Lui. Avant de présenter comment la dernière intelligence peut

⁹⁵ ST, 1, q. 88, a. 3, co., p. XXII.

⁹⁶ Nous omettons le cas de la grâce, par laquelle l'homme, objet de la bonté divine, peut alors voir Dieu directement. Cette notion relève davantage de la théologie et excède les bornes que nous nous fixons pour le présent travail. Sur la grâce, voir ST, 1-11, q. 109; ST, 1, q. 43. Aussi: ST, 1, q. 108, a. 8, où Thomas alloue à certains hommes de s'élever au rang des anges.

⁹⁷ ST, 1, q. 87, a. 1, co., p. III.

⁹⁸ ST, 1, q. 88, a. 3, co., p. XXII.

arriver à reproduire à sa mesure l'intellection divine, nous aimerions d'abord décrire l'auto-intellection de l'ange.

1.2. L'auto-connaissance angélique

Puisque notre propos n'est pas de scruter les problèmes relatifs à l'existence des anges, mais bien de partir de la certitude de leur existence et de connaître ce qui les différencie et ce qui les rapproche des hommes, nous ne donnerons qu'un bref récapitulatif de leur ontologie. Thomas décrit l'ange comme un pur esprit créé, incorruptible, immortel et comme l'être le plus évolué parmi les créatures intelligentes; il occupe donc la place supérieure de l'ordre auquel nous référons. Par pur esprit, Thomas entend-il que l'ange est totalement immatériel? Bien sûr, comme il est pur esprit, il est évident que l'ange n'a pas de corps. Cependant, alors que de la pure incorporalité découlent normalement la pure forme et le pur acte, il est difficile d'établir qu'il puisse être pur acte, puisque Dieu seul est acte pur. Thomas explique que l'être que possède l'ange lui est conféré et maintenu par Dieu; c'est pourquoi il n'est pas toujours en acte au sens où Dieu est acte pur. Les anges sont de purs esprits, qui subsistent par eux-mêmes, mais qui n'existent pas par eux-mêmes. C'est pourquoi Thomas peut dire que les anges ne prennent part d'aucune matière, mais qu'ils sont en quelque sorte en puissance par rapport à leur être⁹⁹, même s'ils sont toujours en acte premier quant aux espèces intelligibles et à eux-mêmes. Il n'y a pas identité entre leur existence et leur essence, comme

⁹⁹ «*Ad tertium dicendum quod, licet in Angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum*». *ST*, 1, q. 50, a. 2, ad 3. Thomas a intégré la théorie de l'indifférence de l'essence et de l'existence qu'a développée Avicenne (cf. Avicenna, *Liber de philosophia prima: sive Scientia divina*, trad. S. van Riet, Louvain: Leiden, 1977) et l'a décrite dans son traité *l'Être et l'essence*, avant qu'elle ne jalonne tous ses textes subséquents.

c'est le cas en Dieu. C'est, en partie, ce que Thomas veut dire lorsqu'il affirme que *l'essence de l'ange est certes dans le genre des intelligibles comme acte, non cependant comme acte pur ni achevé*¹⁰⁰. Par conséquent, les anges sont des êtres finis qui ne diffèrent pas entre eux par la matière qui les individualise comme les hommes, mais par l'espèce. Il existe donc une multiplicité de substances intellectuelles angéliques ayant chacune une espèce unique; leur ensemble offre un spectre très varié de noblesse au sein même de l'ordre angélique qui débute juste au-dessus des hommes pour aller jusqu'à Dieu¹⁰¹.

Cependant, ce n'est pas tout ce que Thomas a voulu faire comprendre en affirmant que l'essence de l'ange est intelligible comme acte non achevé: il est ici question de l'auto-connaissance angélique. L'ange est certes intelligible, puisqu'il est immatériel, mais il n'est pas toujours intelligé ainsi que l'est Dieu. L'ange, en étant présent à lui-même, peut s'intelliger par son essence quand il le désire. Par contre, il faut voir que les textes montrent un ange qui n'est intelligible qu'en acte premier, c'est-à-dire qu'il n'est pas toujours en acte de s'intelliger lui-même:

*«La vie intellectuelle est donc plus parfaite dans les anges en qui l'intellect, pour se connaître lui-même, ne part pas de quelque chose d'extérieur: il se connaît lui-même, par soi. Cependant, la vie des anges n'atteint pas encore la perfection ultime: même si l'intention intelligée est pour eux totalement intérieure, elle n'est pourtant pas leur substance puisqu'en eux leur intelliger et leur être ne sont pas identiques»*¹⁰².

Lorsqu'il s'intelliger, l'ange est en acte second par rapport à l'intelligibilité de son essence.

C'est donc que la substance angélique n'est pas uniquement son intellect, ce qui est évident du fait qu'en toute créature, l'intellect ne peut être identique à sa substance, sans quoi nous

¹⁰⁰ ST, 1, q. 87, a. 1, co., p. III.

¹⁰¹ ST, 1, q. 108, a. 1-a. 3. Les anges sont autant de degrés d'être supérieurs et si multiples qu'ils sont presque inaccessibles à la compréhension humaine; c'est pourquoi Thomas les a répartis selon leur mode d'intelligence, soit leur objet d'intellection. En vertu de ce mode, il a établi qu'il existait trois hiérarchies d'anges divisées en trois chacune.

¹⁰² CG, 4, c. 11, n. 5, trad. D. Moreau, Paris, 1999, p. 107. La traduction est légèrement amendée.

invoquerions encore une fois Dieu. Nous avons vu que l'intellect angélique est simple en son essence; puisqu'il est pur esprit, il est en acte par rapport à sa forme. Il est cependant composé d'essence et d'être, car l'essence et l'existence de Dieu seul peuvent être identiques. On observe un effet de cet argument lorsque l'ange s'appréhende comme «objet» de connaissance en se formant un verbe de lui-même afin d'atteindre la vérité, comme l'intellect humain. Nous savons que c'est la composition du vécu qui exige de produire un verbe, *idolum* de la réalité. En effet, l'extrait précédent suggère que l'ange renferme en lui l'intention intelligée successive à une intellection qui n'en est pas identique comme c'est le cas en Dieu. Nous pensons, à l'instar de Putallaz, que cette interprétation convient à la définition de l'ange, puisque ce passage vient immédiatement avant celui qui offre une explication de l'intention intelligée ou du verbe intérieur¹⁰³; et ceci est cohérent avec l'intelligibilité angélique qui a déjà été posée. Cette interprétation ne semble toutefois pas immédiatement naturelle puisque Thomas n'en explicite jamais le thème; on pourrait même considérer qu'il va parfois à son encontre, lorsqu'il affirme que l'ange n'est jamais en puissance¹⁰⁴. Le verbe qui diffère de l'acte d'intellection montre que l'intellect doit produire une intention qui relance la réflexion et révèle une certaine puissance dans le processus cognitif. Nous tranchons toutefois que le fin mot de notre docteur à ce sujet est qu'il existe bien un verbe intérieur qui réfère à son essence chez l'ange qui est distinct de son acte d'intellection, ainsi que ces lignes le donnent à penser:

« [...] Or il y a un autre intellect, à savoir angélique, qui n'est pas son <propre acte> d'intelliger, ainsi qu'il a été dit précédemment, mais cependant le premier objet de son <acte>

¹⁰³ CG, 4, c. 11, n. 5.

¹⁰⁴ «*Ad septimum dicendum quod intellectus angeli non est in potentia respectu essentiae suae sed respectu eius est semper in actu [...]*». DV, q. 8, a. 6, ad 7. Comme nous l'avons dit plus haut, Thomas semble souvent se contredire lorsqu'il concentre son propos sur un seul aspect, écartant les précisions dont nous aurions besoin ici. Par contre, il ne dit nulle part qu'il n'y a aucun verbe chez l'ange; c'est pourquoi nous nous autorisons à envisager cette possibilité.

*d'intelliger est son essence. Par conséquent, bien qu'autre soit en l'ange, suivant la raison, ce qui intellige qu'il intellige, et <autre> ce qui intellige son essence, cependant en même temps et d'un seul acte il intellige l'une et l'autre, parce qu'intelliger son essence est la perfection propre de son essence [...]*¹⁰⁵.

La comparaison avec l'auto-intellection humaine, que l'on déduit principalement parce que le vocabulaire utilisé est analogue, nous amène à adopter cette théorie du verbe angélique. En effet, s'il est clair que l'acte d'intellection de l'essence de l'ange diverge de l'intellection de son acte, c'est qu'un intermédiaire pensé permet de les relier. Il ne faut pas oublier que c'est l'essence qui est l'objet de son intellection: comme chez l'intellect humain, le verbe est ce par quoi quelque chose est dans l'esprit. De plus, comme l'ange intellige par l'influence de la lumière divine, il est en puissance d'être illuminé et il est en acte d'illuminer. Car l'ange peut agir sur les facultés humaines, et même illuminer l'intellect humain¹⁰⁶. Mais ceci relève davantage de l'angéologie; retenons seulement qu'une certaine passivité de l'ange est admise dans quelques textes thomasiens. Les anges sont aussi aptes à se saisir entre eux, puisqu'ils sont de purs intelligibles, contrairement à l'homme dont l'intellect n'est proportionné qu'aux choses matérielles: *«Premièrement, certes, parce qu'il ne s'ensuit pas que, si les substances séparées ne sont pas intelligées par nous, elles ne soient pas intelligées par quelque intellect; en effet, elles sont intelligées par elles-mêmes, et l'une par l'autre»*¹⁰⁷.

Mais à quoi est proportionné exactement l'intellect angélique? S'il se connaît par son essence, l'ange connaît les autres choses par leurs similitudes, comme l'intellect humain:

¹⁰⁵ ST, 1, q. 87, a. 3, co., p. VIII. S'il est un verbe en l'ange, on se demande s'il est un concept de lui-même produit après le verbe d'une chose. Normalement, puisque la perfection de l'ange est d'intelliger son essence et parce qu'il connaît les choses intelligibles en soi, il ne devrait y avoir en l'ange qu'un concept de lui-même, par lequel il se dit son essence. Mais son essence ne contient pas toutes les choses qu'il peut connaître. Cette question reste donc ouverte et ne peut être résolue ici.

¹⁰⁶ ST, 1, q. 111. L'ange illumine aussi l'ange qui lui est inférieur, alors qu'il est illuminé par celui qui lui est supérieur: *De spiritualibus creaturis*, a. 1, arg. 16; a. 1, ad 16.

¹⁰⁷ ST, 1, q. 88, a. 1, ad 4, p. XVIII.

«*Quoiqu'en effet, l'ange s'intellige par son essence, il ne peut cependant pas connaître tout par son essence, mais il connaît les autres choses que lui par leurs similitudes*»¹⁰⁸. Les similitudes lui sont octroyées directement par l'influence de la lumière divine depuis la création, de telle sorte que ces espèces lui sont innées ou connaturelles¹⁰⁹. Ainsi, l'ange voit les choses intelligibles en soi par intuition, c'est-à-dire d'une connaissance immédiate et directe¹¹⁰. Selon ce mode de connaissance, l'auto-intellection angélique est un acte réflexif parfait.

1.3. La connaissance humaine des intelligences supérieures

Ayant touché superficiellement, dans les deux dernières sections, au mode de connaissance humaine de Dieu et des anges, nous allons le présenter ici clairement. Tout d'abord, Thomas n'est pas en accord avec Averroès¹¹¹ qui allègue que l'homme peut connaître les intelligences qui lui sont supérieures par le biais d'un intellect agent unique fournissant tous les hommes en espèces intelligibles. Dans la réponse du premier article de la question 88, Thomas donne six arguments en sa faveur:

(1) Toute chose agit selon qu'elle est en acte. Suivant cela, il faut qu'en l'intellect humain même quelque chose soit mis en acte par la forme qu'il reçoit d'un intellect agent séparé, ce qui prouve qu'un intellect est bien en acte à l'intérieur de l'homme lorsqu'il intelli-

¹⁰⁸ *ST*, 1, q. 87, a. 1 co., p. III.

¹⁰⁹ *ST*, 1, q. 55, a. 2, co. Tous ne connaissent pas les mêmes espèces parce qu'ils sont tous d'un mode d'être unique et ne connaissent donc que la ou les espèces intelligibles qui leur sont proportionnées selon la noblesse et la quantité.

¹¹⁰ *DV*, q. 8, a.10, co.

¹¹¹ Averroès, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, II.

(2) Même si un intellect agent séparé existait, ce n'est pas sa substance qui serait unie à nous, mais sa lumière qui nous permettrait de voir les choses intelligibles, ainsi que le fait le soleil pour que nos yeux voient la couleur.

(3) Suivant que les philosophes, croyant en un intellect agent séparé, croient aussi que tous les intelligibles peuvent être octroyés aux hommes par lui, Thomas affirme que ces intelligibles sont relatifs aux choses matérielles, par lesquelles nous ne pouvons connaître les substances séparées.

(4) À la suite du troisième argument, puisque l'homme ne peut à peine arriver à intelliger toutes les choses matérielles dans une vie, ce qui représente la félicité selon les philosophes susmentionnés, il en résulterait qu'un nombre restreint d'individus parviendraient à réaliser la fin de leur espèce, ce qui serait inconvenant.

(5) Aristote pose, dans le premier livre de l'*Éthique*, que la félicité est une opération selon la parfaite vertu, c'est-à-dire selon la connaissance des intelligibles les plus nobles. C'est donc que la connaissance des substances séparées, intelligibles les plus nobles, s'acquiert par la pratique des sciences spéculatives.

(6) Les substances immatérielles ne peuvent être connues en elles-mêmes puisque l'intellect agent, qui s'étend activement vers les choses matérielles, est une faculté de l'âme humaine et non une substance séparée.

En somme, le premier article de la question 88 vise à faire voir que la seule connaissance que l'âme humaine unie au corps puisse avoir des substances séparées est celle qu'elle est à même d'acquérir à l'aide de concepts obtenus par inférence à partir de ce qu'elle connaît de son propre esprit, procédé avec lequel nous nous sommes familiarisée en traitant de l'auto-connaissance par analyse abstraite. Thomas tient à montrer que les substances séparées

ne sont pas proportionnées à l'intellect humain, car ce dernier est fait pour intelliger directement les choses matérielles. L'homme n'en a donc qu'une connaissance abstraite ou indirecte. Mais parce qu'elles ont un certain commun avec l'homme, il peut en connaître une certaine portion, à savoir qu'elles sont des intelligences pures subsistant par elles-mêmes.

L'article 2 présente la culmination d'une argumentation très riche. Thomas donne ici quatre arguments pour justifier que l'intellect humain ne puisse connaître parfaitement les substances séparées à partir des choses matérielles qu'il peut connaître parfaitement:

(1) Bien qu'une certaine immatérialité puisse être saisie à partir de l'abstraction des choses matérielles, l'intellect humain abstrayant à l'infini n'atteindrait jamais les substances séparées elles-mêmes, puisqu'elles diffèrent des choses matérielles quant à leur nature.

(2) L'intellect humain peut saisir quelque chose des substances séparées parce qu'il partage avec elles de différer de son être, trait commun appartenant au genre logique.

(3) Les méthodes de la distance et de la négation des propriétés des corps inférieurs peuvent être utilisées pour supposer les natures des choses incorporelles et ainsi constituer une science de ces choses.

(4) Que l'âme humaine puisse se connaître elle-même parfaitement, étant immatérielle, n'est pas un argument pour soutenir qu'elle puisse connaître parfaitement toutes les choses immatérielles. Il est dans sa nature de connaître son acte d'intellection, qui est son opération propre, tandis que son intellect n'est pas proportionné à la connaissance des choses immatérielles. Qu'elle soit présente à elle-même est plutôt un contre-argument à la possibilité de connaissance des substances séparées, puisque celles-ci ne sont pas présentes à l'homme.

En définitive, bien qu'elles partagent le même genre logique, les substances matérielles et immatérielles ne partagent pas le même genre naturel. Il est impossible pour les

premières de connaître les deuxièmes parfaitement. Toutefois, comme l'intellect humain peut poser ce qui est supérieur à lui grâce au raisonnement et à la méthode de négation, il peut avoir une connaissance abstraite, imparfaite et indirecte des substances séparées.

1.4. La connaissance humaine de Dieu

Il découle de ce que nous venons de voir que l'intellect divin n'a pas de genre. Parce qu'il ne possède aucun genre naturel ou logique, Dieu n'a rien en commun avec aucune autre intelligence et ne présente donc aucune emprise à celle-ci pour qu'elle l'atteigne. D'après les conclusions auxquelles nous venons d'arriver et par les mêmes arguments, il n'est pas davantage possible de connaître Dieu, la substance incréée. Cependant, l'article 3 donne trois pistes quant à la possibilité d'une connaissance de l'intellect divin, c'est-à-dire qu'elle est possible, mais que *Dieu n'est pas ce qui est d'abord connu par nous*:

(1) Parce que la lumière de l'intellect humain est une impression de la vérité première, lumière divine, par laquelle nous intelligeons toutes choses, Dieu n'est pas premièrement ce qui est intelligé par nous, mais ce par quoi nous intelligeons.

(2) Dieu est la première cause de notre faculté cognitive, mais pas le premier objet connu.

(3) Une image de Dieu est présente en nous, mais son imperfection est telle que ce n'est pas ce que l'on intellige premièrement.

De ces pistes, nous pouvons déduire que Dieu est ce qui est secondairement connu par nous. Mais nous poserons plus loin qu'il est ce qui est connu troisièmement puisque l'homme connaît d'abord les choses matérielles, puis lui-même et finalement Dieu. Donc, l'intellect

divin est connu troisièmement dans le temps, mais non ontologiquement, parce que son essence est la plus pure et supprime toutes les autres choses à connaître lorsqu'elle est connue. Par conséquent, notre connaissance de l'intellect divin n'est qu'une tentative de définition, alors que Dieu ne peut être défini¹¹². Ainsi que Thomas l'a glissé dans la question 88¹¹³, on peut avoir une science des substances séparées par méthode de négation. C'est surtout de cette façon que nous pouvons dire quelque chose de Dieu; dire ce que Dieu n'est pas est déjà considérable. Bien que notre connaissance de Dieu soit minime par rapport à l'essence divine en soi et beaucoup moins parfaite que notre connaissance des choses matérielles, elle la dépasse en noblesse et devient *première en dignité*. De la même façon, bien que l'homme se connaisse beaucoup mieux qu'il puisse connaître Dieu, sa connaissance de l'intellect divin dépasse son auto-connaissance en noblesse. Le mode de connaissance humaine des intelligences supérieures par inférence est particulièrement convaincant puisque les substances séparées ont chacune une essence unique et ne sont pas sujettes au devenir qu'amène la matière. Mais encore, comment l'homme peut-il connaître plus parfaitement en connaissant Dieu qu'en se connaissant lui-même si c'est en se connaissant lui-même qu'il connaît Dieu? C'est qu'en étant lui-même un esprit, l'homme participe du monde des esprits et cache en lui un savoir spirituel qui le dépasse. La réponse se trouve donc en la Trinité présente en l'homme.

¹¹² ST, 1, q. 3, a. 5, co.

¹¹³ ST, 1, q. 88, a. 2, ad 2, p. XX.

L'image de la Trinité en l'homme

1.1. L'image trinitaire d'après Augustin

On ne cesserait de parcourir le riche traité augustinien sur la Trinité et ses différentes images en l'homme, mais il nous faut ici extraire autant qu'on le peut l'inspiration de la connaissance habituelle qu'y a vue Thomas. Si plusieurs images trinitaires en l'homme sont données là, il nous faut laisser de côté celles qui touchent les images corporelles, comme l'image impliquant *res-sensus-voluntas*¹¹⁴. La première image trinitaire associée à l'intellection est donnée au livre IX, il s'agit de l'image par analogie que nous avons vue: *mens-notitia-amor*¹¹⁵. Mais pour Augustin, cette image ne semble pas rendre toute la profondeur de la permanence du sujet humain: l'homme a en effet un sentiment inviolable de savoir que c'est lui qui est, vit et comprend, découlant de tous les actes de son âme. Il explique au livre X que même lorsqu'il en doute, son doute est une pensée dont il ne peut douter et est alors assuré d'être¹¹⁶. Augustin pose donc une nouvelle image trinitaire: *memoria-intelligentia-voluntas*¹¹⁷. La mémoire, l'intelligence et la volonté sont les trois facultés d'une

¹¹⁴ Cette image est une Trinité de l'homme extérieur et n'est pas image de Dieu: «Elle [l'âme] leur donne [aux images corporelles] pour les former quelque chose de sa propre substance; elle se conserve pourtant le pouvoir de juger de telles images: ce pouvoir, c'est proprement l'âme, l'intelligence raisonnable, qui demeure comme principe de jugement» (Augustin, *DT*, X, 7). C'est ce principe de jugement qui nous intéressera, et non l'image de l'homme extérieur, comme bien des images trinitaires expliquant les facultés humaines et l'aspiration à la vertu, par exemple. En effet, nous cherchons l'homme intérieur, ce en quoi l'âme est une.

¹¹⁵ Augustin, *DT*, IX, 2-8.

¹¹⁶ Cette certitude a fondé ce que l'on a appelé le «cogito» augustinien qu'on a souvent comparé avec le cogito cartésien, toutefois leur fin n'est pas la même: «Cette découverte du moi est pour Augustin une ouverture au Dieu trinitaire, ce qui n'est pas le cas chez Descartes, pour qui elle est une certaine connaissance métaphysique de l'infini comme attribut essentiel de Dieu, et non le recueillement dans l'abditus mentis qui relève plutôt de la théologie», Ong-Van-Cung (1998), p. 13. Le cogito augustinien a été grandement absorbé par Thomas, sans que ce dernier ne néglige pour autant la métaphysique à laquelle l'esprit humain participe au profit de la psychologie. À ce sujet, voir de Finance (1946).

¹¹⁷ Augustin, *DT*, X, 11.

même essence, les trois puissances constitutives de l'âme, qui ne se quittent jamais l'une l'autre: «*Les facultés (mémoire, intelligence, volonté) sont irréductibles en ce sens que chacune a besoin de l'autre en tant qu'autre pour se constituer*»¹¹⁸. Mais encore, se sachant «autre» l'une par rapport à l'autre, elles s'identifient toutes à l'esprit de telle sorte qu'elles représentent à elles seules l'unité subjective d'une essence humaine donnée:

*«Augustin, par une sorte de contrepoint perpétuel, passe de la consubstantialité des puissances à l'ordre dans lequel elles se développent. Idéalement égales en ce qu'elles tendent à s'identifier à la mens, elles procèdent cependant les unes des autres dans un ordre bien défini, la mémoire engendrant l'intelligence et l'amour procédant de leur mutuelle union»*¹¹⁹.

L'union entre ces trois puissances est celle qui permet à l'âme de se connaître elle-même et la cause en est qu'elle est une image de la Trinité conduisant l'homme à connaître la présence de Dieu en lui en se connaissant lui-même. Selon Augustin, tous cherchent à se connaître parce qu'ils identifient cette connaissance au bonheur; ils y aspirent, car ils se croient ignorants d'eux-mêmes. Mais se chercher soi-même parce que l'on juge beau de se connaître est chercher ce que l'on aime et on ne peut aimer quelque chose que l'on ne connaît pas. Dès lors, on se cherche parce que l'on s'aime et se connaît déjà. Car l'âme en se sachant vivre, se connaît toute entière. Et même lorsque l'on se croit ignorant de soi-même, on se connaît ignorant de soi, ce qui est se connaître. L'âme sait qu'elle est, qu'elle vit et qu'elle comprend par les puissances de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté. Lorsqu'elle veut, cherchant son plaisir ou son repos, elle se rend compte qu'elle est et qu'elle vit. De même, lorsqu'elle se souvient. Ainsi, ces puissances convergent toutes vers une certitude: la vie une de l'âme. Et cette certitude conduit l'homme sur le chemin de la connaissance de Dieu:

¹¹⁸ *Oeuvres de Saint Augustin*, volume 16 (*La Trinité II*), notes d'introduction par P. Agaësse et J. Moingt, p. 20.

¹¹⁹ *Ibid.*, notes d'introduction par P. Agaësse et J. Moingt, p. 22.

« [...] mais c'est dans l'âme de l'homme, âme raisonnable et intelligente, qu'il faut trouver l'image du Créateur, immortellement greffée sur son immortalité. De même que c'est en un certain sens que l'on parle de l'immortalité de l'âme –car l'âme elle aussi peut mourir, lorsqu'elle est privée de cette vie bienheureuse qui est la vraie vie de l'âme; on dit néanmoins qu'elle est immortelle, parce qu'en quelque vie que ce soit, fût-ce la plus misérable, elle ne cesse jamais de vivre; –de même, bien que la raison ou l'intelligence en elle tantôt soit assoupie, tantôt paraisse petite et tantôt grande, jamais l'âme humaine ne cesse d'être raisonnable et intelligente. Dès lors, si elle a été faite à l'image de Dieu en ce sens qu'elle peut, à l'aide de la raison et de l'intelligence, comprendre et voir Dieu, il est évident que, du jour où commence d'être une si grande et si merveilleuse nature, l'image peut être usée au point de n'apparaître presque plus, elle peut être enténébrée et défigurée, elle peut être claire et belle, elle ne cesse pas d'être»¹²⁰.

Ainsi, il faut en l'homme une image que le sommeil n'efface, une image éloignée des choses matérielles, qui ne découle que de l'esprit et qui ne disparaisse pas lorsque le corps périt. Puisque l'esprit est la plus noble partie de l'homme, ce sera en son noyau que l'image trinitaire sera gravée et offrira un pont mystérieux vers Dieu, toujours présent et toujours ouvert. Par conséquent, lorsque l'âme veut connaître, elle entre en elle-même et trouve tout ce qu'il lui est possible de connaître, que ce soit Dieu, les autres parties de son âme ou bien les images corporelles qu'elle veut juger. Mais pour se connaître, elle doit se séparer du sensible. Et cela requiert que son regard intérieur se dirige vers les trois puissances constitutives de son âme et sur la relation d'immanence qui les unit. Lorsqu'elle le fait, elle a conscience d'elle-même, mais même lorsqu'elle n'est pas en acte, elle a une connaissance habituelle d'elle-même: *«l'âme ne cesse de se souvenir d'elle-même, d'avoir intelligence et amour d'elle-même»*¹²¹. Et cela parce qu'elle est présente à elle-même. Ainsi, il importe peu qu'elle soit attentive à elle-même : toujours elle est présente. Cette présence ontologique est une certitude qui s'apparente aux principes premiers, car elle ne saurait être prouvée autrement que par

¹²⁰ *Oeuvres de Saint Augustin*, volume 16 (*La Trinité II*), XIV, IV, 6, trad. P. Agaësse, Bruges, 1997², pp. 357-359.

¹²¹ *Ibid.*, DT, X, 11, 19, p. 159.

l'évidence ou par la connaissance d'elle-même. Augustin affirme que l'on en prend connaissance lorsqu'en disant: «connais-toi toi-même», nous savons ce que nous sommes et à quoi réfèrent les termes «toi-même»¹²². Nous savons que nous sommes une substance incorporelle constamment présente à elle-même.

Et l'âme, comme pour les autres choses immatérielles, est connue lorsqu'elle est regardée. Ainsi, c'est lorsque l'âme se replie sur elle-même qu'elle se voit et se connaît comme présente à elle-même. Mais qu'arrive-t-il lorsqu'elle ne se voit pas? Il ne faut pas en déduire qu'elle n'est pas présente. Augustin croit que la connaissance d'elle-même qu'engendre l'âme humaine en se regardant est celle qui contient le savoir qu'elle se connaissait déjà avant de se regarder¹²³, ainsi qu'il advient également des autres connaissances qu'acquiert l'homme qui sont gardées en sa mémoire lorsqu'il ne les actualise pas. Cette connaissance d'elle-même est l'image la plus parfaite de Dieu qui soit possible pour l'homme et lui est accessible uniquement lorsqu'elle se retourne vers elle-même à l'intérieur d'elle-même. C'est pourquoi la connaissance de Dieu lui est également accessible de la même façon, dans son intériorité. Car Dieu l'a créée pour qu'elle se connaisse et qu'elle puisse Le connaître également.

Mais la connaissance de soi est également contenue dans la foi, qui est l'engagement avec Dieu et l'amour pour Lui. Ainsi, l'aspiration au bonheur implique la foi sans laquelle l'homme ne peut se connaître, s'aimer, connaître et aimer Dieu. Ne pas avoir la foi signifie ne pas vivre selon la Trinité de l'homme intérieur, puisque la foi est ce par quoi l'on croit, alors que c'est l'objet de la foi qui est cru¹²⁴. Aussi, lorsque l'âme se connaît parce qu'elle se

¹²² Augustin, *DT*, X, 9.

¹²³ Augustin, *DT*, XIV, 6, 8.

¹²⁴ *Ibid.* XIV, 8.

souvient d'elle-même, elle peut aussi connaître le Créateur parce qu'elle se souvient de lui et cette Trinité engendre la sagesse. C'est en effet le bonheur du sage que tous doivent rechercher puisqu'il connaît Dieu¹²⁵.

Mais il nous semble que nous avons décrit de manière générale ce qui nous intéresse principalement et puisque ce qui retient notre attention est ce qu'en a fait Thomas, nous allons nous pencher sur sa conception de l'image trinitaire.

1.2. L'image trinitaire d'après Thomas

Augustin ayant déjà posé plusieurs images et transpositions de la Trinité présentes en l'homme, Thomas les a reconnues et les a poussées pour les adapter à ses différentes formes de la connaissance. De fait, il retient surtout celle de la *mens-notitia-amor* qu'il nomme «par analogie» et celle de *memoria-intelligentia-voluntas*, qu'il appelle «par conformité». Cette dernière relation permet d'expliquer d'une certaine façon l'inaccessibilité de l'intellect humain par lui-même. En effet, on y découvre trois puissances inséparables l'une de l'autre, s'interpénétrant d'une façon telle que l'ignorance de l'une avale les deux autres et la connaissance de l'une fait connaître les deux autres. Mais la cause de l'unité de ces trois puissances en l'homme est sa ressemblance avec l'intellect divin et sa condition de possibilité est la connaissance habituelle:

«Ainsi Augustin, suivant le mode d'imitation parfaite, définit l'image de Dieu en ces trois termes: mémoire, intelligence, volonté; dans la mesure où la mémoire désigne une connaissance habituelle, l'intelligence une pensée actuelle procédant de cette connaissance habituelle, et la volonté un mouvement en acte de la volonté procédant de cette pensée»¹²⁶.

¹²⁵ Ce qui advient après la connaissance actuelle de soi dépasse le cadre de notre étude; nous nous concentrons toujours sur le point de vue humain de ce qu'il peut connaître de lui-même.

¹²⁶ *DV*, q. 10, a. 3, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 51.

Ainsi, Putallaz fait la juste hypothèse que la connaissance habituelle est la racine secrète de l'image de la Trinité en l'homme¹²⁷. Nous avons déjà vu que le traité *De la vérité* offrait une explication de l'image de Dieu en l'intellect humain par analogie. Du fait que l'homme se connaisse, l'amour procède de lui, et il forme un verbe de cette connaissance dont l'amour procède également. Cette image trinitaire est d'abord une connaissance habituelle:

«Mais on trouve l'image selon le mode d'imitation imparfaite quand elle est définie selon les habitus et les puissances; c'est ainsi qu'Augustin, au livre IX de La Trinité, définit l'image de la Trinité en l'âme selon les trois termes: esprit, connaissance et amour, où l'esprit désigne une puissance, et la connaissance et l'amour les habitus existant sous cette puissance; et c'est d'une manière similaire qu'il a posé, dans les définitions de la Trinité dans l'âme, la connaissance d'un côté et la connaissance habituelle de l'autre; en effet chacun de ces termes peut être pris comme habituel [...]»¹²⁸.

Thomas rapporte les paroles d'Augustin, lorsque celui-ci distingue l'acte premier de l'acte second, prenant pour exemple la connaissance musicale du musicien au repos et celle de celui en train de jouer de la musique. En effet, puisque les actes sont compris dans les puissances comme les effets dans les causes, l'origine de ces deux images trinitaires peut être découverte en l'âme tel un habitus. Par conséquent, on connaît habituellement autant dans l'image par analogie, qui n'est pas l'image de Dieu la plus noble qui soit présente en l'homme, que dans l'image par conformité, qui est parfaite. En effet, Thomas croit que la conformité est supérieure à l'analogie. L'image de Dieu par conformité est celle dans laquelle il imite l'intellect divin à sa mesure en se connaissant lui-même, participant alors d'un mode de connaissance supérieur parce qu'il est connaissant et connu à la fois. En premier lieu, parce qu'il s'intelligé et produit un verbe de lui-même engendrant amour de lui et amour du verbe, il

¹²⁷ Putallaz (1991b), p. 258.

¹²⁸ *DV*, q. 10, a. 3, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 51.

fait montre d'une image trinitaire analogique et en deuxième lieu, il intellièe son essence par laquelle ses puissances atteignent sa vérité et son unité conformément à la Trinité en lui:

«La similitude est plus grande quand elle est par conformité, comme la vue par rapport à la couleur, que lorsqu'elle est par analogie, comme la vue par rapport à l'intellect qui est rendu semblable à ses objets de la même manière que la vue. Par conséquent, la similitude à l'égard de la Trinité est plus expresse dans l'esprit selon qu'il connaît Dieu que selon qu'il se connaît lui-même, et pour cette raison, l'image de la Trinité se trouve proprement dans l'esprit selon qu'il connaît Dieu premièrement et principalement; mais de manière secondaire selon qu'il se connaît lui-même, et avant tout en tant qu'il se considère comme image de Dieu et qu'ainsi son examen ne s'arrête pas à lui mais procède jusqu'à Dieu»¹²⁹.

Ces deux images sont donc fixées dans la *reditio completa*, qui elle-même prend racine dans la connaissance habituelle. Rappelons que la réflexion au sens strict, *reditio completa*, est ce par quoi l'homme se connaît secondairement, produit un verbe de lui-même, s'aime et veut s'intellièer à nouveau. L'image par analogie est donc la similitude ou la transposition observable entre l'intentionnalité à l'œuvre dans l'intellection et la structure qui est interne à la Trinité, son modèle¹³⁰. Dans cette image, il n'y a qu'analogie de structure entre des natures différentes. La deuxième image est le principe même de la *reditio completa*, fin de l'espèce humaine, soit ressembler à son Créateur: *«Mais dans la connaissance même où Dieu est connu, l'esprit est rendu conforme à Dieu, comme tout connaissant, dans la mesure où de cette façon, il est rendu semblable au connu»¹³¹*. L'intellect humain qui intellièe et qui est intellièé étant alors le même, ce par quoi il devient conforme à Dieu toujours intellièeant, toujours intellièé et toujours aimé. L'homme a été créé pour intellièer le vrai selon le mode dévolu aux créatures, par quoi il se rapproche de son Créateur.

¹²⁹ *DV*, q. 10, a. 7, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 95.

¹³⁰ Cette image fonctionne parce que le verbe mental est en relation absolue avec le sujet connaissant: il n'a d'existence que le temps de l'intellection. C'est également cette intentionnalité que nous voyons en la *reditio incompleta* (*DV*, q. 10, a. 7, co), qui est observable dans les sens et qui est une image de Dieu, quoique lointaine et beaucoup moins précise.

¹³¹ *DV*, q. 10, a. 7, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 93 à 95.

Notons que l'article 7 de la question 10 du *De veritate* vise à montrer qu'une infime image de la Trinité est présente dans la connaissance des choses matérielles¹³²: «*On rencontre en notre âme quelque similitude de la Trinité créée selon n'importe quelle connaissance de soi, non seulement celle de l'esprit mais aussi celle du sens, comme il est évident par Augustin, au livre XI de la Trinité*»¹³³. Non seulement ce passage confirme l'existence d'une pluralité de connaissances de soi chez Thomas, mais encore on y voit leur égale importance pour la fin de l'espèce humaine, ainsi et surtout, leur lien avec l'image trinitaire en l'homme. Notre docteur affirme toutefois qu'une meilleure image se réalise dans la connaissance des choses immatérielles. La connaissance des choses temporelles se loge dans la mémoire parce qu'elle est d'abord advenue dans l'intelligence. Les choses sont connues par l'intellect en acte et leur espèce intelligible est ensuite stockée dans la mémoire pour que l'intellect les utilise lorsqu'il en a besoin. Mais la connaissance actuelle de soi remonte le fil de l'intellect à l'inverse, c'est-à-dire qu'elle est d'abord dans la mémoire intellectuelle, en tant que connaissance habituelle de soi, et arrive ensuite dans l'intelligence. Or Thomas affirme que cette connaissance de soi est se connaître comme image de Dieu et que cela alloue de poursuivre l'examen jusqu'à Dieu. Il faut donc voir qu'autant nous sommes présents à nous-mêmes, autant Dieu est présent à nous depuis le début de notre existence. Ce savoir inné procède d'un habitus inhérent à l'esprit, relatif à son essence, que l'on appelle la connaissance habituelle. Pour la connaître, comme elle est tout aussi furtive et mystérieuse que l'intellect possible, il nous faut d'abord observer le cas de l'âme séparée.

¹³² Nous parlons ici de la Trinité qui implique *res-sensus-voluntas*.

¹³³ *DV*, q. 10, a. 7, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 93.

2.1. L'âme séparée ou l'incorruptibilité de l'intellect

L'âme séparée est ce qui survit de l'âme humaine lorsque le corps périt. En posant sa théorie de la matière désignée, Thomas a aussi fondé l'immortalité de l'âme humaine¹³⁴. L'intellect est donc incorruptible au même titre que le sont les substances séparées, et bien que son corps disparaisse, l'âme humaine peut toujours vivre, ce dont elle a une certitude par sa mémoire, son intelligence et sa volonté. L'intelligence humaine, n'ayant plus de corps, se modifie en regard de ses modes d'être et d'opération: puisqu'elle devient toujours en acte, elle est maintenant tournée vers la chose intelligible en soi. Elle acquiert alors le mode de connaissance qui s'apparente aux anges en ce qu'elle a une connaissance directe et immédiate des choses ainsi que d'elle-même. L'âme humaine séparée n'est plus alourdie par le corps et a désormais un contact immédiat avec elle-même, ses habitus étant actualisés de façon discontinue. Elle est pur esprit intelligible comme acte non achevé, conformément à la définition que nous avons faite des anges plus haut. Devenue une substance séparée connaissant par intuition, un être incorporel et immatériel, l'âme séparée du corps pourrait apparaître tel un ange aux yeux du lecteur moderne. Bien que le mode d'intellection de l'âme séparée veuille imiter celui de l'ange, il faut nous détromper: ces deux essences restent bien distinctes. La question 89 est entièrement consacrée à des questions précises sur l'âme séparée; nous observerons ici l'opération relative à son mode d'être, son objet d'intellection et ses habitus, en plus des habitus de l'âme unie au corps.

L'opération première de l'âme humaine, à savoir intelliger, demeure dans l'âme séparée qui existe sans corps. À cet égard, l'accident particulier qu'est le corps dans lequel échoue

¹³⁴ La matière désignée est ce qui individualise les singuliers et rend possible l'immortalité de l'âme. Cf. *CG*, lib. 2, cap. 85, n. 12; *DV*, q. 10, a. 5, co.; J.F. Wippel (2000), pp. 351-375.

l'essence humaine doit être observé comme non nécessaire à l'opération de l'intellect. La nature de l'âme humaine est telle qu'elle intellige selon la conversion aux phantasmes lorsqu'elle est unie au corps: «*C'est pour cette raison qu'elle est unie au corps, afin d'être et d'opérer selon sa nature*»; tandis qu'elle intellige par nature les espèces intelligibles *mises à sa disposition par l'influence de la lumière divine* lorsqu'elle existe sans corps. La nature humaine n'est pas double pour autant, mais l'homme est programmé pour intelliger dans un autre mode d'être lorsque son corps se corrompt, à la façon d'une puissance ou d'un habitus qui serait en lui pour s'activer quand le moment est venu. Thomas, pour illustrer que toute faculté intellectuelle advient par l'influence de la lumière divine, compare le Créateur à un centre en lequel la lumière est une et simple. De ce point focal, toutes les intelligences partent et se distancient comme les lignes s'éloignent de leur centre, jusqu'à l'intellect humain en lequel la lumière est la plus diffuse¹³⁵. Non seulement Dieu est-Il l'auteur de l'influence de la lumière de la grâce, mais aussi de cette lumière qui est naturelle à l'homme. C'est pourquoi, plus l'intelligence est éloignée du centre, plus elle doit recourir à des espèces pour intelliger:

*«De là vient que Dieu intellige toutes <choses> par son unique essence; or celles parmi les substances intellectuelles qui sont supérieures, même si elles intelligent par de multiples formes, elles intelligent cependant par très peu <de formes>, et <celles-ci sont> plus universelles, et plus aptes à la compréhension des choses, à cause de l'efficace de la faculté intellectuelle qui est en elles; or, dans les <substances intellectuelles> inférieures, il y a de multiples formes, et moins universelles, et moins efficaces pour la compréhension des choses, en tant qu'il leur manque la faculté intellectuelle des supérieures»*¹³⁶.

Donc, il semble que plus l'intelligence est près de Dieu, moins sont nombreuses les espèces par lesquelles elle intellige puisque celles qu'elle intellige contiennent plus d'universalité.

¹³⁵ Dans les choses matérielles, Dieu demeure comme un vestige: «*Mais dans l'examen des choses temporelles, on ne trouve pas l'image de la Trinité, mais seulement quelque similitude qui relève peut-être plus du vestige; et c'est tout à fait la similitude qu'Augustin attribue aux puissances sensibles*» (DV, q. 10, a. 7, co, trad. Ong-Van-Cung, 1998, p. 95).

¹³⁶ ST, 1, q. 89, a. 1, co., p. XXVI-XXVII.

Relativement à cela, l'âme humaine est l'intelligence qui connaît par le plus grand nombre d'espèces et des moins nobles. Lorsqu'elle est séparée, l'âme humaine intelliqe donc d'une façon générale et confuse étant donné sa nature et ses capacités intellectuelles. C'est pourquoi Dieu lui a conféré un corps et le mode d'intellection selon la conversion aux phantasmes, afin qu'elle arrive à avoir une connaissance parfaite des quiddités des choses matérielles. Sans quoi elle aurait pu être une substance séparée comme une autre, bien qu'intelligente beaucoup moins bien que celles qui lui sont supérieures. À cet égard, nous connaissons par des espèces intelligibles parce que Dieu est le principe nécessaire de notre intellect, lui qui est intelligible par essence¹³⁷. Conséquemment, il semble que plus l'on descend dans l'ordre des intelligences, plus l'on voit apparaître d'extériorité impliquée dans les facultés cognitives. Ainsi, l'âme séparée est beaucoup plus intérieure à elle-même que l'âme unie au corps, bien qu'elle reste la même unité subjective, le même moi. Et c'est pourquoi son cas nous intéresse.

2.2. L'objet de l'âme séparée

Sachant que l'objet de l'âme humaine lorsqu'elle est unie au corps est la quiddité des choses matérielles par la conversion aux phantasmes, lorsqu'elle est séparée, l'objet de son intellection est la chose intelligible en soi par l'influence de la lumière divine. Par ce mode, elle peut également connaître parfaitement les autres âmes séparées de son ordre, alors qu'elle ne peut avoir qu'une connaissance imparfaite des anges, d'un ordre supérieur au sien. La

¹³⁷ *ST*, 1, q. 84, a. 4, ad 1.

connaissance des anges arrive par l'impression de similitudes venant de la volonté divine, cette impression n'étant toutefois pas parfaite. Mais Thomas affirme que la félicité suprême de l'homme est de voir Dieu par la grâce: nous posons donc que l'âme est toujours tournée vers cette aspiration dont la réalisation n'est pas le fait de sa volonté, mais soutenant tous ses actes.

Le mode d'intellection de l'âme séparée posé par Thomas lui vient directement d'Augustin: *«Je réponds: il faut dire que, comme Augustin le dit dans le neuvième <livre> du De la trinité, notre esprit reçoit la connaissance des choses incorporelles par lui-même, c'est-à-dire par le fait de se connaître lui-même, ainsi qu'il a été dit plus haut»*¹³⁸. Mais l'âme humaine connaît les choses incorporelles comme elle se connaît elle-même. Conséquemment, aussi longtemps qu'elle a un corps, elle doit s'intelliger suivant qu'elle soit en acte, mais lorsque le corps périt, elle se connaît elle-même par elle-même. L'âme séparée est toujours en acte parce qu'elle *est en quelque sorte plus libre pour intelliger, en tant qu'elle est empêchée d'une pureté de l'intelligence par la lourdeur et l'occupation du corps*¹³⁹, bien que ce mode d'intellection ne soit pas le plus parfait pour elle conformément à sa nature. Comme nous l'avons vu, la connaissance des choses intelligibles en soi est générale et confuse en l'âme humaine séparée parce que ce mode n'est pas celui en vertu duquel elle a été premièrement créée. Par contre, les anges, qui partagent ce mode d'intellection, ont une connaissance parfaite de ces choses parce que *toutes <les choses> que Dieu a faites dans leurs natures propres, il <les> a faites dans l'intelligence angélique*. Pour la même raison, les anges connaissent parfaitement les singuliers contenus sous les espèces distribuées par l'influence de la lumière divine. Toutefois, l'âme humaine ne connaît les singuliers que par une connaissance

¹³⁸ ST, 1, q. 89, a. 2, co.. p. XXIX. Ceci ne manque pas de surprendre puisqu'Augustin parle ici de l'âme unie au corps.

¹³⁹ *Ibid.*, ad 1.

précédente, une affection, une relation naturelle ou une ordonnance divine, car même en étant séparée elle est limitée intellectuellement. Il faut donc conclure qu'elle ne connaît que certains singuliers d'une certaine façon, dans la mesure où elle connaît ceux dont elle a acquis une connaissance lorsqu'elle avait un corps et dont elle possède toujours un habitus étant séparée.

2.3. Les habitus dans l'âme unie au corps

La connaissance étant l'état du sujet se représentant une chose connue, l'habitus est en quelque sorte cet état en puissance, puisqu'il est entre l'acte pur et la pure puissance. Ainsi, la science dont l'intellect a acquis l'habitus se réalise bien plus facilement que lorsque l'opération doit aller la chercher par le biais des puissances sensibles¹⁴⁰, puisque la forme en est déjà toute tracée en la mémoire intellectuelle, c'est-à-dire l'intellect possible; l'intellect agent n'a plus qu'à y diriger son attention pour l'actualiser. L'habitus est donc le principe des actes dans lesquels il est vu. On ne peut savoir qu'un habitus est en nous sinon lorsqu'il est en acte, mais on désire davantage un type de savoir dont on possède un habitus, ainsi la volonté nous guide par rapport à nos habitus.

Selon Thomas, toute connaissance advient par la présence d'une chose en l'âme ou par son espèce¹⁴¹. De la même façon, l'habitus peut être connu parce que l'intellect humain perçoit qu'il a un habitus ou parce qu'il intellige la nature de cet habitus lorsqu'il est en acte:

«Je réponds: il faut dire que l'habitus est en quelque sorte le milieu entre la puissance pure et le pur acte. Or il a déjà été dit que rien n'est connu si ce n'est selon qu'il est en acte. Ainsi donc, dans la mesure où l'habitus s'éloigne d'un acte parfait, il s'éloigne de ceci, de sorte qu'il

¹⁴⁰ Les puissances sensibles ne s'actualisent plus dans l'âme séparée (ST, 1, q. 89, a. 7, co., p. XXXVIII).

¹⁴¹ ST, 1, q. 89, a. 2, arg. 2, p. XXVIII.

n'est pas connaissable par lui-même, mais il est nécessaire qu'il soit connu par son acte, soit au moment où quelqu'un perçoit qu'il possède un habitus, parce qu'il se perçoit produire le propre acte de son habitus; soit au moment où quelqu'un examine la nature et la raison même de son habitus, en considérant l'acte. Et certes la première connaissance de l'habitus est produite par la présence même de l'habitus, parce que du fait même qu'il est présent, il cause l'acte, dans lequel il est aussitôt perçu. D'autre part, la deuxième connaissance de l'habitus est produite par l'examen appliqué, comme il a été dit plus haut au sujet de l'esprit»¹⁴².

L'intellect en acte a conscience d'être connaissant et il a conscience d'actualiser un habitus lorsqu'il le fait. Ainsi, de la même manière qu'il perçoit son acte, il perçoit ce qui a causé son acte, l'habitus. Il nous faut ici préciser que l'habitus est ce par quoi on connaît une chose et c'est en ce sens qu'il est une cause. Nous avons vu que la connaissance d'une chose extramentale allouait au regard intérieur de remonter de la chose à l'espèce intelligible, par la faculté jusqu'à nos actes et ce qui les a causés. Mais l'habitus suppose que l'intellect a déjà intelligé une chose de façon spontanée et que la mémoire intellectuelle en a gardé l'espèce. On ne sait trop si l'habitus peut survenir après une seule ou plusieurs intellections, ce que Thomas ne précise pas, mais une chose est certaine: la conservation des espèces en la mémoire intellectuelle constitue l'habitus permettant de mieux les actualiser:

«Mais l'habitus n'est pas de l'ordre des objets <de connaissance>, en tant qu'il est habitus; l'habitus n'est pas la cause de quelques <choses> connues ainsi que l'objet connu, mais comme la disposition ou la forme par laquelle le connaissant connaît [...]»¹⁴³.

Thomas pose ainsi que l'habitus n'est rien d'autre que la forme d'une chose déjà pensée et présente en l'homme, c'est-à-dire dans sa mémoire intellectuelle ou intellect possible. Son impression est en repos dans une intellection en puissance, mais puisqu'elle est présente en l'homme, elle transforme son état d'aptitude à connaître une chose, transformation qui ne peut être remarquée sinon lorsque cette connaissance est actualisée. Thomas donne l'exemple de la

¹⁴² ST, 1, q. 87, a. 2, co., p. VI-VII.

¹⁴³ ST, 1, q. 87, a. 2, ad 3, p. VII.

foi, dont on ne peut prendre compte sinon lorsque nous sommes en train de croire¹⁴⁴. Et pareillement, l'âme humaine ne sait si elle a un habitus que lorsque son regard intérieur a remonté le fil de sa connaissance de soi et qu'elle comprend que c'est par *cet* habitus qu'elle a connu *cette* chose. Ainsi, l'habitus n'est pas l'objet mais la cause de l'acte d'intellection par lequel il est perçu. La connaissance de l'habitus, Thomas le dit clairement, arrive premièrement lorsque l'homme perçoit qu'il a un habitus, et deuxièmement, par un examen appliqué. Ce sont exactement les mêmes termes que notre docteur a utilisé pour exposer les possibilités les plus évidentes d'auto-connaissance de l'âme humaine au premier article de la question 87. Ainsi, la deuxième connaissance de l'habitus est celle qui en donne la nature par l'analyse abstraite. Par conséquent, il peut y avoir un habitus de toutes les connaissances possibles pour l'âme humaine. Mais il nous semble que l'article 2 de la question 87 portant sur l'habitus trouve à dessein une place privilégiée entre l'article sur la connaissance de l'âme par elle-même et la connaissance de son acte. Cela nous permet de croire que Thomas parlait ici précisément de la connaissance habituelle de soi. À ce sujet, Putallaz affirme que Thomas n'a jamais clairement établi cette théorie de la connaissance habituelle comme racine de l'image trinitaire en l'homme¹⁴⁵, même si le docteur angélique tient à rappeler qu'une image trinitaire est présente en l'homme dans la *Somme théologique* à la question 93.

Dans cette question, il ne fait que deux brèves allusions à la connaissance habituelle telle qu'il en parle dans le traité *De la vérité*:

¹⁴⁴ *ST*, 1, q. 87, a. 2, ad 1, p. VII.

¹⁴⁵ Putallaz (1991b), p. 272. Mais il nous semble que Thomas le dit assez explicitement en *DV*, q. 10, a. 3, co., comme nous l'avons vu plus haut. Voir aussi, juste après le passage examiné plus tôt: «*Cependant, même si la mémoire n'est pas une puissance distincte de l'intelligence, dans la mesure où l'intelligence est saisie comme une puissance, on rencontre la Trinité en l'âme en considérant ses puissances, selon qu'une puissance, qui est l'intellect, se rapporte à divers actes, à savoir pour posséder habituellement la connaissance de quelque chose et pour le considérer actuellement [...]*». Ou encore *DV*, q. 10, a. 8, ad 2.

1) «*Mais parce que les habitus et les puissances sont les principes des actes et que toute chose existe virtuellement dans son principe, secondairement et par voie de conséquence, l'image de la Trinité dans l'âme peut être considérée au plan des puissances et surtout des habitus, pour autant que les actes existent virtuellement en eux*»¹⁴⁶.

2) «*Mais lorsqu'il n'y a aucune pensée, cela relève de la seule mémoire, laquelle n'est rien d'autre, pour lui, que la conservation habituelle de la connaissance et de l'amour*»¹⁴⁷.

Le premier passage indique clairement que l'image de la Trinité en l'homme est le principe de toute connaissance, se trouvant d'abord en habitus. Si Thomas nous incite à ne considérer la connaissance habituelle que secondairement, il est capital pour nous de voir qu'elle est en fait l'habitus donné par essence unissant les trois puissances de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté permettant toute connaissance. Et bien que l'acte seul soit image de Dieu.

Le deuxième passage sert à expliciter l'état du sujet lorsqu'il ne pense pas, puisqu'aucun verbe ne peut alors exister. Si le sujet qui ne pense pas a une connaissance habituelle de sa connaissance actuelle et de l'amour qui en découle, c'est que son unité subjective est incorruptible. Non seulement les espèces peuvent-elles être conservées, mais encore son intellect possible a le souvenir des sentiments reliés à sa connaissance. La conservation de ces sentiments passe nécessairement par l'amour qu'il a de lui-même, et donc de son auto-connaissance: «*il faut dire que l'esprit se connaît lui-même par lui-même, parce qu'enfin il parvient à la connaissance de lui-même, bien que <ce soit> par son acte; en effet il est ce qui est connu, parce qu'il s'aime lui-même*»¹⁴⁸. Et c'est précisément la volonté et le sentiment d'amour qui restent et soudent la connaissance habituelle, car l'amour d'une chose est toujours présente en nous lorsque nous ne l'intelligons pas. De fait, l'inclination naturelle vers une

¹⁴⁶ «*Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt*» (ST, 1, q. 93, a. 7, co.).

¹⁴⁷ «*Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris*» (ST, 1, q. 93, a. 7, ad 3).

¹⁴⁸ ST, 1, q. 87, a. 1, ad 1, p. V.

chose qui est l'effet de l'amour, est aussi celui de l'habitus. Ces interpénétrations sont les effets de la connaissance habituelle de l'homme en laquelle l'image trinitaire est en puissance.

Mais encore, il faut distinguer image et ressemblance. Thomas rapporte les paroles d'Augustin selon lesquelles une image impliquerait toujours une ressemblance, mais non l'inverse. Ainsi, une chose peut ressembler à une autre par différentes qualités semblables qui par nature se retrouvent en plusieurs choses, cela ne signifie pas que la chose est une image de l'autre chose. Mais lorsqu'il y a image, il y a nécessairement ressemblance. Ces distinctions permettent à Thomas de montrer en quoi tous les hommes sont à l'image de Dieu. À partir de là, il affirme que trois étapes adviennent quant à l'image de Dieu en nous: la première en laquelle Dieu est connu et aimé en l'homme par nature, la seconde par laquelle les justes uniquement connaissent Dieu par la grâce et la troisième en laquelle les bienheureux seulement déploient leur connaissance de Dieu dans la gloire. M.-J. Nicolas écrit que le passage de l'aptitude à l'acte se passe alors que Dieu étend sa grâce sur l'homme, même si ce dernier ne peut toujours connaître Dieu qu'imparfaitement¹⁴⁹. Ce que l'on relève ici est la différence de discours entre le *De veritate* et la *Somme théologique*. En effet, Thomas posait là que la connaissance actuelle de soi était en fait l'image trinitaire la plus parfaite en l'homme. La différence réside entre la connaissance de la Trinité et celle de Dieu. La ressemblance entre la nature humaine et la Trinité n'est due qu'au dessein de Dieu. L'essence divine, bien qu'elle soit en trois personnes, est vue comme une unité absolument supérieure à tout, même à la Trinité, et connaître Dieu dépasse largement la réalisation parfaite de l'image trinitaire en nous. Quoi qu'il en soit, Thomas semble atténuer ici l'image trinitaire par nature en l'homme, de telle sorte qu'elle ne semble plus qu'un pâle substitut offert à tous les hommes

¹⁴⁹ *Somme théologique* (2004²), p. 797.

de leur état de bonheur hypothétique futur¹⁵⁰. Et pourtant, la question 87 montrait davantage de pouvoir en l'homme de s'élever par ses propres capacités. C'est justement du fait que tous ont accès à la même image trinitaire en eux donnant la chance d'exercer le mieux possible leur auto-connaissance qui permet chez Thomas cette égalité pour tous de l'élévation de notre âme. Mais bien sûr, la question 93 ne montre que l'état auquel tous doivent aspirer et cet état n'arrive que lorsque le corps périt.

2.4. Les habitus dans l'âme séparée

Qu'en est-il des habitus lorsque l'âme est séparée du corps? Thomas atteste que l'habitus est semblable à l'acte par lequel il a été obtenu. Parce que les phantasmes au fondement de ces actes sont produits par les puissances sensibles, il faut exclure complètement ce mode de connaissance lorsque nous considérons la connaissance de l'âme séparée. Comme l'intellect seul demeure, les espèces saisies par son biais uniquement doivent ici être appréciées. Ainsi, on pourrait croire que l'âme séparée ne connaît que les intelligibles en soi données par l'influence de la lumière divine, mais il faut se pencher sur l'état de l'intellect possible pour régler cette question. Puisque l'intellect est toujours en acte d'intelliger et de s'intelliger, il serait cohérent que l'intellect possible dans l'âme séparée soit éclipsé. Toutefois nous supposons qu'il est « actif » selon la nature de l'âme humaine séparée. Ainsi, l'intellect possible est imprimé par l'espèce intelligible, quoique sous un mode différent, et produit toujours un verbe, ainsi que le laisse entendre Thomas. En effet, il argumente que deux modes seulement corrompent la science:

¹⁵⁰ Putallaz (1991b), p. 260.

(1) L'oubli, la puissance mémorative faisant défaut, mais cela relève en quelque sorte d'un défaut que l'on relierait au corps, sans que l'homme n'y puisse vraiment quelque chose. De plus, cela ne touche pas le cas de l'âme séparée puisque les facultés de l'âme séparée sont incorruptibles.

(2) L'erreur, basée sur une argumentation fautive. Mais cela n'est pas possible dans l'âme séparée, puisque l'espèce est reçue de l'influence de la lumière de Dieu, dans lequel réside l'ultime vérité, et aussi parce que selon l'état même de l'âme séparée, elle n'est plus soumise à la fausseté.

Nous pouvons donc dire que la connaissance que l'on peut avoir de l'âme séparée est celle que nous pouvons déduire à partir de la connaissance que nous avons de notre âme unie au corps. Nous, qui pouvons voir que la matière se corrompt et non pas l'esprit, savons que l'âme séparée est incorruptible. Conséquemment, elle possède toujours les habitus qu'elle a acquis lorsqu'elle avait un corps et raisonne toujours selon un jugement vrai. À partir de cette conclusion, nous pouvons certifier que l'âme séparée est bien ce qui reste de l'âme humaine individuelle conformément au résultat de l'exercice intellectuel auquel elle s'est consacrée durant sa vie corporelle.

Troisième chapitre

1. La connaissance habituelle ou la certitude d'être à soi

À ce point de notre étude, nous avons une idée nette de ce qu'est la connaissance habituelle. Ayant creusé les notions relatives à cette «connaissance de soi», nous savons que la connaissance habituelle n'est pas à proprement parler un habitus de connaissance de soi, mais bien l'habitus de toutes les connaissances, ce qui ne saurait aller sans la connaissance de soi. Elle est bien la racine secrète de l'image de la Trinité en l'homme puisqu'en conservant la connaissance des actes de la volonté et des actes d'intellection, elle constitue l'«essence» spirituelle une des trois facultés que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté. Ce que nous appelons le moi.

Seulement il y a une différence entre l'habitus de la connaissance de soi et celui d'une autre connaissance. L'habitus se définit par l'aptitude intellectuelle de connaître quelque chose alors que l'objet de l'intellection n'est pas présent, en causant l'actualisation par une espèce que l'intellect a conservée. Or l'âme est toujours présente à elle-même. Lorsque cette connaissance n'est pas actuelle, elle est quand même le terreau fertile sur lequel toutes les connaissances vont prendre racine.

Puisque l'essence individuelle de chaque âme est toujours présente à son esprit, on peut dire que l'âme s'intelligit elle-même par essence, alors qu'elle ne connaît son essence que par une espèce. C'est la distinction que tente de faire Thomas entre l'article 8 et l'article 9 du *De*

*veritate*¹⁵¹. Ainsi, comme l'intellect est en vue de la vérité et la volonté en vue de la bonté, l'âme se donne à elle-même immédiatement comme vraie et aimée dans la saisie de sa présence individuelle à elle-même:

*«Mais quant à la connaissance habituelle, je dis que l'âme se voit par son essence: en effet de cela même que son essence lui est présente, elle est capable de passer à l'acte de connaissance de soi-même; comme quelqu'un, de cela qu'il a l'habitus d'une certaine science, est capable de percevoir ce qui se trouve sous cet habitus. Mais pour que l'âme perçoive qu'elle existe et qu'elle prenne conscience de ce qui se fait en elle, un habitus n'est pas requis mais à cela suffit la seule essence de l'âme qui est présente à l'esprit: de l'âme en effet émanent les actes dans lesquels elle-même est perçue actuellement»*¹⁵².

Cette saisie est la conscience préréflexive dont nous avons parlé; elle est cette connaissance immédiate sans contenu parce qu'elle n'est pas un acte, mais se saisissant dans l'acte direct et s'y perdant parce que l'intellect humain est fait par nature pour intelliger par une espèce intelligible. Ainsi, la seule connaissance qu'amène la conscience du moi est la certitude de vivre et d'être en acte, actualisée qu'elle est, étant ancrée dans la connaissance habituelle que l'âme a d'elle-même. Seulement cette connaissance habituelle cherche plutôt à devenir connaissance actuelle dans la *reditio completa*, sa véritable réalisation. Mais cette conscience du moi ne saurait être remise en cause, puisque:

*«Nul ne peut jamais se tromper en ne percevant pas qu'il vit, cela appartenant à la connaissance par laquelle quelqu'un perçoit de façon singulière ce qui se passe en son âme; et selon cette connaissance, il est dit que l'âme est connue par son essence dans un habitus, mais il arrive que beaucoup commettent une erreur en ce qui concerne la connaissance de la nature de leur âme en une species, et en ce sens, cette partie de l'objection est concluante»*¹⁵³.

¹⁵¹ De même, plusieurs extraits de la question 10 pourraient être reproduits ici pour appuyer notre propos.

¹⁵² *«Sed quantum ad habitualement cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius, sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse et quid in se ipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur in quibus actualiter ipsa percipitur»* (DV, q. 10, a. 8, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, pp. 109-111).

¹⁵³ *«Ad secundum dicendum quod nullus unquam eravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu. Sed error apud multos accidit circa cognitionem naturae ipsius animae in specie, et quantum ad hoc haec pars obiectionum verum concludit»* (DV, q. 10, a. 8, ad 2, trad. Ong-Van-Cung, Paris, pp. 113-115).

Thomas ne manque pas de rappeler que certains se sont trompés quant à la connaissance de l'âme par une espèce, ce qu'il pense avoir réglé par le processus abstraitif incluant la réflexion que nous avons examinée. La théorie de l'espèce intelligible est indissociable de celle de la connaissance habituelle, car l'espèce est imprimée sur ce socle en lequel l'âme est sous tension par rapport à elle-même; ce que Thomas affirme clairement lorsqu'il avance que l'intellect possible n'est connu que selon qu'il est informé par une espèce intelligible. Mais en ce qui concerne la saisie de l'âme par elle-même, Thomas affirme que cela se produit par essence, selon la nature de sa substance, et il en appelle à Augustin pour cela. Le Père de l'Église invoque un sentiment de vérité inviolable relié à la connaissance intrinsèque que nous avons de nous-mêmes, qui n'est que connaissance individuelle, mais qui ouvre les portes de ce qu'est l'essence humaine universelle. Il nous apparaît donc que l'âme connaît son essence universelle véritable en habitus lorsqu'elle n'est pas en acte puisqu'en elle dort déjà le mode d'être qui lui est destiné en tant qu'âme séparée. Cependant, dès qu'elle est en acte, son intellect tourné vers les choses matérielles sort de lui-même pour connaître l'extérieur et revient à lui pour se connaître en acte par une espèce intelligible. C'est l'«intrusion» de l'extériorité qui empêche l'homme d'être complètement intérieur à lui-même. Mais la connaissance habituelle rive l'homme à lui-même, réunissant les trois puissances de son esprit dans un même habitus de l'état du sujet connaissant, qui lui est impartie par essence. Et il y a un paradoxe dans le fait que notre intellect en acte permette d'en connaître la présence, mais aussi de la soustraire à nos yeux dès qu'on l'a aperçue, puisqu'elle disparaît dans le mode de connaissance de la vie humaine corporelle. Sa présence réfère à son essence, mais l'intellect n'atteint son essence que lorsqu'il est en acte. Ainsi, l'âme unie au corps ne se voit vraiment que lorsqu'elle s'intellige dans la *reditio completa*.

La même chose se produit en l'âme pour la connaissance de Dieu. Selon Thomas, la présence de Dieu en nous est indiscutable, qu'on y croie ou non; nous comprendrons bientôt pourquoi. Cette présence permet de connaître que Dieu existe par la foi, mais il ne peut y avoir aucune connaissance de l'essence divine durant la vie corporelle de l'âme. Selon le statut de la vie présente, la connaissance que l'on puisse avoir de nous-mêmes ou de Dieu qui est par notre essence et ne nécessite pas d'espèce est la certitude d'être et que Dieu est. C'est ce que la présence de Dieu nous permet de sentir en nous par la foi. Et cela parce que notre intellect est une lumière intelligible dérivée de la lumière divine. Parce que cette lumière intelligible lui appartient en propre, bien qu'elle dérive de la vérité première, on voit qu'il relève de l'intellect humain d'intelliger les choses les plus nobles qui s'offrent à lui. Mais parce qu'il est limité en acte, l'homme ne peut s'intelliger toujours et intelliger Dieu. Par ailleurs, Thomas est partagé entre les différentes approches des preuves de l'existence de Dieu. Il croit qu'elle peut être démontrée puisqu'il refuse qu'elle soit évidente en soi, ne nous étant pas donnée en soi de façon innée. Relativement à notre sujet, cette position donne lieu à une théorie assez difficile à cerner. D'une part, Thomas affirme que l'image de Dieu est en nous dans l'image trinitaire parfaite qu'est notre connaissance actuelle de nous-mêmes, alors que sa présence est dans la connaissance habituelle de nous-mêmes et génère une connaissance de l'existence de Dieu qui ne saurait être remise en doute; de l'autre, il pose que l'essence de Dieu est absolument inaccessible à l'homme durant sa vie corporelle. Mais cela est en accord avec les distinctions qu'il fait entre la connaissance individuelle d'une chose et son essence universelle tout au long de la question 87¹⁵⁴. Ainsi, l'existence de Dieu nous est donnée par sa présence en nous dont l'image trinitaire est une représentation, alors que son essence nous reste cachée à moins que

¹⁵⁴ Puisqu'en Dieu, tout est un et que nous ne pouvons penser sa grandeur, c'est son existence que nous connaissons par défaut dans une conception individuelle, alors qu'en lui, elle n'est pas distincte de son essence.

l'on s'élève par la grâce durant la vie présente ou par la gloire lorsque notre âme quittera son corps. Car Dieu est ce que les hommes cherchent en se cherchant eux-mêmes: «*Il suit de là que l'ange et l'homme aiment naturellement Dieu en priorité et plus qu'eux-mêmes*»¹⁵⁵. Dieu, connaissable en soi et aimable en soi, est donc intelligé, aimé et présent dans chaque esprit. Thomas affirme, quant à cela, que l'intelligence et la volonté sont rendues égales à la mémoire qui origine de Dieu¹⁵⁶. Ainsi la faculté qui semblait la plus faible en notre esprit parce qu'elle n'est qu'en puissance se trouve en fait l'une des plus riches puisqu'elle peut contenir tous les intelligibles et renferme en elle la présence de soi-même ainsi que de Dieu. Cette présence de Dieu en l'homme est la lumière intellectuelle par laquelle l'esprit humain participe de la lumière intellectuelle partagée par toutes les intelligences.

Donc, la mémoire est une partie de l'intellect, non uniquement en ce sens qu'elle conserve des choses passées, mais aussi parce qu'elle est le socle du moi connaissant:

*«Et ainsi la mémoire est dans la partie intellectuelle de notre âme, et Augustin semble comprendre la mémoire en ce sens quand il la pose comme une partie de l'image de la Trinité en nous; il considère en effet que ce qui est habituellement retenu dans l'esprit sans passer à l'acte relève de la mémoire»*¹⁵⁷.

La mémoire est donc toujours mémoire de soi puisqu'en connaissant les quiddités des choses, l'esprit a une connaissance habituelle de lui-même¹⁵⁸. Le moi jaillit par la réflexion, mais aussi par tous les actes de conscience. En effet, ce qui est connu par tous ces actes ou mouvements de retour s'apparentant à la connaissance de soi, alors que le sujet y semble dispersé, c'est l'unité permanente de *ma* subjectivité, en laquelle je suis tout à moi-même, tendu vers mon essence que je pressens, mais que je ne peux atteindre, sinon par la *reditio completa*. Le moi

¹⁵⁵ *ST*, 1, q. 60, a. 5, co., trad. J-H. Nicolas, 1984 (2004²), Cerf, Paris, p. 567.

¹⁵⁶ *DV*, q. 10, a. 7, ad 2, trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 95.

¹⁵⁷ «*Et sic memoria est in parte intellectiva nostrae animae; et hoc modo videtur Augustinus memoriam accipere ponens eam partem imaginis: vult enim omne illud quod habitualiter in mente tenetur ut in actu non prodeat, ad memoriam pertinere*» (*DV*, q. 10, a. 2, co., trad. Ong-Van-Cung, Paris, 1998, p. 39).

¹⁵⁸ Ong-Van-Cung (1998), p 195, note 36.

est le gardien de toutes ces images et ce savoir vrai. En cela, la connaissance habituelle garantit l'unité subjective de l'âme, car l'âme seule, si elle n'est pas présente à soi, court le risque d'une expérience disloquée en courts moments de savoir.

Le mode d'être de l'âme qui est en fait celui de la connaissance habituelle, que Putallaz avait décrite comme étant sous tension est telle parce que, alors même que l'âme ne peut pas intelliger son essence par elle-même parce qu'elle a un corps, elle est le mode d'être en attente de l'âme séparée. En définitive, bien que Thomas insiste pour montrer que l'âme unie au corps est comme la partie parfaite dans son tout, il nous faut admettre que notre étude nous a mené à la voir comme un acte premier par rapport à son mode d'être séparée du corps. Son aspiration à se connaître elle-même par essence est si forte qu'elle éclipse les autres connaissances. Ainsi, le sujet connaissant, bien que son amour jaillisse vers l'extérieur, est tout en lui-même comme renfermant l'absolu de l'intelligible et de l'être en sa subjectivité. Mais Thomas construit une théorie assez subtile pour que l'on croie que ce vécu absolu, au lieu d'éclipser les connaissances des intelligibles extérieurs à soi, les contienne et les magnifie.

Il nous semble que Thomas, pour qui l'intellection est le point culminant d'une philosophie théologique, place en la connaissance habituelle en l'homme la graine semée par Dieu du retour sur soi et du moi présente chez tous les esprits, palliant à son état intermittent d'acte. En effet, cette présence ontologique à soi-même est toujours en acte chez les substances séparées. En l'âme unie au corps, la connaissance habituelle est le substitut nécessaire à l'auto-intellection et le mode d'être en puissance qu'elle aura lorsqu'elle sera séparée et se connaîtra par essence toujours en acte. On voit donc bien pourquoi cette théorie est importante pour la théologie autant que pour la science, sans parler du fait qu'elle donne à l'âme le sentiment irréductible de pouvoir travailler à son élévation par-delà la vie corporelle

lors même de celle-ci. Plus encore, c'est en vue d'intelliger la substance créée que l'homme a été créé, bien qu'il n'y arrivera jamais durant sa vie matérielle. Toute âme humaine trouvera, lorsqu'elle sera séparée, la parfaite identité de son moi et de sa connaissance¹⁵⁹. Mais d'ici à ce que leur mort advienne, tous peuvent se préparer à cet exercice qui les rapproche de leur cause en exerçant leur intellect à s'intelliger et leur âme à avoir une conscience toujours de plus en plus profonde d'eux-mêmes, même si rien ne peut être ajouté à la connaissance habituelle puisqu'elle assure la perfection de l'auto-intellection de l'âme séparée. Socle des facultés qui sont données à l'homme, cette connaissance toujours présente est ce qui est inné en lui pour perfectionner sa connaissance de lui-même; d'intellections en intellections, elle est toujours plus près du moi conscient. Voilà ce qui est accessible pour l'homme dans le statut de la vie présente.

2. Pourquoi une espèce intelligible?

On sait que l'Aquinate a critiqué Augustin, qui risquait d'être comparé à Avicenne, lors de ses prises de positions quant à l'unicité de l'intellect agent et sur la théorie de la connaissance, voyant en eux la coïncidence d'un fort platonisme éloignant le philosophe de la foi¹⁶⁰. Et pourtant, Thomas a conservé plusieurs éléments de leurs théories de l'auto-connaissance, en triant d'une main experte ce qui ne convenait pas à sa croyance. De la même façon, les théologiens qui lui furent contemporains n'acceptèrent pas facilement certaines prémisses au fondement de sa connaissance de soi, par exemple l'introduction de l'espèce

¹⁵⁹ Ce qui suggère qu'il n'y a aucune connaissance habituelle en l'ange, bien qu'une certaine puissance soit en lui, puisqu'il est toujours en acte. Cet état serait donc caractéristique de l'âme humaine lorsqu'elle est unie au corps; tout esprit qui est immatériel est donc présent à lui-même en acte.

¹⁶⁰ E. Gilson, *Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin*, Paris, 1986, p. 7; sans compter bien sûr sa critique d'Averroès et des averroïstes: Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, Flammarion, Paris, 1994.

intelligible. Nous nous penchons très brièvement sur cette question pour la porter à l'attention du lecteur et nous aimerions ensuite nous opposer à sa théorie de la connaissance habituelle dans une approche qui est reliée à la première critique. Cela constitue selon nous les problèmes majeurs reliés à la connaissance réflexive.

Selon plusieurs contemporains de Thomas¹⁶¹, lesquels croyaient que l'intellect pouvait atteindre les choses mêmes, l'introduction de l'espèce intelligible telle que pensée par Thomas élevait une barrière insurmontable à l'intellection. À plus forte raison lorsqu'il s'agissait de se connaître soi-même. Il était inconcevable pour certains de penser que le phantasme était à la base de toute intellection, et même de celle dont l'âme elle-même doit faire l'objet. Que ce soit par un phantasme ou par une espèce intelligible, la chose même ne se trouve alors pas vraiment atteinte. À cet égard, la théorie de Matthieu d'Aquasparta donne une piste critique de la théorie thomasienne. Le franciscain croit que le monde extra-mental n'est pas proportionné à l'intellect et que l'intellect doit donc former une espèce qui lui permette de connaître les choses sensibles. L'intellect agent éclaire à la fois le phantasme et l'intellect possible afin de former une espèce en lui-même, et ce, bien qu'il s'appuie sur le phantasme conçu par ses sens. Suivant cela, l'âme se connaît elle-même lorsqu'elle a cessé d'être distraite par le monde extérieur et se regarde directement à l'intérieur d'elle-même comme un objet¹⁶². Cette théorie a l'honnêteté de reconnaître que l'homme doit abstraire une certaine intelligibilité des choses, ce qui ne permet pas d'atteindre la chose même en tant qu'elle est premièrement, mais de la

¹⁶¹ Matthieu d'Aquasparta, Pierre de Jean Olivi et Roger Marston, entre autres, cf. Putallaz (1991a).

¹⁶² Bérubé (1964), p. 99; «*Sed postquam facta est in actu per species a phantasmatis abstractas, admonita sive commonita et excitata ab exteriori, quadam spirituali conversione in semetipsam revocata est, quae tota quasi in exterioribus erat distracta, semetipsam, sua interiora et ea quae in eius interioribus sunt directo aspectu potest cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus <in se> existentes cognoscit non tantum per arguitionem, sed per intuitionem, et inspectionem, ita quod tamquam in obiectum in semetipsam et in ea quae sunt in ipsa potest dirigere intellectualem obtutum*». Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 5, cité par Putallaz (1991a), p. 45. Comme le mentionne Putallaz, l'objectivation de soi était une position embrassée beaucoup plus facilement au treizième siècle que la position qu'a tenue Thomas.

regarder directement. Et même si Matthieu construit un processus d'intellection qui finalement ressemble à celui de Thomas, il critique l'Aquinat en lui intimant de poser une connaissance directe de soi que Thomas, somme toute, aurait très bien pu poser.

Comme il a été dit plus haut, en plus de permettre la saisie des universaux et de contrer l'existence d'un intellect agent séparé, la théorie thomasienne de l'espèce intelligible permet aussi d'éviter de différencier la valeur des intellections humaines dans un monde où tous ne peuvent penser exactement aux mêmes choses. Ce qui aurait comme effet d'isoler chaque homme et de rendre impossible un monde spirituel dont Dieu est la cause, la bonté et la lumière suprêmes. En affirmant que la seule connaissance de son essence universelle que puisse avoir l'homme soit celle qu'il se construit lorsqu'il est assuré de la vérité de son jugement par une autre intellection, Thomas garantit la vérité de l'intellect. L'intellect s'accroche effectivement à ce qu'il connaît pour connaître l'inconnu. Autrement dit, l'espèce intelligible est aussi le moyen par lequel l'intellect passe du connu à l'inconnu. Mais selon les contraintes posées par Thomas, l'intellect humain peut encore se connaître directement, dans la mesure où, bien que jamais la connaissance de l'essence humaine ne soit immédiate, l'intellect retourne jusqu'à son essence pour la regarder en face dans la *reditio completa*. En ce sens, et d'une part, la critique de Matthieu d'Aquasparta ne nous semble pas atteindre sa cible, d'autant que Putallaz remarque que les contemporains de Thomas ne comprirent souvent la gnoseologie thomasienne que selon l'analyse abstraite¹⁶³. Toutes les autres formes de la connaissance globale de soi furent d'ailleurs oubliées par la plupart des commentateurs. Surtout la connaissance habituelle, à laquelle les médiévaux préférèrent souvent la conscience psychologique d'Augustin, plus claire et directe. De plus, ce blâme nous semble nier la

¹⁶³ Putallaz (1991a), p. 35, note 93.

matérialité à l'œuvre en l'homme. Si l'intellect peut comprendre les choses immatérielles parce qu'il est esprit, il faut également qu'il puisse connaître les choses sensibles, matières des choses intelligibles, l'homme étant lui-même à la jonction de ces deux mondes.

Mais d'autre part, la critique de Matthieu nous paraît aussi atteindre sa cible dans la mesure où, malgré toutes ces raisons qui sont extérieures à l'auto-connaissance comme telle, l'homme pourrait se connaître de façon plus directe sans que soit niée son appartenance à la matérialité. Il appert donc qu'il importe peu si l'on choisit de placer la connaissance de soi en un regard intérieur immédiat et direct ou en un mouvement qui remonte d'une espèce intelligible à l'acte de l'intellect: cela ne reste finalement qu'un choix puisqu'aucun des arguments ne nous paraît arriver ici à en surpasser un autre. Toutefois, le raisonnement s'avère en faveur de Thomas puisqu'il apparaît cohérent que l'homme abstraie vraiment l'intelligible du sensible, ayant été créé dans un monde sensible. Toutefois la connaissance de soi pose un véritable problème puisque l'âme toujours présente devrait pouvoir ne se présenter à elle-même que comme intelligible. Ce que Thomas nous apparaît avoir sécurisé par la connaissance habituelle, une théorie, du reste, passablement ignorée par ses contemporains.

3. La connaissance habituelle: un doute

En posant une connaissance habituelle, un moi dont l'habitus est certifié par la Trinité, Thomas loge en l'homme un élément de garantie de la pérennité de son âme. Mais ne nie-t-il pas là une connaissance qui pourrait très bien advenir en acte? C'est-à-dire que sa théorie gnoséologique pourrait s'accommoder d'une connaissance de soi par essence ou d'une

connaissance directe. Il nous semble en effet que cette théorie ne trouve surtout sa nécessité qu'en la théologie. En effet, pourquoi l'âme ne pourrait-elle se connaître elle-même par essence lorsqu'elle est unie au corps si ce n'est parce qu'elle aurait alors accès aux autres substances séparées avec qui elle partage le genre logique de différer de son être? Surtout que la véritable auto-connaissance de l'âme ne l'inclut pas comme un objet, mais bien comme l'exercice de l'atteinte de l'être dans les choses. C'est bien parce qu'il était tiraillé entre l'auto-connaissance augustinienne par essence et la primauté de l'autre aristotélicienne¹⁶⁴ que Thomas a fondé cette connaissance sans objet assurée par la connaissance habituelle. Si le système de connaissance globale de soi est cohérent et ne peut être attaqué en soi lorsqu'on accepte ses prémisses et lui rend justice, il n'empêche qu'il prête le flanc d'un point de vue extérieur parce que la connaissance habituelle ne semble correspondre à rien. Elle est si cachée qu'elle peut facilement passer pour la présence ontologique de l'âme à elle-même. Pour la saisir, il faut que l'intellect possible soit en acte, ainsi que Thomas l'a souvent mentionné. Et en effet, l'âme ne s'ignore jamais, alors il apparaît incohérent qu'elle ne se connaisse pas par essence immédiatement. L'inintelligibilité de l'intellect possible prise parallèlement à ce que nous venons d'élaborer, bien qu'elle soit compréhensible dans le cadre de la doctrine thomasiennne, reste un point faible de sa philosophie. Puisque la mémoire intellectuelle en laquelle les habitus demeurent n'est pas cognoscible sinon par son acte, l'âme humaine avance donc à tâtons dans la nuit noire, alors que l'expérience donne dans la conscience plus de connaissance sur le moi par intuition que Thomas daigne lui en concéder.

¹⁶⁴ Aristote, *De l'âme*, 430a4.

4. La quête de Thomas

Il nous semble néanmoins que la connaissance habituelle était probablement la réponse la plus juste pour Thomas par rapport à ses contraintes afin de justifier une quête de bonheur et d'aspiration au mode d'intellection des esprits qui lui sont supérieurs. Thomas, en effet, ne pouvait placer en l'homme un accès au mode d'intellection supérieur qui ne fut accessible graduellement sous peine d'élever l'intellect humain, le dernier de tous, sans aucun mérite. En ce sens, les questions 87-89 nous apparaissent comme une invitation à connaître Dieu à travers l'intellect humain selon le dessein théologique qui animait Thomas dans les dernières années de sa vie. Comme l'argumentation de la question 87 sur l'intelligibilité repose sur la sentence objectant que rien n'est intelligible s'il n'est en acte, nous voyons en quoi Thomas résout cette question en l'âme séparée. Lorsqu'uni au corps, l'intellect possible attire toujours à lui l'intelligibilité, plongeant le regard intérieur dans un trou noir dont il ne peut tirer aucune connaissance. Bien qu'il n'y ait plus aucune matière dans l'intellect lorsque l'âme est séparée du corps, il y a toujours une puissance puisque l'intellect possible reçoit les intelligibles en soi de l'influence de la lumière divine. Thomas, pour des raisons théologiques, a donc voulu une image trinitaire en l'homme qui régisse son intellect et lui garantisse d'atteindre l'être et la vérité sans que la foi soit nécessairement possédée par l'individu. En revanche, la connaissance habituelle est une condition nécessaire au fait d'être une âme, ainsi que le rapporte Lambert¹⁶⁵.

Lorsqu'il écrit la *Somme théologique*, Thomas croit toujours à la connaissance habituelle, ainsi que le laisse voir la question 93. À ce sujet, A. Gardeil pense qu'elle est

¹⁶⁵ R. T. Lambert, *Habitual knowledge of the Soul in Thomas Aquinas*, dans The Modern Schoolman (60), Saint-Louis, 1982, pp. 1-19, p. 11.

exposée moins explicitement que dans le *De la vérité* puisque Thomas cherche ici moins à faire comprendre la conscience psychologique que l'opération de la connaissance habituelle par la réflexion sur les actes de l'âme¹⁶⁶. Bien sûr, quoiqu'elle se trouve à la jonction de la psychologie et de l'être, il ne semblait peut-être pas cohérent de la relever ici, car elle n'est qu'en puissance la forme de toutes les connaissances. Nous pensons donc que Thomas poursuivait dans la *Somme théologique* une quête théologique et philosophique permettant à l'homme de pénétrer à l'orée du mystère de la vérité dormant en lui. Cependant ce renforcement des thèses gnoséologiques de Thomas restreint davantage la liberté intellectuelle humaine. En effet, l'œuvre susmentionnée présente plus d'obstacles à l'atteinte des choses immatérielles que la question disputée *De la vérité*. Entre autres, il ne permet plus à l'âme d'atteindre la perfection de l'image trinitaire qui est en elle. Et, bien que l'homme doive chercher sa nourriture spirituelle dans le sensible, c'est à l'intérieur de lui que se trouvent les choses les plus nobles qu'il peut penser comme images de ce qui lui est supérieur; cela représente ce qu'il doit chercher à atteindre et pas davantage. Thomas affirme que la félicité dernière de l'homme sera la connaissance qu'il aura de Dieu lorsqu'il sera séparé de son corps¹⁶⁷.

Par conséquent, il y a une différence capitale entre le bonheur tel qu'il est vu par Augustin et tel qu'il est vu par Thomas. Augustin dit au treizième livre *De la Trinité* que le bonheur arrive par la foi. Or Thomas affirme que la félicité de l'homme lors de sa vie unie au corps advient lorsqu'il connaît Dieu par l'exercice de son intellect. Mais la connaissance

¹⁶⁶ A. Gardeil, *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après saint Thomas*, Mélanges thomistes, Kain, 1923, pp. 219-236, p. 221. Le chercheur oublie ici toute la métaphysique à l'œuvre dans la connaissance habituelle.

¹⁶⁷ «*Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae*» (CG, lib. 3, cap. 48, n. 17).

thomasienne de l'existence de Dieu est intérieure à l'homme et ce dernier n'a pas absolument besoin de croire pour atteindre cette félicité tant son intellect participe d'un ordre qui lui est supérieur¹⁶⁸. Il importe cependant à celui qui a la foi et à celui qui poursuit une quête philosophique dont l'ultime objectif est de penser le plus pur intelligible, de chercher à se rapprocher le plus possible de l'état de conscience de soi et de science de l'auto-intellection afin de connaître lors de la vie présente ce qui attend l'âme séparée du corps. Cependant, la grandeur de cet état est telle que l'homme ne pourra jamais l'atteindre, mais il peut espérer accéder à un état de sagesse lui allouant d'être de plus en plus intérieur à lui-même, partageant avec les autres intellects une certaine pureté de l'esprit.

¹⁶⁸ Il va sans dire que la véritable connaissance de Dieu ne se passe pas de la foi; il est ici question d'une structure interne à l'esprit humain qui se passe de la foi tout en liant l'homme à Dieu.

Conclusion générale

La tâche incombant au chercheur qui fouille la connaissance de soi chez Thomas est colossale. Tous ont mentionné que Thomas traite en termes fort différents d'un texte à l'autre des multiples formes de la connaissance de soi; les textes touchant à l'une ou l'autre de ces formes sont nombreux et comportent des contradictions ou des imprécisions. Cependant certains termes ou idées reviennent assez fréquemment et sont exposés de façon assez claire pour nous permettre de les présenter. Nous avons brossé un tableau général de ces notions et, nous l'espérons, donné une idée de l'état des recherches les plus récentes sur la connaissance habituelle.

Notre analyse, principalement de la question disputée *De la vérité* (10) et des questions 87 à 89 de la *Somme théologique* que nous avons traduites, nous a menée de fil en aiguille à exhumer le moi thomasien bien enfoui sous toutes les connaissances et mouvements de retour dont la connaissance habituelle est une condition de possibilité. Nous avons pu observer que Thomas est beaucoup plus précis quant à cette notion dans la question disputée *De la vérité* que dans ses œuvres subséquentes. Il n'en demeure pas moins qu'elle est toujours présente dans la *Somme théologique* et qu'elle est une condition essentielle et nécessaire au fait d'être une âme. Peut-être Thomas cherchait-il davantage à inciter son lecteur à s'efforcer lors de la vie présente plutôt que de lui montrer la félicité qui l'attend indubitablement de l'autre côté du monde sensible.

Nous pensons avoir montré en quoi la connaissance habituelle, puisqu'elle est l'habitus de toutes les connaissances et la racine de l'image trinitaire en l'homme, est à la source de la réflexion sensorielle, de la réfraction sur les phantasmes, de la réflexion par réfluence, de l'analyse abstraite, du jugement critique et de la réflexion au sens strict, ainsi que de tous les actes humains. Pour les bien connaître, on a dû considérer le lien étroit entre l'âme et l'esprit, sachant que la réflexion est surtout envisagée comme l'acte à rebours de l'intellect. Or, les trois puissances de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté sont de nature à s'interpénétrer, captant tous les mouvements de retour ou de réflexion en un sujet concret dont le noyau permanent est le moi. Cependant, si, dans la véritable réflexion, le sujet se saisit comme essence, c'est toujours en tant qu'il participe de l'être par le biais de son acte. À cet égard, Thomas construit une théorie gnoséologique si subtile que l'âme humaine semble échapper à l'être pour finalement rejaillir dans l'identité de la pensée et de l'être, s'embrassant alors elle-même avec tout ce qui est. C'est en exposant comment l'âme peut connaître son essence, son habitus, son acte et l'acte de sa volonté, que Thomas met au jour la mixtion incarnée par ces trois puissances dont les éléments sont indissociables. Par la suite, on peut observer l'exhortation lancée par Thomas dans la section sur l'homme de la *Somme théologique* par la structure même de cette partie: en présentant la connaissance de soi avant la connaissance angélique et le mode d'intellection de l'âme séparée, Thomas affirme sans le dire expressément que l'auto-connaissance humaine, dont la connaissance habituelle est la clé de voûte en tant qu'habitus et condition de possibilité, conduit à la connaissance de Dieu par l'image trinitaire en l'esprit de l'homme.

Cette fusion entre les différentes facultés de l'âme est si active, si représentative de la volonté de se connaître de l'âme humaine qu'on dirait presque qu'un sens interne de la

réflexion existe en l'homme¹⁶⁹. Il est si essentiel pour l'âme de se connaître qu'une opération y étant exclusivement consacrée serait envisageable. Mais Thomas ne cède pas à cette tentation: l'âme humaine est tournée vers le sensible lorsqu'elle sent en participant de ce monde, tandis qu'elle est tournée vers l'intelligible lorsqu'elle comprend et aspire à s'élever¹⁷⁰. Et cette volonté si forte de se connaître découle de ce que l'âme humaine renferme en elle la connaissance habituelle, mode d'être de la substance séparée, la liant aux autres esprits de son univers, tendue avec elles vers l'intelligence première. Ce dynamisme entre les facultés sensibles et intellectives est significatif de ce qu'en l'homme coulent une vie sensible et une vie spirituelle que ce dernier honore du mieux qu'il peut par l'action de son intellect, faculté capable de sublimation. L'harmonie qui règne entre l'âme et le corps de l'homme facilite l'accès de son esprit aux choses les plus élevées. Et ce nous semble un noble dessein pour tout philosophe.

¹⁶⁹ C'est, en tous cas, ce que suggère le beau titre de l'œuvre de Putallaz (1991b), qui n'en explicite pas le jeu de mot, laissant plutôt entendre qu'il s'agit de la signification de la réflexion. Mais l'existence d'un sens interne de la réflexion est une idée qui a déjà été soulevée par Augustin (*DT*, X).

¹⁷⁰ Cette idée n'est pas sans rappeler les intellects pratique et théorique chez Avicenne.

Bibliographie

Sources anciennes:

a. Thomas d'Aquin

Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-5: *Pars prima Summae theologiae* (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide), Rome, 1888-1889. Édition léonine disponible sur le site du Corpus thomisticum, accédé le 30 août 2013: <http://www.corpusthomisticum.org/sth1084.html>.

_____, *Somme théologique*, trad. collective en 4 volumes, Cerf, Paris, 2004².

_____, *Première question disputée de la vérité*, trad. C. Brouwer et M. Peeters, Vrin, Paris, 2002.

_____, *Questions disputées sur la vérité: question IV*, trad. B. Jollès, Vrin, Paris, 1992.

_____, *Questions disputées sur la vérité: question X*, trad. K. Ong-Van-Cung, Vrin, Paris, 1998.

_____, *Somme contre les gentils: livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, trad. V. Aubin, C. Michon et D. Moreau en quatre volumes, Flammarion, Paris, 1999.

_____, *Contre Averroès*, trad. A. de Libera, Flammarion, Paris, 1994.

b. Autres auteurs

Biblia sacra vulgata, trad. et éd. R. Gryson, et al., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

La condamnation parisienne de 1277, trad. et comm. David Piché, avec la collaboration de Claude Lafleur, Vrin, Paris, 1999.

Aristote, *De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Flammarion, Paris, 1993.

Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin* (16): *La Trinité II*, trad. P. Agaësse, Bibliothèque augustinienne, Paris, 1997².

_____, *Les aveux: nouvelle traduction des Confessions*, trad. Frédéric Boyer, P.O.L., Paris, 2008.

Averroès, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lam-Lambda*, trad. A. Martin, Belles Lettres, Paris, 1984.

Avicenne, *Liber de philosophia prima: sive Scientia divina*, éd. S. van Riet, Peeters et Brill, Louvain: Leiden, 1977.

_____, *Psychologie d'Ibn Sīnā d'après son oeuvre aš-Šifā'*, trad. J. Bakoš, éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences, Prague, 1956.

Matthieu d'Aquasparta, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, éd. PP. Collegium S. Bonaventurae, Biblioteca franciscana Scholastica medii aevi (1), Quaracchi, 1957.

Proclus, *Elementatio physica*, éd. H. Boese, et *Elementatio theologica*, trad. de G. de Moerbeke, éd. C. Vansteenkiste, Berlin, 1958.

Sources modernes:

Bazan B., *Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: À propos d'un ouvrage récent de E.-H. Wéber*, dans Revue philosophique de Louvain (72), 1974, pp. 53-155.

Bérubé C., *La connaissance de l'individuel au Moyen-âge*, Presses de l'université de Montréal, Montréal, 1964.

Black, D. L., *Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna*, Mediaeval Studies (61), 1999, pp. 45-79.

Boyer C., *Le rôle de la connaissance de l'âme dans la constitution de la métaphysique*, dans Doctor communis(1), 1948, pp. 219-224.

Centi S. T., *L'autocoscienza immediata nel pensiero di St-tommaso*, dans Sapienza (3), 1950, pp. 220-242.

Courcelle P., *Connais-toi toi-même ; de Socrate à Saint-Bernard*, Études augustinienes, Paris, 1974-75.

De Finance J., *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, dans Archives de philosophie (16: 2), Paris, 1946, pp. 1-179.

De Libera A., *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Seuil, Paris, 1996.

Gardeil A., *La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après Thomas D'Aquin*, dans *Mélanges thomistes*, Kain, 1923, pp. 219-236.

Gilson E., *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1983.

_____, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin: suivi d'Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Vrin, Paris, 1986.

Hasnawi, A., *La conscience de soi chez Avicenne et Descartes*, dans *Descartes et le moyen âge*, Paris, pp. 283-291.

Lambert R.T., *Habitual knowledge of the soul in Thomas Aquinas*, dans *The modern Schoolman* (60), 1982, pp. 1-19.

_____, *A Textual study of Aquinas' Comparison of the Intellect to Prime Matter*, *The New Scholasticism* (56), 1982, pp. 80-99.

Long A. A., et Sedley D. N., *Les philosophes hellénistiques*, trad. par J. Brunschwig et P. Pellegrin en trois volumes, Paris, 2001.

Panaccio C., *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Seuil, Paris, 1999.

Pasnau R., *Thomas Aquinas on human nature: a philosophical study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge: New York, 2002.

Piché D., *La connaissance intellectuelle des réalités matérielles selon Thomas d'Aquin*, dans R. Nadeau, *Philosophies de la connaissance*, Presses de l'université Laval, Québec, 2009, pp. 71-90.

Putallaz F-X., *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris, 1991a.

_____, *Le sens de la réflexion chez Thomas D'Aquin*, Paris, 1991b.

Romeyer B., *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, dans *Archives de philosophie* (6), 1928. pp. 137-250.

Sebti M., *Avicenne: l'âme humaine*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.

Torrell J. P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin: sa personne et son œuvre*, Fribourg: Éditions universitaires, Paris: Cerf, 2002².

Wéber E.-H., *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1970.

Wébert J., *Reflexio; études sur les opérations réflexives dans la psychologie de Saint Thomas d'Aquin*, dans Mélanges Mandonnet(1), 1930, Paris, pp. 286-325.

Weisheipl J. A., *Frère Thomas d'Aquin: sa vie, sa pensée, ses œuvres*, trad. C. Lotte et J. Hoffman, Cerf, Paris, 1993.

Wippel J. F., *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington, 2000, pp. 351-375.

Annexe des textes traduits

Nous avons expliqué dans l'introduction ce qui a motivé la traduction suivante. Nous aimerions seulement ajouter que les crochets (<>) indiquent un terme rajouté, mais la plupart du temps sous-entendu dans le discours de Thomas. Nous avons toujours préféré une traduction littérale, n'hésitant pas à garder en français certains termes latins, *habitus* par exemple, toute traduction ne nous semblant pas rendre l'idée exprimée par le docteur commun.

Somme de théologie, première partie, question 87: comment l'âme se connaît elle-même

Il est ensuite à considérer comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même, et les choses qui sont en elles. Et relativement à cela, on pose quatre questions:

- 1) Est-ce que l'âme se connaît elle-même par son essence?
- 2) Comment l'âme connaît-elle les habitus existant en elle?
- 3) Comment l'intellect connaît-il son propre acte?
- 4) Comment l'intellect connaît-il l'acte de la volonté?

Article 1: l'âme se connaît-elle par son essence?

Relativement à la première question, on procède ainsi. Il semble que l'âme intellectuelle se connaît elle-même par son essence. En effet Augustin dit au neuvième <livre> du *De la trinité*¹⁷¹ que *l'esprit se connaît lui-même par lui-même puisqu'il est incorporel*.

En outre, l'ange et l'âme humaine concordent dans le genre de la substance intellectuelle. Mais l'ange s'intelligit lui-même par son essence, donc l'âme humaine <le fait> aussi.

En outre, dans ces choses qui sont sans matière, l'intellect et ce qui est intelligé sont la même chose, ainsi qu'il est dit au troisième <livre> du *De l'âme*¹⁷². Mais l'esprit humain est sans matière, il n'est pas en effet l'acte d'un corps, ainsi qu'il a été dit précédemment¹⁷³. Donc dans l'esprit humain l'intellect et ce qui est intelligé sont la même chose. Donc <l'esprit humain> s'intelligit par son essence.

Mais en sens contraire, il y a ce qui est dit au troisième <livre> du *De l'âme*¹⁷⁴, c'est-à-dire que *l'intellect s'intelligit comme <il intellige> les autres choses*. Mais il n'intelligit pas les

¹⁷¹ DT, IX, 3.

¹⁷² *De anima*, III, 4.

¹⁷³ ST, q. 76, a. 1.

¹⁷⁴ *De anima*, III, 4

autres choses par leurs essences, mais par leurs similitudes. Donc il ne s'intellige pas par son essence.

Je réponds: il faut dire que chaque chose est connaissable selon qu'elle est en acte, et non selon qu'elle est en puissance, comme il est dit au neuvième <livre> de la *Métaphysique*; de cette manière en effet quelque chose est étant et vrai, qui tombe sous la connaissance, dans la mesure où il est en acte. Cela certes apparaît avec évidence dans les choses sensibles: en effet la vue ne perçoit pas le coloré en puissance, mais seulement le coloré en acte. Et de la même manière, il est manifeste que l'intellect, en tant qu'il est apte à connaître les choses matérielles, ne connaît que ce qui est en acte, et c'est pourquoi il ne connaît pas la matière première sauf selon <qu'elle soit> proportionnée à une forme, ainsi qu'il est dit dans le premier <livre> de la *Physique*¹⁷⁵. Par conséquent, dans les substances immatérielles, chacune d'elles se rapporte au fait qu'elle soit intelligible par son essence suivant la manière dont elle se rapporte au fait qu'elle existe en acte par son essence. Donc l'essence de Dieu, qui est acte pur et parfait, est absolument et parfaitement intelligible par elle-même. Par conséquent, Dieu ne s'intellige pas seulement lui-même par son essence, mais encore toutes choses. D'autre part, l'essence de l'ange est certes dans le genre des intelligibles comme acte, non cependant comme acte pur ni achevé. Par conséquent, son acte d'intellection n'est pas achevé par son essence. Quoiqu'en effet, l'ange s'intellige par son essence, il ne peut cependant pas connaître tout par son essence, mais il connaît les autres choses que lui par leurs similitudes. Or l'intellect humain appartient au genre des choses intelligibles en tant qu'étant en puissance seulement, comme la matière première se rapporte au genre des choses sensibles, d'où il est appelé «possible». Ainsi donc considéré en son essence, il se trouve comme intelligeant en puissance. Par conséquent, il a la vertu afin d'intelliger à partir de lui-même, mais non d'être intelligé, excepté selon qu'il devient en acte. Ainsi en effet même les Platoniciens posèrent que l'ordre des étants intelligibles est au-dessus de l'ordre des intellects, parce que l'intellect n'intellige que par participation de l'intelligible; or le participant est sous le participé, selon eux. Si donc l'intellect humain devenait en acte par participation des formes intelligibles séparées, comme les Platoniciens <le> posèrent, l'intellect humain s'intelligerait lui-même par une telle participation de choses

¹⁷⁵ *Physica*, I, 7.

incorporelles. Mais parce que cela est connaturel à notre intellect suivant la situation de la vie présente, qu'il se tourne vers <les choses> matérielles et sensibles, comme il a été dit précédemment¹⁷⁶, il est ainsi conséquent que notre intellect s'intellige lui-même, selon qu'il devient en acte par les espèces abstraites des <choses> sensibles par la lumière de l'intellect agent, laquelle est l'acte des intelligibles mêmes, et par leur médiation de l'intellect possible. Notre intellect ne se connaît donc pas par son essence, mais par son acte. Et cela, de deux façons. D'une manière certes, particulièrement, selon que Socrate ou Platon perçoit qu'il possède une âme intellectuelle, de ce qu'il se perçoit intelliger. D'une autre manière, dans l'universel, suivant que nous considérons la nature de l'esprit humain à partir de l'acte de l'intellect. Mais il est vrai que le jugement et la puissance efficace de cette connaissance par laquelle nous connaissons la nature de notre âme, se trouvent en nous selon la dérivation de la lumière de notre intellect à partir de la vérité divine, dans laquelle les raisons de toutes les choses sont contenues, comme il a été dit précédemment¹⁷⁷. D'où ce que dit Augustin au neuvième <livre> du *De la trinité*¹⁷⁸, *nous avons une intuition de la vérité inviolable, par laquelle nous définissons aussi parfaitement que nous pouvons, non ce qu'est l'esprit de chaque homme, mais de quelle nature il doit être d'après les raisons sempiternelles*. Or il y a une différence entre ces deux connaissances. Car pour posséder la première connaissance au sujet de l'esprit, la présence même de l'esprit, qui est principe de l'acte par lequel l'esprit se perçoit lui-même, suffit. Et c'est la raison pour laquelle il est dit se connaître par sa présence. Mais pour posséder la deuxième connaissance au sujet de l'esprit, la présence de celui-ci ne suffit pas, mais un examen minutieux et subtil est requis. Pour cette raison, plusieurs ignorent la nature de l'âme, et plusieurs aussi ont fait erreur quant à la nature de l'âme. C'est pourquoi Augustin dit au dixième <livre> du *De la trinité*¹⁷⁹, au sujet d'un tel examen de l'esprit, *que l'esprit ne cherche pas à se cerner comme un absent, mais qu'il s'applique à se discerner <en tant que> présent, c'est-à-dire connaître sa différence par rapport aux autres choses, qui est connaître sa quiddité et sa nature*.

¹⁷⁶ ST, q. 84, a. 7.

¹⁷⁷ ST, q. 84, a. 5.

¹⁷⁸ DT, IX, 6.

¹⁷⁹ DT, X, 9.

À la première <objection>, il faut dire que l'esprit se connaît lui-même par lui-même, parce qu'enfin il parvient à la connaissance de lui-même, bien que <ce soit> par son acte; en effet il est ce qui est connu, parce qu'il s'aime lui-même, comme il est posé au même endroit. Quelque chose peut en effet être dit connu par soi de deux façons, ou bien parce que par rien d'autre on ne parvient à sa connaissance, comme on le dit des premiers principes connus par soi; ou bien parce qu'ils ne sont pas connaissables par accident, par exemple la couleur est visible par soi, tandis que la substance <est visible> par accident.

À la deuxième <objection>, il faut dire que l'essence de l'ange est comme l'acte dans le genre des intelligibles, et c'est pour cette raison qu'il se trouve en tant qu'intellect et en tant qu'intelligé. Par conséquent, l'ange appréhende son essence par lui-même, mais pas l'intellect humain, qui soit est absolument en puissance à l'égard des intelligibles, comme l'intellect possible; soit est l'acte des intelligibles qui sont abstraits des phantasmes, comme l'intellect agent.

À la troisième <objection>, il faut dire que cette parole du Philosophe est vraie universellement pour tout intellect. Comme le sens en effet est sensible en acte, à cause de la similitude du sensible, qui est la forme du sens en acte; ainsi l'intellect en acte est intelligé en acte, à cause de la similitude de la chose intelligée, qui est la forme de l'intellect en acte. Et c'est pour cette raison que l'intellect humain, qui devient en acte par l'espèce de la chose intelligée, est intelligé par cette même espèce, comme par sa forme. Or dire que dans ces choses *qui sont sans matière, l'intellect et ce qui est intelligé sont la même chose*, est la même chose que si l'on disait que dans ces choses qui sont intelligées en acte, l'intellect et ce qui est intelligé sont la même chose: en effet, quelque chose est intelligé en acte, parce qu'il est sans matière. Mais en cela il y a une différence, parce qu'il y a certaines essences qui sont sans matière, comme par exemple les substances séparées que nous nommons les anges, et chacune d'elles est intelligée et intelligente, mais il y a certaines choses dont les essences ne sont pas sans matière, mais seulement les similitudes abstraites d'elles. D'où ce que le Commentateur dit, dans le troisième <livre> du *De l'âme*, que la proposition induite ne possède la vérité que dans les substances séparées: en effet elle se vérifie en elles d'une manière telle qu'elle ne se vérifie pas dans les autres <substances>, ainsi qu'il a été dit.

Article 2: l'âme connaît-elle les habitus existant en elle?

Relativement à la deuxième <question>, on procède ainsi. Il semble que notre intellect connaisse les habitus de l'âme par leur essence. En effet Augustin dit au treizième <livre> du *De la trinité, la foi n'est pas vue ainsi dans le coeur où elle est, comme l'âme d'un autre homme est vue par les mouvements du corps; mais on la possède de la science la plus certaine, et la conscience le clame*. Et la même raison vaut pour les autres habitus de l'âme. Donc les habitus de l'âme ne sont pas connus par l'acte, mais par eux-mêmes.

En outre, les choses matérielles, qui sont à l'extérieur de l'âme, sont connues parce qu'il y a des similitudes d'elles présentes dans l'âme; et c'est pour cette raison qu'elles sont dites connues par leurs similitudes. Mais les habitus de l'âme sont présents dans l'âme par leur essence. Donc ils sont connus par leur essence.

En outre, <la cause> de ce que chaque chose est telle, cela <est> davantage. Mais les autres choses sont connues par l'âme à cause des habitus et des espèces intelligibles. Donc à plus forte raison sont-ils connus de l'âme par eux-mêmes.

Mais en sens contraire, les habitus sont des principes des actes, comme les puissances. Mais ainsi qu'il est dit au deuxième <livre> du *De l'âme*¹⁸⁰, *les actes et les opérations sont antérieurs aux puissances selon la raison*. Donc pour la même raison, ils sont antérieurs aux habitus. Et ainsi les habitus sont connus par les actes, comme les puissances.

Je réponds: il faut dire que l'habitus est en quelque sorte le milieu entre la puissance pure et le pur acte. Or il a déjà été dit que rien n'est connu si ce n'est selon qu'il est en acte. Ainsi donc, dans la mesure où l'habitus s'éloigne d'un acte parfait, il s'éloigne de ceci, de sorte qu'il n'est pas connaissable par lui-même, mais il est nécessaire qu'il soit connu par son acte, soit au moment où quelqu'un perçoit qu'il possède un habitus, parce qu'il se perçoit produire le propre

¹⁸⁰ *De anima*, II, 4.

acte de son habitus; soit au moment où quelqu'un examine la nature et la raison même de son habitus, en considérant l'acte. Et certes la première connaissance de l'habitus est produite par la présence même de l'habitus, parce que du fait même qu'il est présent, il cause l'acte, dans lequel il est aussitôt perçu. D'autre part, la deuxième connaissance de l'habitus est produite par l'examen appliqué, comme il a été dit plus haut au sujet de l'esprit.

À la première <objection>, il faut donc dire, même si la foi n'est pas connue par les mouvements extérieurs du corps, elle est cependant perçue par ce en quoi elle est, par l'acte intérieur du cœur. Nul en effet ne sait s'il possède la foi sauf s'il se perçoit en train de croire.

À la deuxième <objection>, il faut dire que les habitus sont présents dans notre intellect, non pas comme objets de notre intellect (parce que l'objet de notre intellect, suivant l'état de la vie présente, est la nature de la réalité matérielle, comme il a été dit plus haut¹⁸¹); mais ils sont présents en lui comme <des principes> par lesquels l'intellect intellige.

À la troisième <objection>, il faut dire que lorsqu'il est dit *la <cause> de ce que chaque chose est telle, cela <est> davantage*, cela est vrai, si cela est intelligé dans ces choses qui sont d'un ordre unique, par exemple dans un seul genre de cause, par exemple s'il est dit que la santé a pour cause la vie, il s'ensuit que la vie est davantage désirable. Or si l'on prend ces <choses> qui sont d'ordres différents, cela n'est pas vrai, par exemple s'il est dit que la santé a pour cause la médecine, il ne s'ensuit pas pour cela que la médecine est davantage désirable, parce que la santé est dans l'ordre des fins, alors que la médecine est dans l'ordre des causes efficientes. Ainsi donc, si nous prenons deux <choses>, dont chacune est par soi dans l'ordre des objets de connaissance, celle à cause de laquelle l'autre est connue, sera davantage connue, comme les principes pour les conclusions. Mais l'habitus n'est pas de l'ordre des objets <de connaissance>, en tant qu'il est habitus; l'habitus n'est pas la cause de quelques <choses> connues ainsi que l'objet connu, mais comme la disposition ou la forme par laquelle le connaissant connaît, et pour cette raison l'objection n'atteint pas.

¹⁸¹ ST, q. 84, a. 7.

Article 3: l'intellect connaît-il son propre acte?

Relativement à la troisième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'intellect ne connaisse pas son propre acte. En effet ce qui est proprement connu, c'est l'objet de la faculté cognitive. Mais l'acte diffère de cet objet. Donc l'intellect ne connaît pas son acte.

En outre, tout ce qui est connu, cela est connu par quelque acte. Si donc l'intellect connaît son acte, il est connu par quelque <autre> acte; et encore cet acte par un autre acte. Donc cela procèdera à l'infini, ce qui semble impossible.

En outre, comme le sens est relativement à son acte, ainsi est l'intellect <avec son acte>. Toutefois le sens propre ne sent pas son acte, mais cela relève du sens commun, ainsi qu'il est dit dans le livre du traité *De l'âme*¹⁸². Donc l'intellect non plus n'intellige pas son acte.

Mais en sens contraire, il y a ce que dit Augustin au dixième <livre> du *De la trinité*¹⁸³, *j'intellige que j'intellige*.

Je réponds: il faut dire que, ainsi qu'il a déjà été dit, chaque <chose> est connue selon qu'elle est en acte. Or l'ultime perfection de l'intellect est son opération, car elle n'est pas comme l'action qui tend à autre <chose>, qui est l'achèvement de la <chose> produite, comme la construction de ce qui est bâti; mais elle demeure dans ce qui opère comme la perfection et l'acte de celui-ci, ainsi qu'il est dit dans le neuvième <livre> de la *Métaphysique*. Cela donc est la première <chose> qui est intelligée au sujet de l'intellect, à savoir son acte même d'intelliger. Mais relativement à cela, divers intellects se comportent de façon différente. Il y en effet un intellect, à savoir divin, qui est son <acte> même d'intelliger. Et ainsi, en Dieu, ce qui intellige qu'il intellige et qui intellige son essence est la même chose, parce que son essence est son <acte> d'intelliger. Or il y a un autre intellect, à savoir angélique, qui n'est pas son <propre acte> d'intelliger, ainsi qu'il a été dit précédemment¹⁸⁴, mais cependant le premier objet de son <acte> d'intelliger est son essence. Par conséquent, bien qu'autre soit en l'ange,

¹⁸² *De anima*, III, 2.

¹⁸³ *DT*, X, 11.

¹⁸⁴ *ST*, q. 79, a. 1.

suivant la raison, ce qui intelliige qu'il intelliige, et <autre> ce qui intelliige son essence, cependant en même temps et d'un seul acte il intelliige l'une et l'autre, parce qu'intelliiger son essence est la perfection propre de son essence; Or la réalité est intelliigée avec sa perfection en même temps et d'un seul acte. Or il y a un autre intellect, à savoir humain, qui n'est pas non plus son <acte> d'intelliiger, et dont l'essence même n'est pas non plus le premier objet de son <acte> d'intelliiger, mais quelque <chose> d'extérieur, à savoir la nature de la réalité matérielle. Et pour cette raison ce qui est d'abord connu par l'intellect humain, est un objet de cette sorte; et l'acte même est connu en second par lequel l'objet <de connaissance> est connu; et l'intellect même est connu à travers l'acte, <intellect> dont la perfection est <le fait> même d'intelliiger. C'est pourquoi le Philosophe dit que les objets sont connus avant les actes, et les actes avant les puissances.

À la première <objection>, il faut donc dire que l'objet de l'intellect est un certain commun, à savoir l'étant et le vrai, sous lequel l'acte même d'intelliiger est aussi embrassé. Par conséquent, l'intellect peut intelliiger son acte. Mais non en premier, parce que l'objet premier de notre intellect, suivant l'état présent, n'est pas n'importe lequel étant et n'importe lequel vrai; mais l'étant et le vrai considérés dans les choses matérielles, ainsi qu'il a été dit¹⁸⁵; et par ces choses, <l'intellect> en arrive à la connaissance de toutes les autres réalités.

À la deuxième <objection>, il faut dire que <l'acte> même de l'intellect humain n'est pas l'acte et la perfection de la nature matérielle intelliigée, de telle sorte que la nature de la réalité matérielle et <l'acte> même d'intelliiger peuvent être intelliigés en un <seul> acte, comme la réalité est intelliigée avec sa perfection en un <seul> acte. Par conséquent, est autre l'acte par lequel l'intellect intelliige la pierre, et autre l'acte par lequel il intelliige qu'il intelliige la pierre, et ainsi de suite. Il n' y a pas d'inconvénient à ce qu'il existe dans l'intellect un infini en puissance, ainsi qu'il a été dit précédemment¹⁸⁶.

À la troisième <objection> il faut dire que le sens propre sent selon le changement <produit sur> l'organe matériel par <la chose> sensible extérieure. Or il n'est pas possible que

¹⁸⁵ *ST*, q. 84, a. 7.

¹⁸⁶ *ST*, q. 86, a. 2.

quelque chose de matériel change par soi-même; mais une <chose> est changée par l'autre. Et pour cette raison, l'acte du sens propre est perçu par le sens commun. Mais l'intellect n'intelligé pas à travers le changement matériel d'un organe, et pour cela il n'y a pas analogie <entre le sens et l'intellect>.

Article 4: l'intellect connaît-il l'acte de la volonté?

Relativement à la quatrième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'intellect n'intelligé pas l'acte de volonté. Rien, en effet, n'est connu par l'intellect, si ce n'est ce qui est présent dans l'intellect par quelque façon. Mais l'acte de volonté n'est pas présent dans l'intellect, puisque ces puissances sont différentes. Donc l'acte de volonté n'est pas connu par l'intellect.

En outre, l'acte possède l'espèce par l'objet. Mais l'objet de la volonté diffère de l'objet de l'intellect. Donc l'acte de volonté possède une espèce différente de <celle> de l'objet de l'intellect. Il n'est donc pas connu par l'intellect.

En outre, Augustin, dans le livre dix des *Confessions*¹⁸⁷, attribue des sentiments à l'âme qui ne sont pas connus à travers des images, comme les corps; *ni à travers leur présence, comme les arts, mais par certaines notions*¹⁸⁸. Or il ne semble pas qu'il puisse y avoir d'autres notions des réalités dans l'âme, excepté soit les essences des choses connues, soit les similitudes de celles-ci. Donc il semble impossible que l'intellect connaisse les sentiments de l'âme, qui sont des actes de volonté.

Mais, en sens contraire, il y a ce que dit Augustin, au dixième <livre> du *De la trinité*¹⁸⁹, *j'intelligé que je veux*.

¹⁸⁷ *Confessiones*, X, 17.

¹⁸⁸ Ces notions sont en fait le mode de connaissance des sentiments de l'âme qu'il n'arrive à attribuer à aucun ordre de connaissance susmentionné.

¹⁸⁹ *DT*, X, 11.

Je réponds: il faut dire que, comme il a été dit précédemment¹⁹⁰, l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une certaine inclination se rattachant à la forme intelligée, comme l'appétit naturel est une inclination se rattachant à la forme naturelle. Or l'inclination d'une quelconque réalité est dans la même réalité par son mode. Par conséquent, l'inclination naturelle est naturellement dans la réalité naturelle; et l'inclination qui est l'appétit sensible, est sensiblement dans <l'être qui> sent; et semblablement l'inclination intelligible, qui est l'acte de volonté, est intelligiblement dans <l'être> qui intellige, comme dans son principe et dans son sujet propre. D'où que le Philosophe emploie cette manière de parler dans le troisième <livre> du *De l'âme*, que la volonté est dans la raison. Or ce qui est intelligiblement dans un certain <être> qui intellige, il est logique qu'il soit intelligé par lui. Par conséquent, l'acte de volonté est intelligé par l'intellect, et en tant que quelqu'un se perçoit en train de vouloir; et en tant que quelqu'un connaît la nature de cet acte, et par conséquent la nature de son principe, qui est son habitus ou sa puissance.

À la première <objection>, il faut donc dire que cet argument porterait, si la volonté et l'intellect, en plus d'être <deux> puissances différentes, différaient aussi dans leur sujet: ainsi, en effet, ce qui est dans la volonté, serait absent de l'intellect. Or, maintenant, comme l'une et l'autre prennent racine dans la seule substance de l'âme, et l'une est en quelque sorte principe de l'autre, il est conséquent que ce qui est dans la volonté, soit aussi d'une certaine façon dans l'intellect.

À la deuxième <objection>, il faut dire que ce qui est bon et vrai, qui sont les objets de la volonté et de l'intellect, diffèrent certes en raison, mais pourtant chacun d'eux est contenu sous l'autre, comme il a été dit précédemment¹⁹¹, car le vrai est un certain bien, et le bien est un certain vrai. Et c'est pourquoi ce qui appartient à la volonté tombe sous l'intellect, et ce qui appartient à l'intellect peut tomber sous la volonté.

À la troisième <objection>, il faut dire que les sentiments de l'âme ne sont dans l'intellect ni seulement par similitude, comme les corps, ni par leur présence dans le sujet,

¹⁹⁰ *ST*, q. 59, a. 1.

¹⁹¹ *ST*, q. 82, a. 4, ad 1.

comme les arts; mais comme ce qui découle d'un principe¹⁹² dans le principe, dans lequel se trouve la notion de ce qui découle d'un principe. Et pour cette raison, Augustin dit que les sentiments de l'âme sont dans la mémoire par certaines notions.

¹⁹² *Principiatum*: ce qui découle d'un principe

Somme de théologie, première partie, question 88: comment l'âme connaît les choses supérieures à elle

Il est ensuite à considérer comment l'âme humaine connaît les choses qui sont supérieures à elle, c'est-à-dire les substances immatérielles. Et relativement à cela, on pose trois questions :

- 1) Est-ce que l'âme humaine, suivant l'état de la vie présente, peut intelliger les substances immatérielles, que nous nommons les anges, par elles-mêmes?
- 2) Est-ce que <l'âme humaine> peut parvenir à la connaissance des substances immatérielles par la connaissance des choses matérielles?
- 3) Est-ce que Dieu est ce qui est d'abord connu par nous?

Article 1: l'âme peut-elle intelliger les substances immatérielles?

Relativement à la première <question>, on procède ainsi. Il semble que l'âme humaine, suivant l'état de la vie présente, puisse intelliger les substances immatérielles par elles-mêmes. Ainsi que le dit Augustin au neuvième <livre> du *De la trinité*¹⁹³: *l'esprit même, tout comme il recueille les connaissances des réalités corporelles par les sens corporels, de même <il recueille les connaissances> des réalités incorporelles par lui-même*. Or les substances immatérielles sont de cette sorte. Donc l'esprit intellige les substances immatérielles.

En outre, le semblable est connu par le semblable. Mais l'esprit humain est davantage assimilé aux choses immatérielles que matérielles, puisque l'esprit même est immatériel, ainsi qu'il appert par les <choses> susdites. Donc, bien que notre esprit intellige les réalités matérielles, il intellige beaucoup mieux les réalités immatérielles.

¹⁹³ DT, IX, 3.

En outre, le fait que les choses qui sont les plus sensibles en elles-mêmes, ne sont pas les plus senties par nous, provient de ce que les excellences de ces sensibles corrompent le sens. Mais les excellences des intelligibles ne corrompent pas l'intellect, ainsi qu'il est dit au troisième <livre> du *De l'âme*¹⁹⁴. Donc les <choses> qui sont les plus intelligibles en elles-mêmes, sont aussi les plus intelligibles pour nous. Mais, comme les choses matérielles ne sont intelligibles à moins que nous les créions intelligibles en acte, par le fait de les abstraire de la matière, il est manifeste que les substances qui sont les plus intelligibles en elles-mêmes sont celles qui sont immatérielles relativement à leur nature. Donc elles sont beaucoup plus intelligées par nous que les choses matérielles.

En outre, le commentateur dit, dans le deuxième <livre> de la *Métaphysique*¹⁹⁵, que si les substances abstraites ne pouvaient être intelligées par nous, *alors la nature réaliserait <quelque chose> d'inutile, parce qu'elle ferait que ce qui est naturellement en soi un intelligé, ne soit intelligé par qui que ce soit*. Mais rien n'est inutile et en vain dans la nature. Donc les substances immatérielles peuvent être intelligées par nous.

En outre, l'intellect se rapporte aux intelligibles à la manière dont le sens se rapporte aux sensibles. Mais notre vue peut voir tous les corps, qu'ils soient supérieurs et incorruptibles ou inférieurs et corruptibles. Donc notre intellect peut intelliger toutes les substances intelligibles, autant supérieures qu'immatérielles.

Mais, en sens contraire, il est dit au neuvième <livre> de la *Sagesse*¹⁹⁶, que *ces <choses> qui sont dans les cieux, qui <les> investiguera?* Or on dit que les substances de cette sorte sont dans les cieux, selon Mathieu, 18¹⁹⁷: *leurs anges dans les cieux*, etc. Donc les substances immatérielles ne peuvent être connues par l'investigation humaine.

Je réponds : il faut dire que, selon l'opinion de Platon, les substances immatérielles peuvent non seulement être intelligées par nous, mais encore elles sont les premières <choses>

¹⁹⁴ *De anima*, III, 4.

¹⁹⁵ *Metaphysica*, II.

¹⁹⁶ Livre de la Sagesse, 9, 16.

¹⁹⁷ Évangile selon Saint Matthieu, 18, 10.

intelligées par nous. En effet Platon a posé que les formes immatérielles subsistantes, qu'il appelait les « idées », sont les objets propres de notre intellect, et ainsi intelligées par nous premièrement et par soi. Toutefois, la connaissance de l'âme est appliquée aux choses matérielles, selon que la fantaisie et le sens se mêlent à l'intellect. Par conséquent, plus l'intellect aura été épuré, plus il percevra la vérité intelligible des <choses> immatérielles. Mais, selon la doctrine d'Aristote, dont nous faisons davantage l'expérience, notre intellect, selon le statut de la vie présente, a un rapport naturel aux natures des choses matérielles, par conséquent, il n'intelligé rien à moins qu'il ne se convertisse aux phantasmes, ainsi qu'il appert des <choses> dites¹⁹⁸. Ainsi, il est manifeste que nous ne pouvons intelliger les substances immatérielles qui ne tombent pas sous le sens et l'imagination, premièrement et par soi, suivant le mode de connaissance éprouvé par nous. Mais cependant, Averroès, dans le *Commentaire au troisième <livre> du De l'âme*, pose que l'homme, en cette vie, peut parvenir, à terme, à ceci qu'il intellige les substances séparées, par continuation ou union de cette substance séparée avec nous, qu'il appelle l'intellect agent, qui, certes, comme il est une substance séparée, intellige naturellement les substances séparées. C'est pourquoi, lorsqu'il aura été parfaitement uni à nous, de sorte que nous puissions parfaitement intelliger par lui, nous aussi nous intelligerons les substances séparées, comme nous intelligeons maintenant les choses matérielles par l'intellect possible uni à nous. Or il pose que l'intellect agent est ainsi uni à nous. En effet, puisque nous intelligeons par l'intellect agent et les intelligibles spéculés, comme il appert lorsque nous intelligeons les conclusions au moyen des principes intelligés, il est nécessaire que l'intellect agent se rapporte aux intelligés spéculés soit comme l'agent principal envers ses instruments, soit comme la forme par rapport à la matière. En effet, selon ces deux modes, quelque action est attribuée à deux principes, d'une part à l'agent principal et à l'instrument, comme l'action de couper à l'artisan et à la scie, d'autre part à la forme et au sujet, comme l'action de chauffer à la chaleur et au feu. Mais selon l'un et l'autre mode, l'intellect agent se rapportera aux intelligibles spéculés comme la perfection par rapport au perfectible, et l'acte par rapport à la puissance. Or la perfection est reçue en même temps qu'un <objet> parfait dans quelque <sujet>, comme le visible en acte et la lumière dans la pupille. Donc les intelligés spéculés et l'intellect agent sont reçus en même temps dans

¹⁹⁸ ST, q. 84, a. 7.

l'intellect possible. Et plus nous recevons d'intelligés spéculés, plus nous nous approchons davantage de ce que l'intellect agent soit parfaitement uni à nous, de sorte que, lorsque nous aurons connu tous les intelligés spéculés, l'intellect agent sera parfaitement uni à nous, et nous pourrons par lui connaître toutes <les choses> matérielles et immatérielles. Et en cela, il pose l'ultime félicité des hommes. Et il n'importe pas, quant à ce qui relève du <présent> propos, que, dans ce statut de félicité, l'intellect possible intellige les substances séparées par l'intellect agent, comme il le pense lui-même, ou, comme il l'attribue lui-même à Alexandre, que l'intellect possible n'intellige jamais les substances séparées (pour cette raison qu'il pose l'intellect possible <comme> corruptible), mais <il importe seulement> que l'homme intellige les substances séparées par l'intellect agent. Mais <les choses> susdites ne peuvent pas tenir. Premièrement, parce que, si l'intellect agent est une substance séparée, il est impossible que nous intelligions formellement par celle-ci, parce que ce par quoi l'agent agit formellement est la forme et l'acte de l'agent, puisque tout agent agit selon qu'il est en acte, comme on l'a dit aussi plus haut au sujet de l'intellect possible¹⁹⁹. Deuxièmement, parce que, suivant le mode susdit, l'intellect agent, s'il est une substance séparée, ne pourrait être uni à nous selon sa substance, mais seulement sa lumière, en tant qu'elle est participée dans les intelligés spéculés, et non quant aux autres actions de l'intellect agent, de sorte que nous puissions intelliger, par cela, les substances immatérielles. De même que, lorsque nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, la substance du soleil n'est pas unie à nous, de sorte que nous puissions faire les actions du soleil, mais seulement la lumière du soleil est unie à nous de sorte que nous voyions les couleurs. Troisièmement, parce que, même en supposant, selon le mode susdit, que la substance de l'intellect agent soit unie à nous, cependant les mêmes philosophes ne posent pas que l'intellect agent soit totalement uni à nous selon un ou deux intelligibles, mais selon tous les intelligés spéculés. Mais tous les intelligés spéculés <ensemble> font défaut au pouvoir de l'intellect agent, parce qu'il est beaucoup mieux d'intelliger les substances séparées que d'intelliger toutes les <choses> matérielles. C'est pourquoi il est manifeste que, même si toutes les <choses> matérielles étaient intelligées, l'intellect agent ne serait pas uni à nous de sorte que nous puissions intelliger par lui les substances séparées. Quatrièmement, parce qu'il arrive à peine à quelqu'un dans ce monde d'intelliger toutes les <choses> matérielles

¹⁹⁹ ST, q. 70, a. 1.

intelligées, et ainsi, aucun ou très peu parviendraient à la félicité. Ce qui est contre le Philosophe, dans <le livre> premier de l'*Éthique*²⁰⁰, qui dit que *la félicité est un certain bien commun, qui peut parvenir à tous qui ne sont pas privés de vertu*. Il est également contraire à la raison que la fin de quelque espèce <ne soit> atteinte que par un petit nombre de ceux qui sont contenus sous une espèce. Cinquièmement, parce que le Philosophe dit expressément, dans <le livre> premier de l'*Éthique*, que *la félicité est une opération selon la parfaite vertu*. Et de nombreuses vertus étant énumérées, dans le dixième <livre>, il conclut que la félicité ultime, consistant en la connaissance des plus nobles intelligibles, est selon la vertu de la sagesse, qu'il avait posée dans le sixième <livre>, <comme> étant la tête des sciences spéculatives. C'est pourquoi il appert qu'Aristote a posé la félicité ultime des hommes dans la connaissance des substances séparées, laquelle <connaissance> peut être obtenue par les sciences spéculatives, et non par la continuation de l'intellect agent imaginée par certains. Sixièmement, parce qu'il a été montré plus haut que l'intellect agent n'est pas une substance séparée²⁰¹, mais une certaine faculté de l'âme, s'étendant activement vers les mêmes <choses> que celles vers lesquelles l'intellect possible s'étend de manière réceptive, parce que, comme il est dit au troisième <livre> du *De l'âme*²⁰², l'intellect possible est ce par quoi l'âme est en mesure de devenir tous <les intelligibles>, l'intellect agent est ce par quoi l'âme est en mesure de produire tous <les intelligibles>. Donc l'un et l'autre sont des intellects qui s'étendent, suivant le statut de la vie présente, vers les seules <choses> matérielles, que l'intellect agent fait intelligibles en acte, et qui sont reçues dans l'intellect possible. C'est pourquoi, suivant le statut de la vie présente, ni par l'intellect possible, ni par l'intellect agent, nous pouvons intelliger les substances immatérielles selon elles-mêmes.

À la première <objection>, il faut donc dire que, de l'autorité d'Augustin, il peut être retenu ceci que ce que notre esprit peut recevoir de la connaissance des choses incorporelles, il peut le connaître par lui-même. Et cela est à ce point vrai que, même chez les philosophes, on dit que la science au sujet de l'âme est un certain principe afin de connaître les substances séparées. Par cela, en effet, que notre âme se connaît elle-même, elle parvient à obtenir une

²⁰⁰ *Ethica*, I, 9.

²⁰¹ *ST*, q. 79, a. 4.

²⁰² *De anima*, III, 5.

certaine connaissance des substances incorporelles, comme il lui arrive d'avoir, et non pas qu'elle le connaisse absolument et parfaitement, par le fait de se connaître elle-même.

À la deuxième <objection>, il faut dire que la similitude de la nature n'est pas une cause suffisante pour <atteindre> la connaissance, sans quoi il importerait de dire ce qu'Empédocle a dit, que l'âme est de la nature de toute chose, pour qu'elle connaisse toutes les choses. Mais il est requis, en vue de connaître, que la similitude de la chose connue soit dans le connaissant comme une certaine forme de ce dernier. Or notre intellect possible, suivant le statut de la vie présente, est fait²⁰³ de manière à être informé par les similitudes des choses matérielles abstraites des phantasmes, et pour cela, il connaît davantage les <choses> matérielles que les substances immatérielles.

À la troisième <objection>, il faut dire qu'est requise une certaine proportion de l'objet relativement à la puissance cognitive, comme <la proportion> de l'actif envers le passif, et de la perfection envers le perfectible. Par conséquent, que les excellences sensibles ne puissent être saisies par le sens, la cause n'en est pas seulement qu'elles corrompent les organes sensibles, mais encore qu'elles ne sont pas proportionnées aux puissances sensitives. Et selon ce mode, les substances immatérielles ne sont pas proportionnées à notre intellect, suivant le statut présent, de sorte qu'elles ne peuvent être intelligées par lui.

À la quatrième <objection>, il faut dire que cet argument du Commentateur fait défaut de plusieurs manières. Premièrement, certes, parce qu'il ne s'ensuit pas que, si les substances séparées ne sont pas intelligées par nous, elles ne soient pas intelligées par quelque intellect; en effet, elles sont intelligées par elles-mêmes, et l'une par l'autre. Deuxièmement, parce que ce n'est pas la fin des substances séparées d'être intelligées par nous. Or ce qui est dit être inutile et en vain, c'est de ne pas atteindre la fin pour laquelle on existe. Ainsi, il ne s'ensuit pas que les substances immatérielles soient en vain, même si elles n'étaient intelligées par nous d'aucune façon.

²⁰³ *Natus*: fait

À la cinquième <objection>, il faut dire que, de la même façon, le sens connaît les corps supérieurs et inférieurs, c'est-à-dire par modification d'un organe par un <objet> sensible. Or les substances matérielles ne sont pas intelligées par nous de la même façon: elles sont intelligées par le mode de l'abstraction; et les substances immatérielles ne peuvent ainsi être intelligées par nous, parce qu'il n'y a d'elles aucun phantasme.

Article 2: l'âme peut-elle connaître les choses immatérielles par les choses matérielles?

Relativement à la deuxième <question>, on procède ainsi. Il semble que notre intellect puisse parvenir à intelliger les substances immatérielles par la connaissance des choses matérielles. En effet, Denys dit, au premier chapitre de la *Hiérarchie céleste*, qu'il n'est pas possible pour l'esprit humain d'être élevé vers la contemplation immatérielle des hiérarchies célestes, excepté selon que l'on soit guidé par la main de la <réalité> matérielle <en nous>. Reste donc que nous pouvons être guidés vers l'intellection des substances immatérielles par le biais des <choses> matérielles.

En outre, la science est dans l'intellect. Mais il y a des sciences et des définitions des substances immatérielles; en effet, Damascène définit l'ange, et au sujet des anges, on transmet des enseignements tant dans les disciplines théologiques que philosophiques. Les substances immatérielles peuvent donc être intelligées par nous.

En outre, l'âme humaine est du genre des substances immatérielles. Mais elle-même peut être intelligée par nous au moyen de son acte, par lequel elle intellige les choses matérielles. Les autres substances immatérielles peuvent donc être intelligées par nous au moyen de leurs effets dans les choses matérielles.

En outre, seule la cause, qui diffère de ses effets à l'infini, ne peut être comprise par l'intermédiaire de ses effets. Or ceci est propre à Dieu seul. Les substances immatérielles créées peuvent donc être intelligées par nous à travers les réalités matérielles.

En sens contraire, il y a ce que Denys affirme au premier chapitre des *Noms divins* : *on ne peut appréhender les intelligibles par les sensibles, les <choses> simples par les composées et les <choses> incorporelles par les corporelles.*

Je réponds: il faut dire, comme Averroès le rapporte dans le troisième <livre> du *De l'âme*, qu'un certain philosophe du nom d'Avempace, a posé que nous pouvions parvenir à intelliger les substances immatérielles par l'acte d'intellection des substances matérielles, selon les vrais principes de la philosophie. En effet, comme notre intellect est fait pour abstraire la quiddité de la réalité matérielle hors de la matière, s'il y a dans cette quiddité à nouveau quelque chose de la matière, il pourra abstraire une seconde fois, et comme ceci ne procède pas à l'infini, il pourra enfin parvenir à intelliger quelque quiddité qui soit entièrement sans matière. Et ceci est intelliger la substance immatérielle. On dirait certes ceci avec efficacité, si les substances immatérielles étaient des formes et des espèces des <choses> matérielles, ainsi que le posèrent les Platoniciens. Or ceci ne peut être posé, mais il est à supposer que les substances immatérielles soient totalement d'une autre nature que les quiddités matérielles. Notre intellect pourra abstraire autant qu'il lui est possible la quiddité de la réalité matérielle hors de la matière, jamais il ne parviendra à quelque chose de semblable à la substance immatérielle. Et c'est pourquoi nous ne pouvons parfaitement intelliger les substances immatérielles par les substances matérielles.

À la première <objection>, il faut donc dire que nous pouvons nous élever à une certaine connaissance des choses immatérielles à partir des choses matérielles, mais toutefois imparfaite, parce que la comparaison des choses matérielles et immatérielles n'est pas suffisante, mais les similitudes, si elles sont reçues des <choses> matérielles afin d'intelliger les <choses> immatérielles, sont de beaucoup dissemblables, ainsi que le dit Denys, dans le deuxième chapitre de la *Hierarchie céleste*.

À la deuxième <objection>, il faut dire qu'il est surtout traité dans les sciences, au sujet des choses supérieures, par la méthode de la distance; en effet, Aristote caractérise ainsi les corps célestes par la négation des propriétés des corps inférieurs. Par conséquent, bien davantage nous est-il possible de connaître les substances immatérielles, de sorte que nous

appréhensions leurs quiddités, mais dans les sciences, on nous transmet des enseignements à leur sujet par la méthode de la distance et de leur relation aux choses matérielles.

À la troisième <objection>, il faut dire que l'âme humaine s'intelligé elle-même par son acte d'intellection, qui est son acte propre, démontrant parfaitement sa faculté et sa nature. Mais ni à travers ceci, ni à travers les autres choses qui sont trouvées dans les choses matérielles, la faculté et la nature des substances immatérielles peuvent être connues parfaitement, parce que les <choses> de cette sorte ne sont pas adéquates à leurs pouvoirs.

À la quatrième <objection>, il faut dire que les substances immatérielles créées ne convergent pas avec les substances matérielles dans le <même> genre naturel, parce qu'il n'y a pas en elles une même notion de puissance et de matière, cependant qu'elles convergent avec elles dans le genre logique, parce que les substances immatérielles sont aussi dans le prédicament de la substance, puisque leur quiddité diffère de leur être. Mais Dieu ne converge pas avec les choses matérielles, ni selon le genre naturel, ni selon le genre logique, parce que Dieu n'est d'aucun genre, ainsi qu'il a été dit plus haut. Par conséquent, quelque chose peut positivement être connu par les similitudes des choses matérielles au sujet des anges, selon une notion commune, bien que <cela ne soit> pas <possible> selon une notion spécifique; or au sujet de Dieu, <cela n'est possible> d'aucune manière.

Article 3: Dieu est-Il ce qui est d'abord connu par nous?

Relativement à la troisième <question>, on procède ainsi. Il semble que Dieu soit d'abord ce qui est connu par l'esprit humain. En effet, ce en quoi toutes les autres <choses> sont connues, et par quoi nous jugeons des autres <choses>, est le premier <objet> connu par nous, comme la lumière par l'œil, et les premiers principes par l'intellect. Mais nous connaissons toutes <les choses> dans la lumière de la première vérité, et nous jugeons de tout

à travers elle, ainsi que le dit Augustin dans le livre *De la trinité*²⁰⁴, et dans le livre *De la vraie religion*²⁰⁵. Dieu est donc ce qui est d'abord connu par nous.

En outre, la cause de ce que chaque chose est, cela est davantage. Mais Dieu est cause de toute notre connaissance, en effet, il est la vraie lumière, qui illumine tout homme venant en ce monde, ainsi qu'il est dit par Jean, 1²⁰⁶. Dieu est donc ce qui est d'abord et au plus haut point connu par nous.

En outre, ce qui est d'abord connu dans l'image, c'est le modèle par lequel l'image est formée. Mais il y a dans notre esprit une image de Dieu, ainsi que le dit Augustin. Dieu est donc ce qui est d'abord connu dans notre esprit.

Mais, en sens contraire, il y a ce qui est dit en Jean, 1²⁰⁷: *Jamais personne n'a vu Dieu*.

Je réponds: il faut dire que, puisque l'intellect humain ne peut intelliger les substances immatérielles créées, selon le statut de la vie présente, ainsi qu'il a été dit, il peut encore moins intelliger l'essence de la substance incréée. Par conséquent, il faut absolument dire que Dieu n'est pas ce qui est d'abord connu par nous, mais que nous parvenons plutôt à la connaissance de Dieu à travers ses créatures, d'après cette <affirmation> de l'apôtre, dans l'Épître aux Romains, 1²⁰⁸: *les <choses> invisibles de Dieu sont aperçues et intelligées à travers les choses qui sont créées*. Or ce qui est d'abord intelligé par nous, selon le statut de la vie présente, est la quiddité de la réalité matérielle, qui est l'objet de notre intellect, ainsi qu'il a été dit maintes fois plus haut²⁰⁹.

À la première <objection>, il faut donc dire que nous intelligeons et jugeons toutes <choses> dans la lumière de la première vérité, dans la mesure où la lumière de notre intellect, soit naturelle soit gratuite, n'est rien d'autre qu'une certaine impression de la vérité première,

²⁰⁴ DT, XII, 2.

²⁰⁵ *De vera religione*, XXXI.

²⁰⁶ Évangile selon Saint Jean, 1, 9.

²⁰⁷ Évangile selon Saint Jean, 1, 18.

²⁰⁸ Épître aux Romains, 1, 20.

²⁰⁹ ST, q. 84, a. 7; q. 87, a. 2, ad 2.

ainsi qu'il a été dit plus haut. Par conséquent, puisque la lumière de notre intellect ne se rapporte pas à notre intellect comme ce qui est intelligé, mais comme ce par quoi on intellige, encore moins Dieu est-Il ce qui est premièrement intelligé par notre intellect.

À la deuxième <objection>, il faut dire que ce <principe>: la cause de ce que chaque chose est, cela est davantage, doit être compris pour ces <choses> qui sont d'un ordre unique, ainsi qu'il a été dit plus haut²¹⁰. Or c'est à cause de Dieu que les autres <choses> sont connues, non pas comme le premier <objet> connu, mais comme la première cause de la faculté cognitive.

À la troisième <objection>, il faut dire que, si une image parfaite de Dieu était dans notre âme, comme le Fils est l'image parfaite du Père, aussitôt notre esprit intelligerait Dieu. Or cette image est imparfaite. C'est pourquoi l'argument n'est pas concluant.

²¹⁰ ST, q. 81, a. 2, ad 3.

Somme de théologie, première partie, question 89: la connaissance de l'âme séparée

Il est ensuite à considérer ce qu'est la connaissance de l'âme séparée. Et relativement à cela, on pose huit questions :

- 1) Est-ce que l'âme séparée du corps peut comprendre?
- 2) Est-ce qu'elle comprend les substances séparées?
- 3) Est-ce qu'elle comprend toutes <les choses> naturelles?
- 4) Est-ce qu'elle connaît les singuliers?
- 5) Est-ce que l'habitus de la science acquise ici-bas demeure dans l'âme séparée?
- 6) Est-ce qu'elle peut utiliser l'habitus de la science acquise ici-bas?
- 7) Est-ce que la distance du lieu entrave la connaissance de l'âme séparée?
- 8) Est-ce que les âmes séparées des corps connaissent les choses qui sont réalisées ici-bas?

Article 1: l'âme séparée du corps peut-elle comprendre?

Relativement à la première <question>, on procède ainsi. Il semble que l'âme séparée ne puisse rien comprendre du tout. En effet, le Philosophe dit, dans le premier <livre> du *De l'âme*²¹¹, que le fait d'comprendre est corrompu lorsqu'une certaine <chose> est corrompue à l'intérieur. Mais toutes les <choses> intérieures de l'homme sont corrompues par la mort. Donc le fait d'comprendre lui-même est corrompu.

En outre, l'âme humaine est empêchée d'comprendre par la paralysie du sens, et lorsque l'imagination est perturbée, comme il a été dit plus haut²¹². Mais le sens et l'imagination sont totalement corrompus par la mort, ainsi qu'il appert des <choses> susdites. L'âme n'comprend donc rien après la mort.

²¹¹ *De anima*, I, 4.

²¹² *ST*, q. 84, a. 7.

En outre, si l'âme séparée intelliĝe, il importe qu'elle intelliĝe par quelques espèces. Mais elle n'intelliĝe pas par des espèces innées, parce qu'elle est, à l'origine, comme une planche sur laquelle rien n'est écrit. Ni par les espèces qu'elle abstrait des choses, parce qu'elle ne possède pas les organes du sens et de l'imagination, par la médiation desquels les espèces intelligibles sont abstraites des choses. Ni même par les espèces auparavant abstraites, et conservées dans l'âme, parce qu'ainsi l'âme de l'enfant n'intelliĝerait rien après la mort. Ni même par les espèces intelligibles qui affluent par la volonté divine, en effet, cette connaissance ne serait pas naturelle, de laquelle on traite maintenant, mais <serait un fait> de la grâce. L'âme séparée du corps n'intelliĝe donc rien.

Mais, en sens contraire, il y a ce que dit le Philosophe, dans le premier <livre> du *De l'âme*²¹³, que *s'il n'y a pas une des opérations de l'âme qui lui soit propre, il ne peut se produire qu'elle soit séparée*. Elle possède donc une opération propre, et au plus au point celle qui consiste à intelliĝer. Donc elle intelliĝe, en existant sans corps.

Je réponds: il faut dire que cette question trouve sa difficulté dans le fait que l'âme, aussi longtemps qu'elle est conjointe au corps, ne peut rien intelliĝer si ce n'est par le fait de se convertir aux phantasmes, ainsi qu'il appert par l'expérience. Or si ceci n'est pas de la nature de l'âme, mais lui convient par accident parce qu'elle est attachée au corps, comme le posèrent les Platoniciens, la question peut être résolue facilement. En effet, une fois l'entrave du corps éloignée, l'âme reviendrait à sa nature, de sorte qu'elle intelliĝerait purement et simplement les intelligibles, sans se convertir aux phantasmes, comme c'est le cas pour les autres substances séparées. Mais suivant cela, l'âme ne serait pas unie au corps en vue de ce qu'il y a de mieux pour l'âme, si elle intelliĝerait moins bien unie au corps que séparée; mais ceci <à savoir l'union de l'âme au corps> serait seulement en vue de ce qu'il y a de mieux pour le corps, ce qui est irrationnel, puisque la matière est en vue de la forme, et non l'inverse. Or si nous posons que l'âme possède dans sa nature d'intelliĝer en se convertissant aux phantasmes, puisque la nature de l'âme n'est pas modifiée par la mort du corps, il semble que l'âme ne puisse rien intelliĝer naturellement, alors que ne sont pas à sa disposition les phantasmes

²¹³ *De anima*, I, 1.

auxquels elle se convertit. Et c'est pourquoi, pour écarter cette difficulté, il faut considérer que, puisque rien n'opère si ce n'est selon qu'il est en acte, le mode d'opération de chaque chose suit le mode d'être de cette même <chose>. Or l'âme possède un autre mode d'être lorsqu'elle est unie au corps, et lorsqu'elle aura été séparée du corps, la nature de l'âme demeurant toutefois la même, non de sorte qu'être uni au corps lui soit accidentel, mais par définition de sa nature elle est unie au corps, de même que la nature de ce qui est léger n'est pas changée lorsqu'il est dans son lieu propre, ce qui lui est naturel, et lorsqu'il est hors de ce lieu propre, ce qui lui est contre nature. Ainsi convient à l'âme, suivant ce mode d'être par lequel elle est unie au corps, le mode d'intellection par conversion aux phantasmes des corps, qui sont dans les organes corporels; d'autre part, lorsqu'elle aura été séparée du corps, lui conviendra le mode d'intellection par conversion à ces <choses> qui sont purement et simplement intelligibles, comme pour les autres substances séparées. Par conséquent le mode d'intellection par conversion aux phantasmes est naturel pour l'âme, comme <le fait> d'être unie au corps, mais être séparée du corps est au-delà de la définition de sa nature, et pareillement intelliger sans conversion aux phantasmes est en dehors de sa nature. C'est pour cette raison qu'elle est unie au corps, afin d'être et d'opérer selon sa nature. Mais cela comporte à nouveau un doute. En effet, comme la nature est toujours ordonnée à ce qui est le meilleur, or le mode d'intellection par conversion aux <réalités qui sont> purement et simplement intelligibles est meilleur que <celui qui se produit> par conversion aux phantasmes, la nature de l'âme a dû être ainsi instituée par Dieu que le mode d'intellection le plus noble lui soit naturel, et qu'elle n'ait pas besoin d'être unie au corps pour cela. Il est donc à considérer que, même si l'intellection par conversion aux <choses> supérieures soit absolument plus noble que l'intellection par conversion aux phantasmes, toutefois ce mode d'intellection, dans la mesure où il eut été possible pour l'âme, aurait été moins parfait. Ce qui appert de la manière suivante. Dans toutes les substances intellectuelles, en effet, la faculté intellectuelle arrive par l'influence de la lumière divine. Certes, dans le premier principe, elle est une et simple, et plus les créatures intellectuelles se distancient du premier principe, davantage cette lumière est distribuée et différenciée, comme il arrive aux lignes qui s'éloignent de leur centre. De là vient que Dieu intellige toutes <choses> par son unique essence; or celles parmi les substances intellectuelles qui sont supérieures, même si elles intelligent par de multiples formes, elles intelligent cependant par très peu <de formes>, et <celles-ci sont> plus

universelles, et plus aptes à la compréhension des choses, à cause de l'efficace de la faculté intellectuelle qui est en elles; or, dans les <substances intellectuelles> inférieures, il y a de multiples formes, et moins universelles, et moins efficaces pour la compréhension des choses, en tant qu'il leur manque la faculté intellectuelle des supérieures. Donc, si les substances inférieures possédaient les formes dans cette universalité en laquelle les possèdent les supérieures, parce qu'elles ne sont pas aussi efficaces dans le fait d'intelliger, elles ne recevraient pas par elles la connaissance parfaite des choses, mais <elles intelligeraient> dans une certaine généralité et confusion. Ce qui apparaît en quelque sorte parmi les hommes, car ceux qui sont d'un intellect plus faible, ne peuvent recevoir une connaissance parfaite au moyen des conceptions universelles de ceux qui sont plus intelligents, excepté si chacune des choses leur est expliquée en particulier. Or il est manifeste que parmi les substances intellectuelles, suivant l'ordre de la nature, les âmes humaines sont les dernières. D'autre part, la perfection de l'univers exigeait cela, afin qu'il y eût divers degrés <d'être> dans les choses. Donc si les âmes humaines avaient été instituées par Dieu de sorte qu'elles eussent intelligé par le mode qui convient aux substances séparées, elles ne possèderaient pas la connaissance parfaite, mais une <connaissance> confuse <et> en <mode> général. Donc, pour qu'elles pussent posséder une connaissance parfaite et propre [au sujet] des choses, elles ont été instituées naturellement de telle sorte qu'elles sont unies aux corps et ainsi qu'elles reçoivent des choses sensibles elles-mêmes la connaissance propre de celles-ci, de même que les hommes incultes ne peuvent être conduits à la science que par des exemples sensibles. Ainsi il appert donc que c'est en vue de ce qu'il y a de mieux pour l'âme qu'elle est unie au corps, et qu'elle intellige par la conversion aux phantasmes; toutefois elle peut être séparée, et posséder l'autre mode d'intelliger.

À la première <objection>, il faut donc dire que, si on discute scrupuleusement cette parole du Philosophe, le Philosophe l'a dit d'après une supposition faite auparavant, c'est-à-dire que le fait d'intelliger est un certain mouvement du composé, comme est le fait de sentir; en effet, il n'avait pas encore montré la différence entre l'intellect et le sens; ou bien on peut dire qu'il parle de ce mode d'intellection qui est par conversion aux phantasmes.

Le second argument procède aussi de cela.

À la troisième <objection>, il faut dire que l'âme séparée n'intelligé pas par des espèces innées, ni par des espèces qu'elle abstrait alors, ni seulement par des espèces conservées, comme l'objection le prouve, mais par des espèces mises à sa disposition par l'influence de la lumière divine, desquelles l'âme devient le participant comme les autres substances séparées, quoique dans un mode inférieur. De là vient qu'elle se convertit aux <choses>supérieures aussitôt que cesse sa conversion au corps. Cela n'a cependant pas comme conséquence que la connaissance n'est pas naturelle, parce que Dieu est l'auteur non seulement de l'influence de la lumière de grâce, mais encore <de celle qui est> naturelle.

Article 2: intelligé-t-elle les substances séparées?

Relativement à la deuxième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'âme séparée n'intelligé pas les substances séparées. En effet, l'âme est plus parfaite conjointe au corps, que séparée du corps, puisque l'âme est naturellement une partie de la nature humaine; or n'importe quelle partie est plus parfaite dans son tout. Mais l'âme conjointe au corps n'intelligé pas les substances séparées, ainsi qu'il a été montré plus haut²¹⁴. <Elle le fera> donc encore moins lorsqu'elle aura été séparée du corps.

En outre, tout ce qui est connu, ou bien est connu par sa présence, ou bien par son espèce. Mais les substances séparées ne peuvent être connues par l'âme selon leur présence, parce que rien ne pénètre dans l'âme sauf Dieu seul. Ni même par quelques espèces que l'âme pourrait abstraire de l'ange, parce que l'ange est plus simple que l'âme. L'âme séparée ne peut donc d'aucune manière connaître les substances séparées.

En outre, certains philosophes posèrent que l'ultime félicité de l'homme consiste dans la connaissance des substances séparées. Si donc l'âme séparée peut intelligé les substances séparées, elle arrive à la félicité par sa seule séparation. Ce qui est inconvenant.

²¹⁴ ST, q. 88, a. 1.

Mais, en sens contraire, les âmes séparées connaissent les autres âmes séparées, comme le riche mis en enfer a vu Lazare et Abraham, <selon> Luc, 16²¹⁵. Donc les âmes séparées voient aussi les démons et les anges.

Je réponds: il faut dire que, comme Augustin le dit dans le neuvième <livre> du *De la trinité*²¹⁶, notre esprit reçoit la connaissance des choses incorporelles par lui-même, c'est-à-dire par le fait de se connaître lui-même, ainsi qu'il a été dit plus haut²¹⁷. Puisque l'âme séparée se connaît donc elle-même, nous pouvons agréer de quelle manière elle connaît les autres substances séparées. Or il a été dit qu'aussi longtemps que l'âme est unie au corps, elle intellige par le fait de se convertir aux phantasmes. Et c'est pourquoi elle ne peut s'intelliger elle-même qu'en tant qu'elle devient intelligeant en acte par l'espèce abstraite des phantasmes; en effet elle s'intellige ainsi elle-même par son acte, ainsi qu'il a été dit plus haut²¹⁸. Mais lorsqu'elle aura été séparée du corps, elle intelligera non en se convertissant aux phantasmes mais à ces <choses> qui sont en soi intelligibles, d'où elle s'intelligera elle-même par elle-même. Or il est commun à toute substance séparée qu'elle intellige ce qui est au-dessus d'elle, et ce qui est en-dessous d'elle, par le mode de sa substance; ainsi en effet quelque chose est intelligé selon qu'il est dans ce qui intellige; or quelque chose est dans une autre par le mode de ce en quoi il est. Or le mode de la substance de l'âme séparée est sous le mode de la substance angélique, mais est conforme au mode des autres âmes séparées. C'est pourquoi, elle possède une connaissance parfaite des autres âmes séparées, tandis qu'elle <possède une connaissance> imparfaite et déficiente des anges, parlant de la connaissance naturelle de l'âme séparée. Or il y a un autre raisonnement concernant la connaissance de la gloire.

À la première <objection>, il faut donc dire que l'âme séparée est certes plus imparfaite, si l'on considère la nature en vertu de laquelle elle prend part à la nature du corps, mais toutefois elle est en quelque sorte plus libre pour intelliger, en tant qu'elle est empêchée d'une pureté de l'intelligence par la lourdeur et l'occupation du corps.

²¹⁵ Évangile selon Saint Luc, 16, 23.

²¹⁶ *DT*, IX, 3.

²¹⁷ *ST*, q. 88, a. 1, ad 1.

²¹⁸ *ST*, q. 87, a. 1.

À la deuxième <objection>, il faut dire que l'âme séparée intellige les anges par des similitudes imprimées par la volonté divine. Cependant, elles ne réussissent pas à les représenter parfaitement, pour cette raison que la nature de l'âme est inférieure à <celle> de l'ange.

À la troisième <objection>, il faut dire que l'ultime félicité de l'homme ne consiste pas en la connaissance de n'importe laquelle des substances séparées, mais de Dieu seul, qui ne peut être vu sinon par la grâce. Mais il y a une grande félicité dans la connaissance des autres substances séparées, même si elle n'est pas ultime, si toutefois elles sont intelligées parfaitement. Mais l'âme séparée ne les intellige pas parfaitement par une connaissance naturelle, ainsi qu'il a été dit.

Article 3: intellige-t-elle toutes les choses naturelles?

Relativement à la troisième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'âme séparée connaisse toutes les <choses> naturelles. En effet, il y a dans les substances séparées des notions de toutes les choses naturelles. Mais les âmes séparées connaissent les substances séparées. Elles connaissent donc toutes les <choses> naturelles.

En outre, celui qui intellige un plus <grand> intelligible, peut intelliger beaucoup mieux un intelligible moindre. Mais l'âme séparée intellige les substances séparées, qui sont les plus grands des intelligibles. Elle peut donc intelliger beaucoup mieux toutes les <choses> naturelles, qui sont des intelligibles moins grands.

Mais, en sens contraire, la connaissance naturelle a plus de vigueur dans les démons que dans l'âme séparée. Mais les démons ne connaissent pas toutes les <choses> naturelles, mais apprennent plusieurs <choses> par une expérience de longue durée, ainsi qu'Isidore le dit²¹⁹. Les âmes séparées ne connaissent donc pas toutes les <choses> naturelles.

²¹⁹ *De summo bono*, I.

En outre, si l'âme, aussitôt qu'elle était séparée, connaissait toutes les <choses> naturelles, les hommes s'appliqueraient en vain à chercher la science des choses. Or cela est inconvenant. L'âme séparée ne connaît donc pas toutes les <choses> naturelles.

Je réponds : il faut dire que, comme il a été dit plus haut²²⁰, l'âme séparée intellige par les espèces qu'elle reçoit de l'influence de la lumière divine, comme les anges, mais toutefois, parce que la nature de l'âme est sous la nature de l'ange, auquel ce mode de connaissance est connaturel, l'âme séparée ne reçoit pas une connaissance parfaite des choses par des espèces de cette sorte, mais pour ainsi dire <une connaissance> générale et confuse. Donc, les âmes séparées se rapportent à une connaissance imparfaite et confuse des choses naturelles à la manière dont les anges se rapportent à une connaissance parfaite de ces choses par de telles espèces. Or les anges connaissent toutes <choses> naturelles d'une connaissance parfaite par des espèces de cette sorte, parce que toutes <les choses> que Dieu a faites dans leurs natures propres, il <les> a faites dans l'intelligence angélique, ainsi que le dit Augustin, dans la *Genèse au sens littéral*²²¹. Par conséquent, les âmes séparées aussi possèdent une connaissance de toutes les <choses> naturelles, non pas propre et certaine, mais générale et confuse.

À la première <objection>, il faut donc dire que l'ange lui-même ne connaît pas toutes les <choses> naturelles par sa substance, mais par certaines espèces, ainsi qu'il a été dit plus haut²²². C'est pourquoi, du fait que l'âme connaît de quelque façon la substance séparée, il ne s'ensuit pas qu'elle connaisse toutes les <choses> naturelles.

À la deuxième <objection>, il faut dire que, comme l'âme séparée n'intellige pas parfaitement les substances séparées ainsi elle ne peut parfaitement connaître toutes les <choses> naturelles, mais <elle les connaît> sous une certaine confusion, ainsi qu'il a été dit.

²²⁰ *ST*, q. 89, a. 1.

²²¹ *De genesi ad litteram*, II, 8.

²²² *ST*, q. 87, a. 1.

À la troisième <objection>, il faut dire qu'Isidore parle de connaissance des futurs, que ni les anges ni les démons ni les âmes séparées ne connaissent, excepté soit dans leurs causes, soit par la révélation divine. Or nous parlons de connaissance des <choses> naturelles.

À la quatrième <objection>, il faut dire que la connaissance qui est acquise ici-bas par l'effort est propre et parfaite; d'autre part, cette <autre connaissance> est confuse. Par conséquent, il ne s'ensuit pas que l'effort d'apprendre soit vain.

Article 4: connaît-elle les singuliers?

Relativement à la quatrième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'âme séparée ne connaisse pas les singuliers. En effet, aucune puissance cognitive ne demeure dans l'âme séparée sauf l'intellect, ainsi qu'il appert des <propos> susdits²²³. Mais l'intellect ne connaît pas les singuliers, ainsi qu'il a été montré plus haut²²⁴. L'âme séparée ne connaît donc pas les singuliers.

En outre, la connaissance par laquelle on connaît quelque chose singulièrement est plus définie que celle par laquelle on connaît quelque chose universellement. Mais l'âme séparée ne possède pas de connaissance définie des espèces des choses naturelles. Ainsi elle connaît encore moins les singuliers.

En outre, si elle connaissait les singuliers, et non par le sens, pour la même raison elle connaîtrait tous les singuliers. Mais elle ne connaît pas tous les singuliers. Donc elle n'en connaît aucun.

Mais, en sens contraire, il y a ce qu'a dit le riche mis en enfer : *j'ai cinq frères*, comme on le trouve dans Luc, 16²²⁵.

²²³ ST, q. 77, a. 8.

²²⁴ ST, q. 86, a. 1.

²²⁵ Évangile selon Saint Luc, 16, 28.

Je réponds : il faut dire que les âmes séparées connaissent quelques singuliers, mais non pas tous, même ceux qui sont présents. Pour la mise en lumière de ce <point>, il est à considérer qu'il y a deux modes d'intellection. Un par l'abstraction des phantasmes, et suivant ce mode, les singuliers ne peuvent être connus directement par l'intellect, mais indirectement, comme il a été dit plus haut. L'autre mode d'intellection est par l'influence d'espèces provenant de Dieu, et par ce mode, l'intellect peut connaître les singuliers. En effet, de même que Dieu lui-même par son essence, en tant que cause des universaux et des principes individuels, connaît toutes les <choses> universelles et singulières, ainsi qu'il a été dit plus haut, de même les substances séparées peuvent connaître les singuliers par des espèces qui sont certaines similitudes participées de cette essence divine. En cela, il y a cependant une différence entre les anges et les âmes séparées, parce que les anges possèdent une connaissance parfaite et propre des choses par des espèces de cette sorte, tandis que les âmes séparées <en ont une connaissance> confuse. Par conséquent les anges, à cause de l'efficace de leur intellect, peuvent connaître par de telles espèces non seulement les natures des choses de manière spécifique, mais encore les singuliers contenus sous les espèces. Quant aux âmes séparées, par de telles espèces, elles ne peuvent connaître que ces singuliers relativement auxquels elles sont d'une certaine manière déterminées, soit par une connaissance précédente, soit par quelque affection, soit par une relation naturelle, soit par une ordonnance divine, parce que tout ce qui est reçu dans quelque chose, est déterminé en ce dernier selon le mode de ce qui reçoit.

À la première <objection>, il faut donc dire que l'intellect ne connaît pas les singuliers par la voie de l'abstraction. Or l'âme séparée n'intellige pas ainsi, mais comme il a été dit.

À la deuxième <objection>, il faut dire que la connaissance de l'âme séparée est déterminée aux espèces ou aux individus de ces réalités envers lesquelles l'âme séparée possède quelque relation déterminée, comme il a été dit.

À la troisième <objection>, il faut dire que l'âme séparée ne se rapporte pas également à tous les singuliers, mais possède envers certains quelque relation qu'elle ne possède pas envers

d'autres. Et c'est pourquoi il n'y a pas une égale raison qui fait en sorte qu'elle connaisse tous les singuliers.

Article 5: l'habitus acquis ici-bas demeure-t-il en elle?

Relativement à la cinquième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'habitus de la science acquise ici-bas ne demeure pas dans l'âme séparée. En effet, l'apôtre dit, dans la première épître aux Corinthiens, 13²²⁶, que la science sera détruite.

En outre, certains qui sont moins bons dans ce monde sont beaucoup plus puissants quant à la science que d'autres qui sont meilleurs qui sont privés de la science. Donc si l'habitus de la science persistait dans l'âme même après la mort, il s'ensuivrait que certains qui sont moins bons seraient plus puissants même dans l'état futur que certains qui sont meilleurs. Ce qui semble inconvenant.

En outre, les âmes séparées auront la science par influence de la divine lumière. Donc si la science acquise ici-bas demeure dans l'âme séparée, il s'ensuivra qu'il y aura deux formes d'une seule espèce dans un même sujet. Ce qui est impossible.

En outre, le Philosophe dit, dans le livre des *Catégories*²²⁷, que *l'habitus est une qualité difficilement mobile, mais par un malaise ou quelque chose de ce genre, à un certain moment, la science est corrompue*. Mais rien n'est un changement aussi fort, dans cette vie, que le changement qui se produit par la mort. Il semble donc que l'habitus de la science soit corrompu par la mort.

Mais, en sens contraire, il y a ce que dit Jérôme, dans la lettre à Paulin²²⁸, *Apprenons sur la terre, ce que notre science perpétuera dans le ciel*.

²²⁶ Première épître aux Corinthiens, I, 13, 8.

²²⁷ *Praedicamenta*, VI, 4, 5.

²²⁸ Évêque de Nole († 431), lettre numéro 53.

Je réponds: il faut dire que certains posèrent que l'habitus de la science n'est pas dans l'intellect même, mais dans les puissances sensibles, c'est-à-dire imaginative, cogitative et mémorative, et que les espèces intelligibles ne sont pas conservées dans l'intellect possible. Si cette opinion était vraie, il s'ensuivrait que, le corps étant détruit, l'habitus de la science acquise ici-bas serait totalement détruit. Mais parce que la science est dans l'intellect, qui est le lieu des espèces, ainsi qu'il est dit dans le troisième <livre> *De l'âme*, il convient que l'habitus de la science acquise ici-bas soit partiellement dans les puissances sensibles susdites, et partiellement dans l'intellect même. Ceci peut être considéré à partir des actes mêmes par lesquels l'habitus de la science est acquis, car *les habitus sont semblables aux actes par lesquels ils sont acquis*, ainsi qu'il est dit, dans le deuxième <livre> de l'*Éthique*. Or les actes de l'intellect par lesquels la science est acquise dans la vie présente sont par conversion de l'intellect aux phantasmes, qui sont dans les puissances sensibles susdites. Par conséquent, par de tels actes, pour l'intellect possible, s'acquiert une certaine faculté qui est de considérer au moyen des espèces reçues et s'acquiert, dans les puissances inférieures susdites, une certaine habileté, de telle sorte qu'il est plus facile par la conversion vers elles que l'intellect puisse observer les intelligibles. Mais, comme l'acte de l'intellect est certes principalement et formellement dans l'intellect même, mais matériellement et à la manière d'une disposition dans les puissances inférieures, il faut encore dire la même chose de l'habitus. Donc, quant à ce que quelqu'un possède <quelque chose> de la science présente dans les puissances inférieures, cela ne demeurera pas dans l'âme séparée, mais quant à ce que <quelqu'un> possède <quelque chose> dans l'intellect même, il est nécessaire que cela demeure. Parce que, ainsi qu'il est dit dans le livre *De la longévité et de la brièveté de la vie*, une forme est corrompue de deux façons : d'une façon, par soi, lorsqu'elle est corrompue par son contraire, comme ce qui est chaud par le froid; de l'autre façon, par accident, c'est-à-dire par corruption du sujet. Or il est manifeste que la science qui est dans l'intellect humain ne peut être corrompue par la corruption du sujet, puisque l'intellect est incorruptible, ainsi qu'il a été prouvé plus haut²²⁹. Pareillement ni même les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne peuvent être corrompues par leur contraire, parce que rien n'est contraire à l'intention intelligible, et particulièrement quant à l'intelligence simple, par laquelle est

²²⁹ ST, q. 79, a. 2, ad 2.

intelligé le ce que c'est. Mais quant à l'opération par laquelle l'intellect compose et divise, ou même raisonne, dans ce cas une contrariété se trouve dans l'intellect, selon que le faux dans la proposition ou dans l'argumentation est contraire au vrai. De cette façon, parfois la science est corrompue par son contraire, c'est-à-dire alors que quelqu'un se détourne de la science de la vérité par une argumentation fautive. Et c'est pourquoi le Philosophe pose, dans le livre susdit, deux modes par lesquels la science est corrompue par soi, à savoir par oubli, de la part de la <puissance> mémorative, et par erreur, de la part de l'argumentation fautive. Mais cela ne peut se produire dans l'âme séparée. C'est pourquoi il faut dire que l'habitus de la science, suivant qu'il est dans l'intellect, reste dans l'âme séparée.

À la première <objection>, il faut donc dire que l'Apôtre ne parle pas là de la science quant à son habitus, mais quant à son acte de connaissance. C'est pourquoi il introduit, pour le prouver, *maintenant, je connais en partie*.

À la deuxième <objection>, il faut dire que, de même que selon la taille du corps quelqu'un de moins bon sera plus grand que quelqu'un <qui est> meilleur, de même rien n'interdit que quelqu'un de moins bon possède quelque habitus de la science dans l'avenir, que ne possède pas quelqu'un de meilleur. Mais toutefois, ceci est presque sans importance par rapport aux autres prérogatives qu'auront les meilleurs.

À la troisième <objection>, il faut dire que l'une et l'autre science ne sont pas de même nature²³⁰. Par conséquent, aucune incohérence ne s'ensuit.

À la quatrième <objection>, il faut dire que cet argument procède de la corruption de la science quant à ce qu'elle possède du côté des puissances sensibles.

²³⁰ *Ratio: nature*

Article 6: Peut-elle utiliser l'habitus acquis ici-bas?

Relativement à la sixième <question>, on procède ainsi. Il semble que l'acte de la science acquise ici-bas ne demeure pas dans l'âme séparée. En effet, le Philosophe dit, dans le premier <livre> *De l'âme*²³¹, que le corps étant corrompu, l'âme ni ne se souvient, ni n'aime. Mais considérer les <choses> que quelqu'un a connues auparavant, est se souvenir. L'âme séparée ne peut donc pas posséder l'acte de la science qu'elle a acquise ici-bas.

En outre, les espèces intelligibles ne seront pas plus puissantes dans l'âme séparée qu'elles le sont dans l'âme unie au corps. Mais maintenant nous ne pouvons intelliger par les espèces intelligibles, à moins de nous convertir aux phantasmes, comme il est montré plus haut²³². L'âme séparée ne pourra donc cela <à savoir intelliger par les espèces intelligibles, à moins de se convertir aux phantasmes>. Ainsi, d'aucune manière, l'âme séparée ne pourra intelliger par les espèces intelligibles acquises ici-bas.

En outre, le Philosophe dit, dans le <deuxième> livre de l'*Éthique*, que les habitus reproduisent des actes semblables aux actes par lesquels ils sont acquis. Mais l'habitus de la science est acquis ici-bas par les actes de l'intellect qui se convertit aux phantasmes. Il ne peut donc pas reproduire d'autres actes. Mais de tels actes ne conviennent pas à l'âme séparée. L'âme séparée ne possèdera donc aucun acte de la science acquise ici-bas.

Mais, en sens contraire, il y a ce qui est dit au riche en enfer, en Luc 16²³³, *Rappelle-toi que tu as reçu de bonnes <choses> durant ta vie.*

Je réponds : il faut dire que, dans l'acte, il y a deux <choses> à considérer, à savoir l'espèce de l'acte, et le mode de celui-ci. Certes l'espèce de l'acte est considérée à partir de

²³¹ *De anima*, I, 4.

²³² *ST*, q. 84, a. 7.

²³³ Évangile selon Saint Luc, 16, 25.

l'objet vers lequel l'acte de la faculté cognitive est dirigé par l'espèce, qui est la similitude de l'objet, mais le mode de l'acte est évalué à partir de la faculté de l'agent. Par exemple, lorsque quelqu'un voit une pierre, cela relève de l'espèce de la pierre qui est dans l'œil, mais que l'on voit avec acuité, cela relève de la faculté de voir de l'œil. Donc, puisque les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, comme il a été dit, mais l'état de l'âme séparée n'est pas identique à ce qu'il est maintenant, il s'ensuit que, selon les espèces intelligibles acquises ici-bas, l'âme séparée peut comprendre ce qu'elle a auparavant compris, non toutefois par le même mode, à savoir par la conversion aux phantasmes, mais par le mode convenant à l'âme séparée. Ainsi, l'acte de la science acquise ici-bas demeure certes dans l'âme séparée, mais non selon le même mode.

À la première <objection>, il faut donc dire que le Philosophe parle de réminiscence, selon que la mémoire s'étend à la partie sensitive, mais non selon que la mémoire est en quelque sorte dans l'intellect, ainsi qu'il a été dit²³⁴.

À la deuxième <objection>, il faut dire qu'un mode différent d'intelligence ne provient pas d'une qualité différente des espèces, mais d'un état différent de l'âme <de celui> qui comprend.

À la troisième <objection>, il faut dire que les actes par lesquels les habitudes sont acquises sont semblables aux actes qui causent les habitudes, quant à l'espèce de l'acte, mais non quant au mode de l'agir. En effet, accomplir des <choses> justes, mais non avec justice, c'est-à-dire agréablement, cause l'habitude de la justice politique, par lequel nous agissons agréablement.

Article 7: la distance entrave-t-elle sa connaissance?

Relativement à la septième <question>, on procède ainsi. Il semble que la distance locale entrave la connaissance de l'âme séparée. En effet, Augustin dit, dans le livre *Des devoirs à rendre aux morts*²³⁵, que *les âmes des morts sont là où elles ne peuvent savoir les*

²³⁴ ST, q. 79, a. 6.

²³⁵ *De cura pro mortuis*, XIII.

<choses> qui se font ici. Or elles savent les <choses> qui se font chez les <morts>. La distance locale entrave donc la connaissance de l'âme séparée.

En outre, Augustin dit, dans le livre *De la divination des Démons*²³⁶, que les Démons, à cause de la célérité de leur mouvement, déclarent des <choses> ignorées de nous. Mais l'agilité du mouvement ne ferait rien à cela, si la distance locale n'entravait pas la connaissance du Démon. Donc la distance locale entrave beaucoup plus la connaissance de l'âme séparée, qui est inférieure au Démon, suivant la nature.

En outre, de même que quelqu'un est éloigné selon le lieu, de même selon le temps, mais la distance du temps entrave la connaissance; en effet, les âmes séparées ne connaissent pas les <choses> futures. Il semble donc que même la distance selon le lieu entrave la connaissance de l'âme séparée.

Mais, en sens contraire, il y a ce qui est dit, en Luc 16²³⁷, que *le riche, alors qu'il était dans les tourments, levant les yeux, vit Abraham au loin*. La distance locale n'entrave donc pas la connaissance de l'âme séparée.

Je réponds : il faut dire que certains posèrent que l'âme séparée connaîtrait les singuliers en abstrayant des sensibles. Si cela était vrai, il pourrait être dit que la distance locale entrave la connaissance de l'âme séparée; en effet, cela requerrait soit que les sensibles agissent sur l'âme séparée, soit que l'âme séparée <agisse> sur les sensibles, et quant aux deux cas, cela requerrait une distance définie. Mais la position susdite est impossible, parce que l'abstraction des espèces à partir des sensibles se fait par la médiation des sens et des autres puissances sensitives, qui ne restent pas en acte dans l'âme séparée. Or l'âme séparée intelli-ge les singuliers par un influx d'espèces venant de la lumière divine, laquelle lumière se rapporte également à ce qui est proche ou loin. C'est pourquoi la distance locale n'entrave en aucune façon la connaissance de l'âme séparée.

²³⁶ *De divinatione daemonum*, III.

²³⁷ Évangile selon Saint Luc, 16, 23.

À la première <objection>, il faut donc dire qu'Augustin ne dit pas qu'à cause du <lieu> où se trouvent les âmes des morts, elles ne peuvent pas voir les <choses> qui sont ici, de telle sorte que l'on croie que la distance locale soit la cause de leur ignorance; mais cela peut arriver à cause de quelque chose d'autre, ainsi qu'il sera dit plus bas.

À la deuxième <objection>, il faut dire qu'Augustin parle là suivant cette opinion, selon laquelle certains avancèrent que les Démons possèdent des corps naturellement unis à eux, et selon cette position, ils peuvent même posséder des puissances sensibles, pour la connaissance desquelles une distance définie est requise. Augustin touche expressément à cette opinion dans le même livre, bien qu'on voie qu'il fait allusion à cela davantage comme une citation que comme une assertion, ainsi qu'il appert des <choses> qu'il dit au vingt-et-unième livre de la *Cité de Dieu*.

À la troisième <objection>, il faut dire que les futurs, qui sont éloignés selon le temps, ne sont pas des êtres en acte. Par conséquent, ils ne sont pas connaissables en eux-mêmes, parce que, de même que quelque chose manque d'entité, de même cela manque de cognoscibilité. Mais les <choses> qui sont distantes selon le lieu, sont des êtres en acte, et en soi des connaissables. Par conséquent, l'argument n'est pas le même pour la distance locale et pour la distance de temps.

Article 8: les âmes séparées connaissent-elles ce qui se fait ici-bas?

Relativement à la huitième <question>, on procède ainsi. Il semble que les âmes séparées connaissent les <choses> qui se font ici-bas. En effet, elles n'en auraient point soin, si elles ne les connaissaient pas. Mais elles ont soin de ces <choses> qui se font ici-bas, d'après ce <passage> en Luc 16²³⁸, *j'ai cinq frères, qu'on témoigne pour eux, qu'ils ne viennent pas eux-mêmes dans ce lieu des tourments*. Les âmes séparées connaissent donc les <choses> qui se font ici-bas.

²³⁸ Évangile selon Saint Luc, 16, 27-28.

En outre, les morts apparaissent fréquemment aux vivants, soit lorsqu'ils dorment ou qu'ils veillent, et les avertissent au sujet de <choses> qui se font ici-bas, comme Samuel apparut à Saul, ainsi qu'on le trouve dans le premier <livre> des *Rois*, 28. Mais cela ne serait pas s'ils ne connaissaient pas les <choses> qui se font ici-bas. Ils connaissent donc les <choses> qui se font ici-bas.

En outre, les âmes séparées connaissent les <choses> qui se font chez elles. Donc si elles ne connaissaient pas les <choses> qui se font chez nous, leur connaissance serait empêchée par la distance locale. Ce qui a été refusé plus haut.

Mais, en sens contraire, il y a ce qui est dit, <dans le livre de> Job, 14²³⁹: *que ses fils aient été nobles ou ignobles, il ne comprendra pas.*

Je réponds : il faut dire que, selon la connaissance naturelle, de laquelle on traite maintenant, les âmes des morts ignorent les <choses> qui se font ici-bas. La raison de cela peut être tirée de ce qui a été dit, <à savoir> que l'âme séparée connaît les singuliers parce qu'en quelque sorte, elle est déterminée relativement à eux, soit par la trace de quelque connaissance ou affection précédente, soit par disposition divine. Or les âmes des morts, suivant la disposition divine, et selon leur mode d'être, sont séparées de la fréquentation des vivants, et conjointes à la fréquentation des substances spirituelles, qui sont séparées du corps. Par conséquent, elles ignorent les <choses> qui se font chez nous. Et Grégoire en attribue la raison, dans le douzième <livre> des *Morales*, disant que *les morts ne savent pas de quelle manière est disposée la vie dans la chair des vivants après eux, parce que la vie de l'esprit est loin de celle de la chair, et de même que les <êtres> corporels et les <êtres> incorporels diffèrent en genre, de même ils diffèrent selon la connaissance.* Augustin semble aussi faire allusion à cela dans le livre *Des devoirs à rendre aux morts*²⁴⁰, disant que *les âmes des morts ne s'occupent pas des choses des vivants.* Mais quant aux âmes des bienheureux, il semble qu'il y ait une différence entre Grégoire et Augustin. En effet, Grégoire ajoute là-même *qu'il ne faut cependant pas penser <ainsi> au sujet des âmes saintes, parce que, elles qui voient à*

²³⁹ Le livre de Job, 14, 21.

²⁴⁰ *De cura pro mortuis*, XIII.

l'intérieur <d'elles> la clarté du Dieu omnipotent, en aucune façon il ne faut croire qu'il y ait quelque chose en dehors <d'elles> qu'elles ignorent. Mais Augustin, dans le livre *Des devoirs à rendre aux morts*, dit expressément que *les morts ne savent pas, même les saints, ce que font les vivants et leurs fils*, ainsi qu'on le trouve dans la Glose, sur ce <passage>, *Abraham nous ignore*, en Isaïe 63²⁴¹. Il le confirme par ceci qu'il n'a pas été visité ou consolé de ses tristesses par sa mère, comme lorsqu'elle vivait; et il n'est pas probable qu'elle soit devenue plus cruelle par une vie plus heureuse; et par ceci que le Seigneur a promis au roi Josias qu'il mourrait avant qu'il ne vît les maux qui adviendraient à son peuple, ainsi qu'on le trouve au quatrième <livre> des *Rois*, 22. Mais Augustin dit cela en doutant, c'est pourquoi il place auparavant : *que chacun prenne ce je dis comme il le voudra*. Or Grégoire est catégorique, ce qui appert par ce qu'il dit : *il ne faut croire d'aucune façon*. Cependant, il semble plutôt, suivant la pensée de Grégoire, que les âmes des Saints, qui voient Dieu, connaissent toutes les <choses> présentes qui se passent ici-bas. En effet, elles sont égales aux anges, desquels même Augustin affirme qu'ils n'ignorent pas les <choses> qui se passent chez les vivants. Mais parce que les âmes des Saints sont unies à la justice divine le plus parfaitement, elles ne sont pas tristes, ni ne s'ingèrent dans les choses des vivants, excepté selon que la disposition de la justice divine l'exige.

À la première <objection>, il faut donc dire que les âmes des morts peuvent avoir soin des choses des vivants, même s'ils ignorent leur état, comme nous avons soin des morts, par le fait de leur accorder des prières, bien que nous ignorions leur état. Ils peuvent même connaître les actes des vivants, non par eux-mêmes, mais soit par les âmes de ceux qui, d'ici-bas, vont vers eux, soit par les anges ou les démons, soit même par la révélation de l'esprit de Dieu, comme Augustin le dit dans le même livre.

À la deuxième <objection>, il faut dire que, le fait que les morts apparaissent aux vivants, de quelque manière que ce soit, ou bien arrive par décret spécial de Dieu, de telle sorte que les âmes des morts interviennent dans les choses des vivants; et cela doit être compté parmi les miracles divins. Ou bien les apparitions de cette sorte adviennent par les opérations

²⁴¹ Le livre d'Isaïe, 63, 16.

des anges bons ou mauvais, même lorsque les morts sont ignorants <de ce qui se produit>, tout comme des vivants ignorants <de ce fait> apparaissent à d'autres vivants dans leur sommeil, ainsi que le dit Augustin dans le livre susdit. Par conséquent, il peut être dit au sujet de Samuel que lui-même est apparu par révélation divine, selon ce qui est dit <dans le livre> *L'Ecclésiaste*, 46, qu'*il a dormi et il a indiqué au roi la fin de sa vie*. Ou bien cette apparition a été produite par les démons, si toutefois l'autorité de *l'Ecclésiastique* n'est pas acceptée, pour cette raison qu'on ne le trouve pas parmi les écritures canoniques chez les Hébreux.

À la troisième <objection>, il faut dire qu'une ignorance de ce genre ne se produit pas à cause de la distance locale, mais en vertu de la cause susdite.