

LES REPRESENTATIONS RENDENT-ELLES INDIRECTE LA CONNAISSANCE DES CHOSES ?

Claude Panaccio a défendu dans plusieurs études une lecture des textes de Thomas d'Aquin sur la connaissance intellectuelle, qui en est en même temps une critique¹ : elle consiste à soutenir que pour Thomas, la connaissance intellectuelle des choses est indirecte, et passe par l'intermédiaire d'entités représentatives, produites par l'intellect. Panaccio s'oppose à de nombreux thomistes traditionnels, mais aussi à des interprétations récentes, comme celles de Scott McDonald, E. Stump et N. Kretzmann², dans le monde anglo-saxon, ou d'E. Weber et Alain de Libera en France³. Il est rejoint en plusieurs points de son analyse, mais sans un accord parfait, par R. Pasnau, et il a été discuté par D. Perler⁴. C'est donc un débat déjà tenu à diverses reprises⁵. Mais avec un peu de recul, et en me limitant à la discussion des analyses de Panaccio, je voudrais essayer d'aboutir à une vision commune, et de vider la querelle, du moins en ce qui concerne la lecture de Thomas. Car il me semble que la désaccord véritable est de nature plus strictement philosophique

Panaccio définit le représentationnalisme :

Par *représentationnalisme*, j'entendrai, dans ce contexte, toute théorie de la connaissance qui attribue un rôle crucial et indispensable à certaines représentation mentales. Et par *représentation mentale*, j'entendrai toute occurrence (token) symbolique existant dans un esprit individuel et doté, dans cet esprit individuel d'un contenu sémantique. Une représentation mentale, dans ce vocabulaire, est une occurrence mentale qui se réfère à quelque chose d'*autre*, quelque chose d'extramental le plus souvent (Panaccio, "Aquinas on Mental Representation", 185)

¹ Voir C. Panaccio, « From Mental Word to Mental Language », *Philosophical Topics*, 20/2 (1994), p. 125-147 ; *Le Discours intérieur*, de Platon à Guillaume d'Ockham, Seuil, Paris, 1999, p.179-186 ; « Aquinas on Mental Representation », in D. Perler, ed., *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln, 2001, p. 185-202.

² Voir N. Kretzmann « Philosophy of Mind » et S. MacDonald, « Theory of Knowledge » dans E. Stump et N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, p. 128-159 et 160-197, respectivement ; ainsi que E. Stump, *Aquinas*, Routledge, Londres, 2003, p. 244-276. Voir aussi J.P O'Callaghan, *Thomistic Realism and the Linguistic Turn*, Notre Dame University Press, Notre Dame (In), 2003, p. 237-274.

³ E. Weber, « Verbum », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2 : Notions Philosophiques, PUF, 1990, Paris, t. 2, 2709-2711 ; A. de Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Paris, 1996.

⁴ R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, en particulier p. 195-219 ; D. Perler, « Essentialism and Direct Realism. Some Late Medieval Perspectives », *Topoi* 19 (2000), 111-122 ; *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt, 2002, en particulier p. 80-89.

⁵ J'y ai moi-même participé dans une moindre mesure, cf. « Abstraction : à propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin », dans *Saint Thomas au XXe siècle*, Acte du colloque du centenaire de la « Revue Thomiste », S.-T. Bonino, ed., Paris, 1994, p. 362-378, et dans « L'espèce et le verbe », dans un ouvrage collectif à paraître sous la direction de L. Couloubaristis.

Panaccio oppose le représentationnalisme ainsi défini au réalisme direct. Comme il n'est pas question de nier que Thomas ait été réaliste (au sens épistémologique de la connaissance des choses elles-mêmes), il s'ensuit que le représentationnalisme doit être un réalisme indirect. Que doit on entendre par là ? Ou bien on dira qu'une doctrine réaliste de la connaissance qui admet des représentations est un réalisme indirect, et il n'y a pas de différence de sens entre les deux étiquettes de représentationnalisme et de réalisme indirect. Ou bien l'on veut dire que le réalisme indirect suppose en plus que ces représentations nous font connaître quelque chose d'autre qu'elles *dès lors qu'elles sont elles-mêmes connues* et qu'une inférence des représentations aux représentés peut être faite. Le réalisme indirect soutient alors que nous avons une connaissance des choses, mais une connaissance indirecte, médiate : par le biais des représentations, dans un processus qui pourrait être qualifié d'inférentiel. Autrement dit, le réalisme indirect soutient que l'objet immédiat de la connaissance, ce sont les représentations, et que les choses en elles-mêmes ne peuvent l'être qu'en second lieu, à partir de cette première connaissance⁶.

Selon Panaccio, qui réactualise des critiques formées en leur temps par des quasi-contemporains comme Pierre Olivi, Durand de Saint-Pourçaint ou Guillaume d'Ockham, Thomas est un représentationnaliste et un réaliste indirect. Je ne sais pas si cette conjonction n'est pas une implication selon Panaccio. En tout cas, je voudrais soutenir que Thomas est peut-être représentationnaliste, mais qu'il n'est pas un réaliste indirect. Pour ce faire, je devrai distinguer plusieurs sens du représentationnalisme, et montrer que si Thomas tombe sous l'un d'entre eux, il ne tombe pas sous le sens le plus fort, qui est celui du réalisme indirect.

⁶ Une illustration de cette conception me semble être la doctrine défendue par Russell dans ses *Problems of Philosophy*, et sa distinction des apparences (*sense data*) et de la réalité : « La véritable *forme* de la table n'est pas ce que nous voyons, c'est quelque chose qu'on peut *inférer* de ce que nous voyons, et ce que nous voyons change constamment à mesure que nous nous déplaçons dans la pièce où se trouve la table ; nos sens ne semblent par conséquent pas nous renseigner avec vérité au sujet de la table elle-même, mais seulement à propos de l'apparence de cette table. (...) Il devient donc évident que la table véritable, s'il en existe une, n'est pas celle dont nous avons la perception immédiate par l'entremise de la vue, du toucher ou de l'ouïe. La vraie table, s'il y en a une, n'est pas *directement* perçue par nous, mais doit être connue par inférence à partir de ce que nous percevons directement. » (*Problèmes de philosophie*, ch. 1, trad. fr., p. 11-12)

Russell semble se situer dans le droit fil de la tradition empiriste, celui de la voie des idées qui deviennent un volie entre l'esprit et le monde. Celle-ci avait ouvert la porte à la réponse critique de Kant. Russell offre quant à lui une réponse pragmatique : l'hypothèse de la réalité cachée derrière les apparences, mais révélées par elles est l'hypothèse la plus simple. Pour l'un et l'autre, une cause de la représentation doit être posée. Pour les deux : la ressemblance n'est pas assurée. Pour Russell, mais pas pour Kant (idéalisme transcendantal), la relation de causalité assure une certaine connaissance de la cause à partir de l'effet : les variations des apparences peuvent témoigner d'une variation de la cause de l'apparence.

L'existence des représentations

Notons d'entrée qu'il est un sens de représentationnalisme qui ne ferait pas la différence entre Thomas et le champion de Panaccio (Ockham), car l'un et l'autre admettent des représentations comme entités ou tokens mentaux dotés de contenu sémantique, puisque c'est bien ce qu'est un acte mental de connaissance selon Ockham. Soit donc le représentationnalisme ainsi défini

R1: doctrine qui admet des occurrences mentales (représentations) dotées d'un contenu sémantique

La notion de représentationnalisme devient intéressante si on lui donne le sens plus fort, qui distingue les représentations des actes de connaissance, soit :

R2: R1 + les représentations sont distinctes des actes de connaissance

R2 ne s'applique plus à Ockham puisqu'il critique tout intermédiaire entre les actes et les choses connues. En revanche, Panaccio soutient que Thomas admet **R2**, et il le soutient contre de nombreux interprètes qui le nient.

Dans plusieurs textes comparables, Thomas soutient que le processus d'intellection doit être compris comme impliquant deux termes, qui semblent *distincts* de l'acte de connaître et de la chose connue. Le premier est l'espèce intelligible (la *species*), dégagée par l'intellect agent des images que contiennent les sens internes ; le second est l'intention ou le verbe mental⁷, produit par l'intellect patient, et qui peut demeurer dans l'esprit pour être appliqué à un nouvel individu, pour former un jugement ou un raisonnement (c'est ce qui mériterait sans doute le plus d'être appelé un mot mental)⁸. L'*espèce* est posée pour rendre compte de la

⁷ La distinction *intentio – verbum* me semble liée au contexte dans lequel Thomas s'exprime. Le premier terme relève du vocabulaire philosophique, issu d'Avicenne, et à travers lui d'Aristote. Le second pourrait être qualifié de théologique, et vient d'Augustin. Mais ils sont utilisés visiblement de manière synonyme par Thomas, y compris dans la même œuvre. Voir par exemple l'usage d'*intentio* dans la *Somme contre les Gentils* (*Cont. Gent.*) I 53 (voir note suivante), et celui de *verbum* dans le livre IV, ch. 11, qui reprend la doctrine du premier.

⁸ Cette doctrine apparaît très clairement dans le texte suivant : « 2. ... Il faut considérer qu'une chose extérieure pensée par nous n'existe pas dans notre intellect selon sa nature propre, mais que c'est sa *species* qui doit être dans notre intellect, et faire qu'il devienne intellect en acte. Or, existant en acte par une telle *species* comme par une forme propre, il pense la chose elle-même. Non pas de telle sorte que l'acte même de penser soit une action qui passe dans ce qui est pensé, comme la caléfaction passe dans ce qui est chauffé, mais il demeure dans le pensant. Il a pourtant une relation avec la chose qui est pensée, du fait que la *species* en question, qui est le principe de l'opération intellectuelle à la manière d'une forme, est une similitude de cette chose.

3. Il faut ensuite considérer qu'une fois informé par la *species* de la chose, l'intellect, en pensant, forme en lui-même une certaine *intention* de la chose pensée, qui est sa notion, signifiée par sa définition [Ar. *Mét.*, IV, 1012a33-24]. Et cela est bien nécessaire : l'intellect pense indifféremment la chose, qu'elle soit absente ou présente, ce en quoi l'imagination se rencontre avec lui ; mais l'intellect a ceci de plus qu'il pense en outre la chose comme séparée de ses conditions matérielles, sans lesquelles elle n'existe pas dans la réalité ; et il ne pourrait en être ainsi si l'intellect ne formait pas pour soi l'intention susdite.

première connaissance de la chose, de la formation du concept, l'*intention* pour rendre compte des intellections de même contenu ensuite, des usages ultérieurs du concept. Le modèle est celui de la connaissance sensible où l'on distingue l'opération du sens externe affecté immédiatement par la forme sensible, et l'imagination qui est le trésor des formes (imagination trésor des formes sensibles externes, mémoire des formes sensibles internes que sont les intentions). L'une et l'autre sont des *formes*, qui peuvent être dites *actualiser* l'intellect en l'informant. Ce sont également des *similitudes* de la chose connue, la seconde d'autant plus qu'elle est formée d'après la première. La relation de similitude assure que l'objet de l'intellection est telle chose, ou plutôt telle *essence*, car les deux similitudes font abstraction des caractéristiques singulières, et donc la chose connue en question n'est pas l'individu, mais sa forme universelle, sa nature.

Cette description semble bien confirmer que Thomas est un représentationnaliste au sens de R2, et qu'il l'est doublement, puisqu'il pose des similitudes des choses dans l'âme, par le moyen desquelles les choses sont connues

Il y a toutefois une objection notable à cette thèse. Dans de nombreux textes Thomas ne dit pas que la forme dans l'intellect est *distincte* de l'objet, mais au contraire il semble soutenir qu'elle lui est *identique*. Les textes en question sont notamment ceux qui parlent de la connaissance (sensible ou intellectuelle) comme de l'acte commun du connaissant et du connu⁹. On explique souvent, comme Thomas lui-même parfois, que l'objet connu étant de nature formelle (qu'il s'agisse de la forme ou de la nature), celle-ci peut exister de manière singulière, concrète et matérielle dans les individus, et de manière universelle, abstraite et immatérielle, dans l'intellect. L'acte de l'intellect serait son actualisation par la forme qui est celle de l'objet connu. La similitude ou les similitudes dont parle Thomas sont fondées sur une telle identité : pour Thomas, la similitude est le partage d'une forme universelle. Deux chiens se ressemblent parce qu'ils ont en commun la forme (substantielle) du chien. La neige et le lait se ressemblent parce qu'elles ont en commun la forme (accidentelle) de la blancheur.

4. Or, cette *intention* pensée, puisqu'elle est comme le terme de l'opération intelligible, diffère de la *species* intelligible qui met l'intellect en acte, et qu'il faut considérer comme le principe de l'opération intellectuelle, quoique chacune doit être considérée comme une similitude de la chose pensée. Car, du fait que la *species* intelligible, qui est la forme de l'intellect et le principe de l'intellection, est une similitude de la chose extérieure, il s'ensuit que l'intellect forme une *intention* semblable à cette chose : *tel est un chacun, telles sont ses opérations*. Et du fait que l'intention pensée est semblable à une chose, il s'ensuit que l'intellect, en formant une telle *intention*, pense cette chose. » (*Cont. Gent.* I 53)

⁹ Ainsi : « Omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente » (*Cont. Gent.* I, 47) ; « Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente » (*Cont. Gent.* I, 44) ; « Non cognoscencia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente » (*Sum. Theol.* I, q.14, a.1); « (...) cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente. » (*Sum. Theol.* I, q.16, a.1)

Dans ces deux cas, toutefois, la forme partagée a un même mode d'existence, ce qui n'est pas le cas de la forme du chien dans Médor et dans mon intellect. Qu'à cela ne tienne, une forme peut avoir divers modes d'existence, et c'est justement ce qui se passe dans le cas des similitudes en jeu dans la connaissance : la forme a d'un côté un mode d'être naturel, de l'autre un mode d'être intentionnel¹⁰. La différence de modes d'être explique que l'on parle de similitude, mais la représentation est assurée par l'identité.

Un tel appel aux formes universelles est ontologiquement inacceptable pour un nominaliste, qui veut que la ressemblance soit une relation primitive, mais tel n'est pas ici l'enjeu. La question est de savoir si les similitudes de Thomas doivent être expliquées, selon Thomas, par une identité de forme ou s'il y a bien, du point de vue de Thomas lui-même, une distinction qui n'est pas seulement une distinction des modes d'être, entre la représentation de la chose (l'espèce ou le verbe) et la chose représentée, ou encore si cette relation de ressemblance est ou non réductible à une identité formelle. La réponse de Panaccio ne consiste pas seulement à opposer aux textes qui parlent d'identité de la forme dans l'intellect et de la forme dans la chose d'autres textes qui rendent compte de l'intellection par la présence d'une similitude de la chose intelligée dans l'âme¹¹. Il prétend que ces derniers sont plus précis, et énoncent plus clairement la pensée de Thomas, parce que l'identité en question est expliquée par la similitude et non l'inverse. Thomas a distingué justement deux formes de similitudes : celles qui se fondent sur le partage d'une même forme, ou sur la convenance en nature, par exemple la ressemblance qualitative entre deux choses blanches, et celle qui se fonde sur la représentation¹². Et l'explication de cette distinction est que l'on ne comprend pas comment la chose connue serait elle-même dans le connaissant, ou qu'elle lui serait identique. Si on peut s'exprimer ainsi de manière lâche, il est plus exact de dire qu'elle y est (intentionnellement), ou qu'ils sont identiques (intentionnellement), *par la présence de sa*

¹⁰ « Ipsa autem natura cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse : unum quidem materiale et secundum quod est in materia naturali, aliud autem immateriale secundum quod est in intellectu. » (*In De An.* II, 12)

¹¹ Comme *Cont. Gent.* I, 53 cité plus haut, et *Sum. Theol.* I, q.27, a.4: « Intellectus est in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu per suam similitudinem ». Et notamment celui-ci qui reprend l'argument *de bon sens* selon lequel la chose ne saurait être dans l'âme au sens propre, mais seulement par sa ressemblance : « Non autem anima est ispa res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, set species lapidis; et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, in quantum species intellecti est species intellectus in actu. » (*In De An.* III, 7)

¹² Cf. *In Sent.* IV, d. 49, q. 2, a.1 ad7: « Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura sed secundum repraesentationem tantum: constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia, sed in quantum repraesentat eam sic est principium ducens in cognitionem eius ». Et *Quaest. de ver.*, q. 2, a. 5 ad5: « ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura sed similitudo repraesentationis tantum, sicut per statuam auream ducimur in memoriam alicuius hominis. »

similitudo. Panaccio reconnaît qu'il n'y a pas de véritable préséance de la représentation sur la ressemblance et que les notions constituent davantage un système¹³. En revanche, la ressemblance (par représentation) garde la préséance sur l'identité intentionnelle : la seconde est une fonction de la première.

Pourtant, Thomas ne renie jamais son explication de la ressemblance par l'identité formelle. En revanche, il lui arrive de faire des distinctions savantes, par exemple entre 1) les choses qui partagent la même forme selon la même raison et le même degré (deux blancheurs de même intensité), 2) celles qui ont seulement la même forme selon la même raison (deux blancheurs) 3) celles qui partagent la même forme mais selon des raisons diverses, comme c'est le cas de la forme partagée entre une cause équivoque et l'un de ses effets¹⁴. D. Perler qui relève ce texte en tire une conclusion immédiate quant à la représentation par une similitudo : elle doit aussi reposer sur une communauté ou un partage d'une même forme¹⁵. Il convient cependant de noter qu'aucun des trois cas distingués ici par Thomas ne s'applique à la représentation ou du moins à la connaissance. Mais une telle distinction des types de ressemblance permet néanmoins de penser que Thomas maintient que la ressemblance se fonde, dans tous les cas, sur une identité. Et dans le cas des similitudes mentales on est bien tenté de dire que la même forme se trouve dans la chose selon un certain mode d'être et dans l'esprit selon un autre mode d'être. Selon Perler, la théorie de la ressemblance de Thomas d'Aquin fait de sa conception de la connaissance une forme modifiée de réalisme direct et non un représentationnalisme entendu comme réalisme indirect. On pourrait même parler d'un réalisme plus direct que celui d'Ockham, si la relation de représentation est une forme d'identité, tandis que pour Ockham il s'agit d'un rapport de signification, moins étroite que l'identité. Dans les termes mêmes de Panaccio : «Quelle forme de réalisme plus directe pourrait-on espérer qu'une doctrine qui dit

¹³ *Quaest. de ver.*, q.7, a.5 ad2: « Ad secundum dicendum quod repraesentare aliquid est similitudinem ejus continere. Duplex autem est rei similitudo. Una quae est factiva rei, sicut quae est in intellectu pratico. (...) Alia autem est similitudo accepta a re cujus est; et per hunc modum posterius repraesentat primum, et non e converso. »

¹⁴ *Sum. Theol* I, q. 4, a. 3 : « cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. 1) Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. 2) Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. 3) Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. »

¹⁵ Voir D. Perler, « Essentialism and Direct Realism. Some Late Medieval Perspectives »

que la nature même de la chose extérieure - son essence - en vient à exister d'une certaine façon dans le sujet connaissant?" (*art. cité* p. 187).

Tout me semble se jouer ici sur l'analyse de la ressemblance en termes de partage d'une même forme. Panaccio lui aussi parle d'*isomorphisme*, qui peut être compris comme identité de structure. Son objection est que la structure commune à la *species* et à la forme naturelle est une autre structure que cette forme. A quoi l'on peut répondre que la différence des modes d'être pourrait suffire à parler de similitude entre deux instances de la forme : une instance naturelle, la forme naturelle, et une instance intentionnelle, la forme intentionnelle. Par ailleurs, l'espèce comme le verbe sont des formes, et, en tant que telles, des entités incomplètes. Ce ne sont pas des choses, mais des formes de choses. De quelle chose? Je ne vois pas d'autre explication que de dire que ce sont des formes (accidentelles) de l'intellect, qui l'actualisent. Elles seraient alors la forme de l'acte d'intellection. Certes, Thomas distingue l'espèce, le verbe, la chose et l'acte d'intellection¹⁶. Mais la forme peut être dite distincte de l'acte qu'elle constitue, tout comme la forme du chien est distincte du chien, le composé dont elle est un composant. Autrement dit, même s'il n'y a pas identité entre l'espèce et la forme ou la nature de la chose, la distinction n'est pas une distinction entre deux choses, ou deux entités complètes.

Que conclure ?

Je ne suis pas convaincu, pour les mêmes raisons que Perler, et pour d'autres, par l'argument que Panaccio tire des textes sur la similitude. Mais je vais lui accorder l'essentiel, car, même si l'espèce et le verbe sont la forme même de la chose avec un mode d'être dans l'intellect, ils sont, de ce fait, distincts de l'objet connu, qui est cette même forme avec un mode d'être extramental. Tout comme deux chiens sont deux entités distinctes qui partagent la même forme (qui plus est selon le même mode d'être). Et même si les similitudes sont des entités incomplètes, ce sont des entités. Admettons donc que Thomas soit un représentationaliste au sens de **R2**, qui pose des entités représentatives distinctes des objets connus et des actes de connaissance. Cela en fait-il pour autant un réaliste indirect ? La question est de savoir si Thomas n'est pas obligé de tenir les similitudes pour de véritables objets de connaissance et non pour de simples moyens de connaître.

La connaissance des représentations

Il faut procéder par étapes, d'une part en distinguant diverses formes de représentationalisme, d'autre part en distinguant le cas de la *species* et celui du *verbum*.

¹⁶ Cf. *Quaest. de Potentia* q. 8, a. 1

1) La première étape est celle qui consiste à établir que ces entités intermédiaires ne sont pas seulement *produites à l'occasion de la connaissance*, mais qu'elles sont *appréhendées* par l'intellect, et que c'est moyennant cette appréhension que la connaissance des choses peut avoir lieu. La critique traditionnelle des *species* reposait sur ce genre d'argument. Elle faisait en général valoir que les *species* sont de véritables petites choses (les *parvae res* d'Ockham) qui s'interposent entre l'intellect et les choses pour les représenter, comme une statue représente son modèle. Elles feraient donc de toute connaissance une connaissance *recordative* comme celle qui permet de connaître le modèle à partir de la statue. Il serait alors impossible d'avoir une connaissance directe du modèle, ce qui rend cette théorie douteuse, car il faut bien expliquer la connaissance recordative par appel à des connaissances non recordatives : celle de la statue elle-même, et celle du modèle que rappelle éventuellement la statue, connaissance directe qui a dû être présente au moins chez le statuaire.

Je ne peux ici faire état de ces critiques et de bien d'autres (statut ontologique douteux, problème logique de la régression à l'infini, conséquences épistémologiques qui feraient qu'on ne cesserait de penser à ce dont on a formé la *species*, etc.), qu'on trouve de manière exemplaire chez Olivi, Durand de Saint Pourçaint, ou bien sûr, Guillaume d'Ockham. Limitons nous à la thèse de Panaccio selon laquelle ces *species* doivent être appréhendées par l'intellect, ce qui semble assurer le caractère indirecte de la connaissance. Panaccio reconnaît que Thomas affirme à de multiples reprises que la *species* n'est pas l'objet connu, *id quod cognoscitur*, mais ce par quoi l'objet est connu, *id quo cognoscitur* (c'est même un argument pour distinguer la *species* de la forme connue par l'intellect). Il s'ensuit que la *species* ne peut devenir objet de connaissance que par réflexion, donc indirectement, moyennant la connaissance de l'objet. Il y a une connaissance directe de la chose, et une connaissance indirecte de l'espèce, et non l'inverse¹⁷. Cela étant, Thomas dit également, nous l'avons vu, que ce n'est pas la chose, mais sa *species* qui est dans l'intellect, et il pose bien que l'intellect doit *appréhender* la *species*¹⁸. La *species* est donc appréhendée par la puissance de connaître. Cette affirmation paraît contredire la précédente. Mais on peut les rendre compatibles si l'appréhension dont il est ici question n'est pas une *connaissance*. On définit alors un nouveau

¹⁷ « Manifestum est etiam quod species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut *quod* intelligitur, set sicut *quo* intellectus intelligit. » (*In De An.* III, 2)

¹⁸ Il n'y a pas de raison ici d'opposer les espèces sensibles aux espèces intelligibles : elles doivent être appréhendées par la puissance cognitive correspondante. « Sed circa apprehensionem sensus sciendum est quod est quaedam vis apprehensiva quae apprehendit species sensibilem sensibili re praesente, sicut sensus proprius, quaedam vero quae apprehendit eam re absente, sicut imaginatio. » (*Quaest. de ver.* q. 1, a. 11)

sens de représentationalisme qui rendrait compte d'une appréhension par l'intellect d'entité représentatives, sans pour autant que celles-ci soit connues par l'intellect :

R3: R2 + les représentations sont appréhendées pour que les choses soient connues

2) Mais ce n'est pas tout. Thomas semble bien soutenir que la puissance de connaître, sensible ou intelligible, connaît cette entité, puisqu'il dit de la *species* qu'elle le premier *visum* ou le premier *intellectum*, la chose étant le *secundum visum* ou le *secundum intellectum*¹⁹. Le texte des *Sentences* où apparaît cette opposition appartient toutefois à une période où Thomas ne distinguait pas *species* et *verbum*, sauf à faire du second l'acte même d'intelliger. Une fois la distinction établie, il ne dit plus que la *species* est l'*intellectum*. En revanche, il le dit du *verbum*, sur lequel je me concentre désormais. Et il le dit parfois en ajoutant que la chose hors de l'âme ne l'est pas

Ce qui est pensé (*intellectum*) par soi n'est pas la chose dont on a la connaissance par l'intellect, puisque celle-ci est parfois pensée seulement en puissance, et est alors hors de celui qui pense, par exemple, quand l'homme pense les choses matérielles, comme la pierre, l'animal ou autre chose de tel; alors qu'il faut que le pensé (*intellectum*) soit dans celui qui pense et un avec lui (...). Cela donc est pensé premièrement et par soi que l'intellect conçoit en lui-même de la chose pensée, que ce soit sa définition, ou une énonciation, selon les deux opérations de l'intellect que l'on pose, comme il est dit au livre III du traité *De l'âme*. Ce qui est ainsi conçu par l'intellect est appelé verbe intérieur, et c'est ce qui est signifié par l'expression vocale. En effet, l'expression vocale extérieure ne signifie pas l'intellect lui-même, ni sa forme intelligible, ni son acte de penser, mais le concept de l'intellect, par l'intermédiaire duquel il signifie la chose; comme lors que je dis "homme" ou "l'homme est un animal"²⁰.

On pourrait dire que l'intellection du verbe est une connaissance intellectuelle de ce verbe, et que cette connaissance conduit, médiatement, à celle de la chose. Soit la doctrine du réalisme indirect dans toute sa splendeur : le verbe représente la chose, sa connaissance conduit donc à la connaissance de la chose²¹.

Mais cette explication n'est pas convaincante. D'une part l'exclusion de la chose hors de ce qui est intelligé, *intellectum*, dans le texte du *De potentia*, peut faire douter qu'*intelligere y*

¹⁹ Sciendum est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen rei visibilis. Et est visum secundum, quod est ipsa res extra animam. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est intellectum secundum ipsa res, quae per similitudinem illam intelligitur. (*In I Sent* d. 35, q. 1, a. 2)

²⁰ *Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum: intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima. (*De pot.*, q. 9, a. 5).*

²¹ Verbum autem in mente conceptum, est repraesentativum omnis eius quod actu intelligitur. (*Sum. theol.* I, q.34, a.3)

ait le sens de « connaître ». *Intellectum* ne voudrait pas tant dire « connu intellectuellement » que « produit par l'intellect », et ce qui est produit ce n'est pas la chose, mais son intellection, son intention ou son verbe. Le verbe est bien *intellectum*, et moyennant cette intellection du verbe, la chose est connue, ce qui peut encore se dire dans le vocabulaire de l'intellection, mais avec un sens équivoque, car en ce second sens « intelligere » veut bien dire « connaître intellectuellement ». C'est ainsi que je comprends la première phrase

Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur

D'autre part, Thomas dit que la connaissance du verbe, comme celle de l'espèce, est une connaissance réflexe, qui suppose la connaissance de la chose et non l'inverse. Ce ne serait pas le cas si une connaissance du verbe précédait toujours la connaissance de la chose²². En maintenant la distinction des deux sens de « intellectum », il me paraît alors possible de rendre compte d'un texte embarrassant (*Quaest. de ver.*, q. 4, a. 2 ad 3) qui semble bien aller dans le sens du réalisme indirect. Thomas dit que c'est *par le moyen* de la *connaissance du verbe* que l'intellect parvient à la connaissance de la chose, de sorte que le verbe est à la fois *id quod intelligitur*, et *id quo intelligitur*

conceptio intellectus est *media* inter intellectum et rem intellectam, quia *ea mediante* operatio intellectus pertingit ad rem. Et ideo *conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur*; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus;

“ La conception de l'intellect est intermédiaire entre l'intellect et la chose pensée car c'est par son intermédiaire que l'opération de l'intellect atteint la chose. C'est pourquoi la conception de l'intellect n'est pas seulement ce qui est pensé, mais également ce par quoi la chose est pensée, de telle sorte que l'on peut dire qu'est *pensé* aussi bien la chose que la conception de l'intellect.

Panaccio, qui ne cite que le début de la première phrase (p. 191), souligne combien ce texte semble dire que la connaissance de la chose paraît obtenue à partir de celle du verbe, ce qui serait la marque du réalisme indirect. Toutefois, la troisième phrase fait une comparaison avec la signification de l'énoncé

similiter id quod dicitur, potest dici et res quae dicitur per verbum, et verbum ipsum; ut etiam in verbo exteriori patet; quia et ipsum nomen dicitur, et res significata per nomen dicitur ipso nomine.

Et de la même façon on peut dire qu'est *énoncé* aussi bien la chose qui est énoncée par le verbe que le verbe lui-même, comme on le voit clairement pour le verbe extérieur car ce sont à la fois le nom et la chose signifiée par le nom qui sont énoncés ” (*Quaest. de ver.*, q. 4, a. 2 ad 3)

Je comprends que le verbe et la chose sont *intelligés*, mais pas dans le même sens : le premier l'est au sens où il termine l'acte, comme le mot est énoncé au sens où il est cela même qui est

²² Voir *Cont. Gent.* IV, 11: « Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis », et aussi *In III De Anima*, 8: « Manifestum est enim quod scientiae sunt de his que intellectus intelligit. Sunt enim scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae. »

proféré ; la chose est connue au sens où c'est bien de la chose qu'il y a connaissance, comme on peut dire que le concept est énoncé parce que le mot proféré le signifie, et la différence se marque par le fait que le verbe est *ce par quoi* la chose est connue.

Je propose alors de distinguer deux sens de « connaître » : dans un premier sens, que je qualifierai, faute de mieux, d'ontologique, le verbe est intelligé, *intellectum*, voire connu, *cognitum*, du seul fait qu'il est produit. Connaître, en ce premier sens, c'est produire un verbe (ou une espèce). Dans le second sens, que je qualifierai de *sémantique*, la chose est connue dès lors que le verbe l'est et que des propositions peuvent être formées à son sujet. C'est ce dont *notitia habetur per intellectum*. Cette deuxième connaissance est exprimée par la préposition *de* (« à propos de », « about ») qui permet par exemple de dire de la science naturelle qu'elle est *scientia de rebus*, tandis que la logique est *de intentionibus*. En ce sens, la connaissance est directement *à propos* des choses, sans avoir à être d'abord *à propos* de ces intermédiaires. Au contraire, la connaissance n'est *à propos* du verbe, comme de l'espèce, que de manière réflexive. On peut donc dire que le verbe est intelligé, et même intelligé en premier, au sens où il termine l'acte d'intellection dans sa réalisation *psycho-ontologique*, et qu'il fait ainsi connaître la chose, connaissance *sémantique* qui est le véritable résultat *épistémologique*. En intelligant - c'est à dire en *formant* - le verbe, l'intellect intellige, - c'est-à-dire *connaît* - la chose ; de même qu'en tournant la poignée, j'ouvre la porte.

On peut alors définir une quatrième forme de représentationnalisme, selon laquelle la représentation mentale devrait bien être connue, en un certain sens (le premier, exprimé ici par *intellectum*) pour que la chose le soit, au sens véritable.

R4: R3 + les représentations sont connues pour que les choses le soient

En fait, si *apprehendere* a le sens de connaître, et si la distinction des deux sens de *apprehendere* est la même que celle des deux sens de *intelligere*, cette quatrième forme, R4, revient à la troisième, R3. On voit alors pourquoi, tout en acceptant un représentationnalisme en un sens fort, on peut refuser pour Thomas le label du réalisme indirect

R5 ou réalisme indirect : R4 + les choses sont connues par inférence à partir de la connaissance des représentations

Il ne s'appliquerait à sa théorie de la connaissance que s'il faisait de la connaissance de la chose une forme d'inférence à partir de celle du verbe (ou de l'espèce), inférence consciente ou non. Or, il me semble que ce n'est pas le cas, car un tel processus d'inférence ne peut avoir lieu qu'entre deux connaissances au second sens, *sémantique*, des connaissances *à propos* de leurs objets. Mais cette relation de connaissance *sémantique* paraît toujours lier directement l'intellect aux choses. Il n'y a pas *inférence* d'une connaissance à une autre, connaissance

directe d'une première chose (le verbe) puis connaissance indirecte d'une seconde (la chose même), mais connaissance de la chose moyennant la formation d'un verbe. Tandis qu'Olivi ou Ockham critiquent les intermédiaires écrans pour résorber dans l'acte d'intellection, qualité de l'esprit, toute la valeur sémantique, toute la représentation, Thomas propose une *analyse* de l'intellection. L'espèce et le verbe, et leur appréhension, *composent* la relation de connaissance.

3) Mais c'est alors que l'on pourrait rétorquer : d'accord, Thomas ne défend pas une conception inférentielle de la connaissance, mais ce n'est pas ce que nous entendions par réalisme indirect (et effectivement, Panaccio ne dit jamais cela). Il suffit justement, pour que le réalisme soit *indirect*, du caractère *composé*, donc non immédiat, de la relation de connaissance. Une théorie comme celle d'Olivi et plus encore celle d'Ockham posent la relation de connaissance comme une relation simple, primitive, non dérivée et non composée, mais qui est établie dès qu'un objet de connaissance et une puissance de connaître sont mis en rapport : l'acte de connaissance est aussitôt produit, et il est un acte *de connaissance* de l'objet sans que cette relation puisse être décomposée. Tout au plus peut-elle être identifiée à la relation de signification naturelle, tout aussi primitive. Tel est le réalisme direct. Dès que la relation se décompose en d'autres relations ou d'autres éléments dont elle est dérivée, on peut parler de relation indirecte, donc d'un réalisme (connaissance des choses) indirect.

Cette objection revient à dire que si une relation R entre deux termes x et y n'a lieu que si une ou d'autres relations, R', R'' relie par exemple x à z et z à y, alors R n'est pas une relation directe entre x et y. Dans le cas présent, x est un acte de connaissance, y est l'objet connu, z est le verbe, R est le relation de connaissance, R' celle de production, et R'' celle de similitude. La connaissance, chez Thomas, s'analyse comme le produit composé d'une production (d'un intermédiaire) et d'une ressemblance (entre l'intermédiaire et la chose). A cela, je n'ai rien à répondre, car c'est exactement ce que j'ai voulu dire : Thomas propose une décomposition ontologique de la relation de connaissance, fondée notamment sur la capacité de l'intellect à produire une similitude par identité formelle avec ses objets. Une telle décomposition est sensée éclairer la nature ontologique de la connaissance et sa nature sémantique, son *aboutness*. Dans une théorie de la connaissance comme *signification* par l'acte de connaissance, l'*aboutness* n'est pas expliquée, elle est posée comme la caractéristique des actes de connaissance. J'ai émis des doutes sur l'intelligibilité de ce caractère primitif de l'*aboutness* surtout quand elle est pensée sur le modèle de la signification

linguistique²³. Mais ici seul nous retient la question du caractère indirect du réalisme de Thomas d'Aquin. Ma conclusion est que la relation de connaissance est indirecte dans le sens où elle est composée d'autres relations, mais il ne s'ensuit pas que la connaissance des choses soit une connaissance indirecte, dans le sens où elle serait obtenue à partir d'une autre connaissance, et d'une relation entre le terme de cette première connaissance et les choses. Autrement dit, je distingue

- (1) La relation R qui relie x à y est une relation indirecte ssi il y a un z et deux relations distinctes de R, R' et R'', tels que R(x,y) est le produit des deux relations R'(x,z) et R''(z,y)

qui me semble caractériser l'analyse de la connaissance par Thomas d'Aquin, et

- (2) La relation R qui relie x à y est une relation indirecte ssi il y a un z et une relation R' (éventuellement identique à R) tels que R(x,y) est le produit des deux relations R(x,z) et R'(y,z)

qui peut être acceptée comme définition, mais qui ne s'applique pas alors à la relation de connaissance telle que l'analyse Thomas d'Aquin.

Conclusion

En conclusion, j'ai émis un doute sur le caractère représentationaliste en un sens fort (R2) de la doctrine de Thomas d'Aquin, parce qu'il me semble qu'une telle doctrine suppose que des *entités distinctes* des choses connues doivent être posées entre l'intellect ou ses actes et les choses. Or, je ne suis pas convaincu que l'espèce et le verbe soient *distinctes* des choses, parce que la similitude se fonde sur l'identité formelle, et je ne suis pas non plus convaincu que ce soient des *entités distinctes* parce que ces formes sont des êtres incomplets, qui informent l'intellect dans l'acte de connaissance. Mais en concédant néanmoins qu'il y ait lieu de parler de représentationalisme en un sens fort, voire en admettant que les entités intermédiaires soient appréhendées, et même connues dans un certain sens, j'ai refusé d'en conclure au réalisme indirect (R5), parce que la connaissance des choses n'est pas obtenue à partir de la connaissance de ces intermédiaires. On pourrait en admettre un millier, que l'on ne deviendrait pas pour autant un réaliste indirect. Pour ce faire, il faudrait poser, comme Russell, que l'intellect connaît ces intermédiaires, dans le même sens où il connaît les choses, et qu'il infère à partir d'eux l'existence et la nature des choses réelles au-delà du voile. Cela, Thomas ne le fait jamais: les (entités) intermédiaires sont une *décomposition* de la relation de

²³ Dans la première partie de mon *Nominalisme : la théorie de la sinification d'Occam*, Vrin, Paris, 1994.

connaissance, non une *démultiplication* de cette relation, la science et la connaissance sont toujours, directement, *de rebus*.