

## QUESTION 75: L'ESSENCE DE L'ÂME

*Sur le premier point, deux sujets de recherche: l'âme en elle-même (Q. 75), et dans son union avec le corps (Q. 76). Sur le premier sujet, sept questions: 1. L'âme est-elle une réalité corporelle? - 2. Est-elle une réalité subsistante? - 3. Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes? - 4. L'âme est-elle l'homme même, ou bien plutôt l'homme est-il un être composé d'âme et de corps? - 5. L'âme est-elle composée de matière et de forme? - 6. Est-elle incorruptible? - 7. Est-elle de même nature que l'ange?*

### ARTICLE 1: L'âme est-elle une réalité corporelle?

#### Objections:

1. L'âme est pour le corps principe de mouvement. Si elle en donne, c'est qu'elle en a reçu. C'est vrai de toute réalité: on ne donne pas ce qu'on n'a pas, ce qui n'est pas chaud ne chauffe pas. Dans le cas d'un être qui donnerait du mouvement sans en avoir reçu, il y aurait mouvement éternel et uniforme, d'après la démonstration d'Aristote. Mais rien de tel n'apparaît dans le mouvement qui vient de l'âme. Donc l'âme donne du mouvement parce qu'elle en a reçu; et puisque toute réalité de ce genre est un corps, l'âme est par conséquent une réalité corporelle.

2. Toute connaissance se fait par la médiation d'une certaine similitude de l'objet. Or, il ne peut y avoir ressemblance entre un corps et une réalité incorporelle. L'âme ne pourrait donc pas connaître les corps, si elle n'avait pas la même nature.

3. La cause motrice doit avoir contact avec ce qu'elle meut.. Or il n'y a de contact qu'entre les corps. Donc, si l'âme met le corps en mouvement, elle est une, réalité corporelle.

#### Cependant:

d'après S. Augustin, on dit que l'âme est simple si on la compare au corps, parce qu'elle ne se répand pas par sa masse dans l'espace.

#### Conclusion:

Pour rechercher quelle est la nature de l'âme, il faut commencer par admettre que l'âme est le premier principe de la vie dans les vivants qui nous entourent, car nous appelons " animés " les vivants, et " objets inanimés", les êtres qui n'ont pas la vie. Or, la vie se manifeste surtout par la connaissance et par le mouvement. Les anciens philosophes, incapables de dépasser l'imagination, attribuaient à ces actions un principe corporel: il n'y avait pour eux d'autres réalités que les corps; en dehors, il n'y avait rien. Aussi affirmaient-ils que l'âme est une réalité corporelle.

On pourrait montrer de bien des manières la fausseté de cette opinion, mais on se servira d'un seul argument, à la fois le plus universel et le plus sûr.

Tout principe d'opération vitale n'est pas une âme, ou alors l'oeil, principe de la vision serait une âme, et ainsi des autres organes. Mais c'est le premier principe vital qui est une âme. Un corps peut bien être en quelque façon principe vital, - le coeur par exemple -, mais non pas le premier principe. Si un corps est principe vital, ce n'est pas en tant que corps, - autrement tout corps le serait -, mais parce qu'il est tel corps. Or il possède une telle actualité en raison d'un principe qui est appelé son acte. Puisque l'âme est le premier principe de la vie, elle n'est donc pas une réalité corporelle, mais l'acte d'un corps. De même, la chaleur, principe de l'action par laquelle un corps en chauffe un autre, n'est pas un corps, mais l'acte d'un corps.

#### Solutions:

1. Tout être en mouvement reçoit son mouvement, c'est vrai; mais, puisqu'on ne peut remonter à l'infini, il est nécessaire qu'il y ait une cause de mouvement qui n'en reçoive pas. Être mis en mouvement, c'est passer de la puissance à l'acte: la cause motrice donne au mobile ce qu'elle

a, en tant qu'elle l'actualise. Mais Aristote distingue une cause motrice tout à fait immobile, et qui ne reçoit de mouvement ni par nature ni indirectement; une telle cause peut produire un mouvement perpétuel et uniforme. Puis une autre cause qui n'est pas mise en mouvement par elle-même, - *per se* - mais seulement indirectement, - *per accidens* -, celle-là ne produit pas de mouvement perpétuel et uniforme; c'est le cas de l'âme. Enfin une autre cause à laquelle il appartient par nature d'être mue, comme le corps. Les anciens "physiciens", qui ne croyaient qu'à l'existence des corps, affirmèrent que toute cause motrice reçoit son mouvement, que cela est nécessaire dans le cas de l'âme, et donc quelle est une réalité corporelle.

2. Il n'est pas requis que la ressemblance de la réalité connue soit actuelle dans l'être qui connaît. Mais si un être est d'abord en puissance, puis en acte de connaître, il suffit qu'il soit en puissance à la ressemblance de la chose connue, sans qu'il la possède en acte; ainsi la couleur n'est pas en acte dans la pupille de l'oeil. Par suite, il n'est pas besoin que la ressemblance des réalités corporelles soit actuelle dans l'âme, mais que l'âme soit en puissance à la recevoir. - Les anciens "physiciens", qui ne distinguaient pas la puissance et l'acte, supposaient à l'âme une nature corporelle, composée des éléments de tous les corps pour être capable de les connaître tous.

3. On distingue contact par la quantité, et contact par l'action. Dans le premier cas, un corps ne peut être touché que par un corps; dans le second, il peut l'être par une réalité immatérielle qui le meut.

## ARTICLE 2: L'âme est-elle une réalité subsistante?

### Objections:

1. Il faudrait pour cela qu'elle puisse être désignée comme "quelque chose". Or cette désignation convient seulement au composé d'âme et de corps.

2. À une réalité subsistante on peut attribuer une activité. Or, on ne peut le faire pour l'âme. Car, d'après Aristote, si l'on disait que l'âme sent ou comprend, on pourrait aussi bien dire qu'elle tisse ou qu'elle bâtit.

3. De plus, cela impliquerait qu'elle a une certaine activité indépendamment du corps, alors que cela n'est pas vrai, même de l'acte intellectuel pour lequel il faut toujours des images, phénomènes d'origine corporelle.

### Cependant:

selon S. Augustin " lorsque l'on a compris que l'esprit est par nature une substance, mais non corporelle, on comprend l'erreur de ceux qui la tiennent pour corporelle: ils y ajoutent des éléments sans lesquels ils sont incapables de concevoir aucune nature à savoir les images des corps ". La nature de l'esprit humain est donc incorporelle d'abord, mais de plus elle est substance, c'est-à-dire réalité subsistante.

### Conclusion:

Le principe de l'acte intellectuel que nous appelons âme humaine doit être un principe incorporel et subsistant. Par l'intelligence en effet l'homme peut connaître toutes les natures corporelles. Mais pour connaître des objets, il ne faut rien posséder en soi de leur nature; car ce qu'on posséderait ainsi par essence empêcherait de connaître les autres réalités. Ainsi, la langue du malade chargée d'une humeur amère, bilieuse, ne goûte rien de doux, mais trouve tout amer. Donc, si le principe intellectuel possédait en lui une nature corporelle quelconque, il ne pourrait connaître tous les corps: tout corps est en effet d'une nature déterminée. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps.

Et il est tout autant impossible qu'il connaisse par le moyen d'un organe corporel. Car la nature de cet organe déterminé empêcherait de connaître tous les corps, ce que ferait une

couleur dans la pupille de l'oeil. De même un liquide prend la coloration du verre où il est versé.

Le principe intellectuel, - en d'autres termes l'esprit, l'intelligence, - possède donc par lui-même une activité à laquelle le corps n'a point de part. Or rien ne peut agir par soi qui n'existe pas par soi. Car seul agit l'être en acte; en conséquence un être n'opère que de la manière dont il existe. Ainsi ne dit-on pas que ce qui chauffe, c'est la chaleur, mais ce qui est chaud. Il reste que l'âme humaine, c'est-à-dire l'intelligence, l'esprit, est une réalité incorporelle et subsistante.

#### **Solutions:**

1. On peut comprendre " quelque chose " soit de toute réalité subsistante, soit d'une réalité subsistante complète, d'espèce déterminée. Le premier sens exclut tout ce qui est accident, ou forme matérielle, le second exclut encore cette imperfection d'être une partie d'un tout. Ainsi la main est " quelque chose " au premier sens, mais non au second. De la même manière l'âme, qui est une partie de la nature humaine, n'est " quelque chose", réalité subsistante, qu'au premier sens. C'est pourquoi il faut concéder que le composé d'âme et de corps peut être désigné comme " quelque chose ".

2. Le texte cité ne rapporte pas la pensée d'Aristote, mais l'opinion de ceux pour qui comprendre, c'est être mis en mouvement: on peut le voir par le contexte. - Autre réponse: il convient à ce qui existe par soi d'agir par soi. Mais on peut dire d'une chose qu'elle subsiste par soi lorsqu'elle n'est ni accident, ni forme matérielle, alors même qu'elle ne serait qu'une partie d'un être. Mais à proprement parler, il n'y a de subsistant par soi que la chose qui n'est ni accident, ni forme matérielle, ni partie. En ce sens, on ne peut pas dire que l'oeil ou la main subsistent par soi, et par conséquent qu'ils aient une activité propre. C'est au tout que sont attribuées les opérations des parties, considérées comme moyen d'action. On dira en effet que l'homme voit avec l'oeil, et palpe avec la main; mais, en un autre sens, que l'objet chaud réchauffe par sa chaleur. Car, à parler en rigueur, la chaleur ne chauffe en aucune manière. On dira donc que l'âme pense, comme on dit que l'oeil voit, mais il serait plus exact de dire: l'homme pense par son âme.

3. Le corps n'est pas requis pour l'acte intellectuel à la manière d'un organe, mais en raison de l'objet qu'il lui donne: l'image, qui est à l'intelligence ce que la couleur est à la vue<sup>5</sup>. Le fait d'avoir besoin du corps n'empêche pas l'intelligence d'être subsistante; autrement l'animal ne le serait pas, lui qui a besoin d'objets extérieurs pour la sensation.

### **ARTICLE 3: Les âmes des bêtes sont-elles subsistantes?**

#### **Objections:**

1. Il semble bien. En effet, l'homme, dont l'âme est une réalité subsistante, appartient au même genre que les animaux.

2. Il y a le même rapport entre les sens et le donné sensible qu'entre l'intelligence et le donné intelligible. Or, l'intelligence se passe du corps pour appréhender les réalités intelligibles. Il arrivera donc la même chose pour les sens. L'âme des bêtes qui possède des sens sera donc subsistante, pour le même motif que l'âme humaine douée d'intelligence.

3. L'âme des bêtes meut leur corps. Or un corps ne meut pas: il est mû. Donc l'âme des bêtes possède une certaine activité indépendamment du corps.

#### **Cependant:**

on lit dans le livre des *Dogmes de l'Église*: "Nous croyons que seul l'homme possède une âme subsistante, mais ce n'est pas vrai des animaux. "

#### **Conclusion:**

Les anciens philosophes ne faisaient aucune différence entre le sens et l'intelligence. Comme on l'a déjà dit, ils rapportaient l'une et l'autre faculté à un principe corporel. Platon admit qu'ils se distinguaient, mais il rapportait l'une et l'autre à un principe incorporel, affirmant que comprendre et sentir convenaient en propre à l'âme. En conséquence, l'âme des bêtes devait être subsistante. Mais Aristote affirma que l'intellection, seule parmi les activités de l'âme, s'accomplit sans organe corporel. Quant à la sensation et aux autres activités de l'âme sensitive, il est clair qu'elles impliquent une modification corporelle; ainsi, dans la vision, la pupille est modifiée par la représentation colorée; il en est de même pour les autres puissances. L'âme sensitive n'a donc pas d'opération qui lui convienne en propre, mais toute son activité procède du composé. L'âme des bêtes, n'ayant pas d'activité propre, ne peut être subsistante car tout être existe de la manière dont il agit.

#### **Solutions:**

1. Bien que l'homme soit du même genre que les animaux, il en diffère cependant par l'espèce. C'est la différence de forme qui entraîne la différence spécifique. Mais il n'est pas nécessaire que toute différence de forme rende le genre différent.
2. L'analogie entre le sens et l'intelligence se fonde sur ce qu'ils sont tous deux en puissance à leurs objets. Mais ils sont dissemblables, du fait que le sens subit l'action du donné sensible avec une modification corporelle. Aussi des objets d'une trop grande intensité peuvent-ils être dommageables pour le sens. Cela n'arrive pas dans l'intelligence qui, après avoir saisi les objets de pensée les plus relevés, est plus apte à en saisir de moindres. Cependant, si le corps se fatigue tandis qu'on pense, c'est un effet indirect, en tant que l'intelligence a besoin de l'opération des facultés sensibles qui lui fournissent des images.
3. Il y a dans l'âme deux facultés qui ont rapport au mouvement: l'une commande le mouvement, c'est l'appétit. Dans l'âme sensitive, elle ne peut agir sans le corps: la colère, la joie et toutes les passions impliquent une modification corporelle. L'autre faculté motrice exécute le mouvement. par elle, les membres sont mis en mesure de suivre l'impulsion de l'appétit. Son opération ne consiste pas à mouvoir, mais à être mue. D'où l'on peut conclure qu'il n'y a pas dans l'âme sensitive de mouvement qui s'exécute sans le corps.

#### **ARTICLE 4: L'âme est-elle l'homme même?**

#### **Objections:**

1. Il est écrit (2 Co 4, 16): "Bien que notre homme extérieur se corrompe, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. " Ce qui est au-dedans, c'est l'âme. L'âme est donc l'homme intérieur.
2. L'âme humaine est une substance, non pas universelle, mais individuelle. C'est donc une hypostase, une personne, et de plus, une personne humaine. L'âme est donc l'homme, puisque la personne humaine, c'est l'homme.

#### **Cependant:**

S. Augustin loue Varron d'avoir reconnu que " l'homme ce n'est ni seulement le corps, ni seulement l'âme, mais à la fois l'âme et le corps ".

#### **Conclusion:**

On peut comprendre de deux façons que l'âme soit l'homme. D'abord en ce sens que l'homme en général serait l'âme, alors que cet homme particulier ne serait pas l'âme, mais un composé d'âme et de corps, ainsi Socrate. Et si je m'exprime ainsi, c'est que certains philosophes ont admis que la forme seule appartenait à l'espèce, la matière étant une partie de l'individu et non de l'espèce. Mais cela ne peut être vrai, puisque tout ce que désigne la définition appartient à l'espèce. Et la définition des êtres physiques ne désigne pas uniquement la forme\*, mais la matière\*. Aussi, dans ces êtres, la matière est-elle une partie de l'espèce, non pas la matière

qui a une quantité déterminée, et qui est le principe de l'individuation\*, mais la matière commune. Par exemple, il est de l'essence de cet homme particulier qu'il soit constitué par cette âme, cette chair et ces os, tandis qu'il est de l'essence de l'homme en général d'avoir une âme, de la chair et des os. Car tout ce qui est commun par essence à tous les individus contenus dans une espèce appartient forcément à la substance de l'espèce.

On peut encore comprendre la thèse d'une autre façon: "cette âme " serait identique à " cet homme ". On pourrait le dire, si l'activité de l'âme sensitive lui était propre indépendamment du corps. Toutes les activités qu'on attribue à l'homme conviendraient alors uniquement à l'âme. Chaque réalité est cela même qui agit. Ainsi un homme, c'est cela même qui produit les actes de l'homme. - Mais on a montré précédemment In que la sensation n'est pas une opération de l'âme seule. Sentir est une opération de l'homme tout entier, bien qu'elle ne soit pas propre à l'homme. En conséquence, l'homme n'est pas seulement l'âme, mais un être composé d'âme et de Corps. Platon, pour qui la sensation était une opération propre à l'âme, pouvait dire que l'homme est " une âme qui se sert d'un corps " .

#### **Solutions:**

1. Aristote a écrit qu'une chose est surtout ce qui est en elle le principal. Lorsque le chef de la cité fait quelque chose, on l'attribue à la cité elle-même. Ainsi parfois désigne-t-on par le terme d'homme ce qu'il y a en lui de plus important, tantôt la partie intellectuelle, - ce qui est conforme à la vérité, - et c'est " l'homme intérieur "; tantôt la partie sensible, y compris le corps, - selon l'opinion des philosophes qui s'arrêtaient au niveau du sensible, - et c'est " l'homme extérieur " .

2. Toute substance individuelle n'est pas une hypostase, une personne, mais seulement celle qui possède l'essence spécifique au complet. Ni la main, ni le pied ne peut être appelé hypostase ou personne. De même l'âme, qui n'est qu'une partie de l'espèce humaine.

#### **ARTICLE 5: L'âme est-elle composée de matière et de forme?**

#### **Objections:**

1. La puissance s'oppose à l'acte. Tous les êtres en acte participent de l'acte premier, Dieu, par qui toutes choses ont la bonté, l'être, la vie, comme l'enseigne Denys. Donc tout ce qui est en puissance participe de la première puissance, qui est la matière première. Or, l'âme humaine est en puissance sous un certain rapport: cela se voit à l'état potentiel où se trouve parfois l'intelligence. L'âme humaine participe donc de la matière première, qui la constitue pour une part.

2. Il y a matière partout où se rencontrent les propriétés de la matière. Or, il y a dans l'âme des propriétés matérielles telles que d'être sujet et de changer. L'âme est le sujet de la science et de la vertu; elle passe de l'ignorance à la science, du vice à la vertu. Il y a donc de la matière dans l'âme.

3. Ce qui n'a pas de matière, n'a pas de cause de son être, dit Aristote. Mais l'âme a une cause, puisqu'elle est créée par Dieu. Elle possède donc une matière.

4. Ce qui n'a pas de matière, étant seulement forme, est acte pur et infini. Mais cela appartient à Dieu seul. L'âme a donc une matière.

#### **Cependant:**

S. Augustin établit que l'âme n'a été faite d'aucune matière, ni corporelle, ni spirituelle.

#### **Conclusion:**

L'âme n'a pas de matière. On peut d'abord le prouver d'après le concept d'âme en général, selon lequel l'âme est la forme d'un corps. Mais alors elle est forme\*, ou par sa réalité tout entière ou par une partie d'elle-même. Dans la première hypothèse, l'âme ne peut avoir de matière, si l'on entend par là de l'être qui n'est qu'en puissance; car la forme, en tant que telle,

est un acte, et ce qui est seulement en puissance ne peut être partie d'un acte, puisque la puissance ne peut coïncider avec l'acte, étant son opposé. Mais si l'âme n'est forme que par une partie d'elle-même, cette partie nous la nommerons âme, et la matière dont elle est immédiatement l'acte nous la nommerons le " premier animé ".

On peut prouver aussi que l'âme n'a pas de matière en se fondant sur le concept d'âme humaine, considérée comme intellectuelle. Il est évident que tout être est reçu dans un autre selon le mode de celui qui le reçoit. Ainsi, toute réalité est connue selon que sa forme existe dans l'être connaissant. L'âme intellectuelle connaît la réalité dans son essence, sous un mode absolu, par exemple la pierre en tant que pierre. La forme de la pierre se trouve donc dans l'âme intellectuelle, sous un mode absolu, selon sa seule raison formelle. L'âme intellectuelle est donc une forme absolue (c'est-à-dire dégagée de matière), et non un composé de matière et de forme. Si au contraire elle était un composé, la forme des réalités serait reçue en elle en tant qu'elles sont individuelles; et de la sorte, l'âme ne connaîtrait que le singulier, à la manière des facultés sensibles, qui reçoivent la forme des réalités dans un organe corporel. La matière, en effet, est le principe d'individuation des formes. Il reste donc que l'âme intellectuelle, et d'ailleurs toute autre substance dotée d'intelligence, et connaissant la forme des réalités sous un mode absolu, n'est pas composée de forme et de matière

### **Solutions:**

**1.** L'Acte premier est le principe universel de tous les actes, parce qu'il est et contient virtuellement en lui toute réalité, selon Denys. S'il est participé par les autres êtres, ce n'est pas qu'il en fasse partie, mais c'est en tant que les êtres procèdent de lui par une sorte de diffusion de sa plénitude. Quant à la puissance, elle doit être proportionnée à l'acte, puisqu'elle le reçoit. Les actes reçus, qui procèdent du premier acte infini et en sont une participation, sont divers. Il ne peut donc y avoir une puissance unique qui reçoive tous les actes, comme il y a un acte unique qui donne l'être à tous les actes participés; ou alors la puissance réceptrice serait égale à la puissance active du premier acte. Mais la puissance réceptrice qui se trouve dans l'âme intellectuelle est d'un autre ordre que celle de la matière première. Il y paraît bien à la diversité des formes reçues en l'une ou en l'autre, car la matière première reçoit les formes individuelles et l'intelligence, les formes universelles. L'existence d'une puissance de ce genre dans l'âme intellectuelle ne prouve donc pas que l'âme soit composée de matière et de forme.

**2.** Il convient à la matière d'être sujet et de changer, parce qu'elle est en puissance. L'intelligence et la matière première n'étant pas en puissance de la même façon, diffèrent par leur manière d'être sujet et de changer. L'intelligence est sujet de la science, et passe de l'ignorance à la science, pour autant qu'elle est en puissance aux formes intelligibles.

**3.** Ce qui cause l'existence de la matière, c'est la forme. C'est aussi l'agent. Par le fait que l'agent fait passer la matière à l'acte, à l'acte de la forme, il est cause de son existence. Mais une forme qui subsiste par soi, ne possède pas l'existence par la vertu de quelque principe formel distinct d'elle; elle n'a pas non plus de cause qui la fasse passer de la puissance à l'acte. À la suite du texte cité dans l'objection, le Philosophe, conclut que, dans les êtres composés de matière et de forme, " il n'y a pas d'autre cause que celle qui fait passer de la puissance à l'acte; mais les êtres immatériels sont immédiatement un être véritable ".

**4.** L'être participé est avec ce qui participe de lui dans le rapport de l'acte à la puissance. Toute forme créée, même si elle subsiste par soi, doit participer à l'être. C'est vrai, selon Denys de la vie même, ou de toute autre modalité semblable. Or l'être participé est limité par la capacité du sujet récepteur. En conséquence, Dieu seul, qui est son être même, est acte pur et illimité. Mais, dans les substances intelligentes, il y a composition d'acte et de puissance; non pas composition de matière et de forme, mais de forme et d'être participé. C'est pourquoi certains philosophes disent qu'elles sont composées de " ce par quoi elles sont " et de " ce qu'elles sont ": l'être est en effet " ce par quoi " une réalité existe.

## ARTICLE 6: L'âme humaine est-elle incorruptible?

### **Objections:**

1. Les êtres qui ont même origine et même développement doivent avoir une fin semblable. Hommes et bêtes ont même origine, puisqu'ils viennent de la terre. Et le développement de leur vie est identique: car, selon l'Ecclésiaste (3, 19), " tous les vivants ont le même souffle, et l'homme n'a rien de plus que l'animal. " Par suite, ajoute-t-il, " la mort est la même pour l'un comme pour l'autre, et leur sort est égal. " Puisque l'âme des bêtes est corruptible, l'âme humaine l'est donc aussi.
2. Ce qui vient du néant doit retourner au néant, car la fin doit être proportionnée au commencement. Or, il est dit au livre de la Sagesse (2, 2 Vg): "Nous sommes nés de rien", ce qui est vrai du corps, mais de l'âme aussi. Par conséquent " après cette vie, ce sera comme si nous n'avions pas existé", même sous le rapport de l'âme.
3. Aucune réalité n'existe qui n'ait d'activité propre. Pour l'âme, cette activité, qui est de comprendre à l'aide des images, ne peut exister sans le corps. L'âme ne peut connaître intellectuellement sans images, et les images ne peuvent être données s'il n'y a pas de corps, dit Aristote. L'âme ne peut donc subsister, une fois le corps détruit.

### **Cependant:**

les âmes humaines, dit Denys, tiennent de la bonté divine une nature " intellectuelle et une vie subsistante et impérissable ".

### **Conclusion:**

L'âme humaine, dont nous affirmons qu'elle est le principe de la pensée, doit être incorruptible. Une chose en effet, peut se corrompre soit par elle-même, soit par la corruption d'autre chose qu'elle-même. Or, une réalité subsistante ne peut être engendrée ou corrompue de la seconde manière, c'est-à-dire parce qu'un autre être est engendré ou se corrompt. Génération et corruption conviennent en effet à une chose de la manière dont lui convient l'être, lequel est acquis par l'une et perdu par l'autre. La chose à qui l'être convient par soi ne peut être engendrée ou corrompue qu'en raison de sa propre nature; mais ce qui ne subsiste pas, comme les accidents et les formes matérielles, naît et disparaît en même temps que le composé auquel il appartient. - On a vu que l'âme des bêtes n'est pas subsistante par nature, mais seulement l'âme humaine. Aussi l'âme des bêtes est-elle détruite avec les corps.

Quant à l'âme humaine, elle ne pourrait se corrompre autrement qu'en se corrompant par elle-même. Or c'est tout à fait impossible, non seulement pour elle, mais pour toute réalité subsistante qui est forme pure. En effet, ce qui convient de soi à une chose en est inséparable. Or l'être convient de soi à la forme, qui est un acte. La matière ne reçoit l'être actuel que parce qu'elle reçoit la forme. Si elle se corrompt, c'est que la forme se sépare d'elle. Mais il est impossible que la forme soit séparée d'elle-même. Une forme subsistante ne peut donc cesser d'exister.

Même si l'âme était composée de matière et de forme, selon l'opinion de certains, il faudrait encore affirmer qu'elle est incorruptible. Il n'y a de corruption en effet que dans les êtres où il y a passage d'un contraire à un autre. Générations et corruptions sont les passages de certains états à leurs contraires. Les corps célestes dont la matière n'est pas soumise à la contrariété sont incorruptibles. Mais dans l'âme intellectuelle, il ne peut y avoir contrariété. Quand elle reçoit, c'est selon la nature de son être. Or ce qui est ainsi reçu ne présente pas de contrariété. Car même les idées des opposés ne sont pas opposées en elle, et il n'y a qu'une même science des contraires. L'âme humaine ne peut donc être corruptible.

On peut trouver une preuve de cette incorruptibilité dans cette vérité générale: tout être désire naturellement exister, sous le mode qui lui convient. Chez les êtres dotés de connaissance, le désir est proportionné au mode de connaître. Le sens ne connaît l'être que dans une étendue et

une durée concrètes, mais l'intelligence le connaît absolument, et par référence à n'importe quel temps. Aussi, tout être doté d'intelligence désire-t-il naturellement exister toujours. Mais un désir naturel ne peut être vain. Toute substance intelligente est donc incorruptible.

#### **Solutions:**

1. Salomon met cette idée au compte des insensés, comme on peut le voir au livre de la Sagesse (2, 1-21). Que l'homme et les animaux aient même origine, c'est vrai quant au corps; tous les animaux viennent en effet de la terre. Mais ce n'est plus vrai de l'âme; l'âme des bêtes est produite par une énergie corporelle, mais l'âme humaine par Dieu. La Genèse (1, 24) dira, à propos des bêtes: "Que la terre produise l'âme du vivant", mais à propos de l'homme (2, 7): Dieu " a soufflé sur son visage un souffle de vie. " D'où cette parole de l'Ecclésiaste (12, 7): "Que la poussière retourne à la terre d'où elle est tirée et que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. " De même, le développement vital est identique, sous le rapport du corps. A cela se réfère le texte de l'Ecclésiaste (3, 19): "Tous les vivants ont même souffle "; et celui de la Sagesse (2, 2): "C'est une fumée et un souffle dans nos narines... " Mais le développement n'est pas le même dans le cas de l'âme: l'homme a l'intelligence, les bêtes n'en ont pas. Il est donc faux de dire: "L'homme n'a rien de plus que l'animal. " Aussi, la fin de l'un et celle de l'autre est-elle la même pour le corps, non pour l'âme.
2. Créer procède, non d'une puissance passive, mais de la seule puissance active du Créateur qui peut faire quelque chose de rien. Ainsi, pouvoir retourner au néant n'implique pas que la créature ait une aptitude à ne plus exister, mais signifie que le Créateur a la puissance de ne plus lui donner l'être. Or être corruptible, c'est avoir cette aptitude à ne plus exister.
3. Penser avec des images est l'opération propre de l'âme qui est unie au corps. Lorsqu'elle en sera séparée, elle aura une manière différente de connaître, analogue à celle des autres substances séparées, comme on le verra plus clairement par la suite.

#### **ARTICLE 7: L'âme est-elle de même nature que l'ange?**

##### **Objections:**

1. Tout être est orienté à sa fin par la nature de son espèce, qui lui donne une inclination vers cette fin. L'âme et l'ange ont une même fin, la béatitude éternelle. Ils sont donc de la même espèce.
2. La dernière différence spécifique est la plus parfaite dans l'être, car c'est elle qui achève l'essence de l'espèce. Mais rien n'est plus parfait dans l'ange et dans l'âme que l'être intellectuel. Ils ont ainsi même différence spécifique, ils sont donc de même espèce.
3. L'âme ne paraît différer de l'ange que par son union au corps. Celui-ci n'est pas une partie de l'essence de l'âme; il n'appartient donc pas à son espèce. Par conséquent l'âme et l'ange sont de même espèce.

##### **Cependant:**

les êtres dont les activités propres sont différentes appartiennent à différentes espèces. C'est le cas pour l'âme et pour l'ange. D'après Denys: "Les esprits angéliques possèdent une intelligence simple et heureuse, parce qu'ils n'empruntent pas au monde visible leur connaissance de la divinité. " Il affirme ensuite le contraire au sujet de l'âme humaine. L'âme et l'ange n'appartiennent donc pas à la même espèce.

##### **Conclusion:**

Origène admettait l'identité d'espèce pour les âmes humaines et pour les anges; car il ne reconnaissait qu'une différence accidentelle dans leur degré de perfection, causée, comme on l'a dit précédemment, par leur libre choix.

Mais cela est impossible, parce que les substances incorporelles ne peuvent se distinguer numériquement les unes des autres sans une différence d'espèce et sans une inégalité



naturelle. N'étant pas composées de matière et de forme, mais étant formes subsistantes, elles devront se distinguer par l'espèce. Il est inconcevable qu'une forme séparée ne soit pas unique en chaque espèce. S'il y avait une blancheur séparée de tout sujet, elle serait nécessairement unique; ainsi telle blancheur ne se distingue de telle autre que parce qu'elle se trouve en tel ou tel sujet. La diversité dans l'espèce est toujours accompagnée d'une inégalité naturelle.

Ainsi, parmi les espèces de couleurs, l'une est plus parfaite que l'autre, et il en est de même ailleurs. La raison en est que les différences qui divisent le genre sont des contraires; or les contraires ont entre eux le rapport du parfait à l'imparfait, car " le principe de l'opposition par contrariété, c'est la privation et la possession", selon Aristote.

La conséquence serait la même si les substances incorporelles étaient composées de matière et de forme. Pour distinguer telle matière de telle autre, ou bien il faudra que la forme soit principe de distinction pour la matière; c'est-à-dire que les matières seront diverses par leur relation à diverses formes, et alors il y aura encore une diversité d'espèce et une inégalité naturelle. Ou bien il faudra que la matière soit le principe de distinction des formes, et dans ce cas une matière ne se distinguera d'une autre que d'après les divisions de la quantité; mais on n'en trouve pas dans les substances incorporelles telles que l'ange et l'âme. Il est donc impossible que l'ange et l'âme soient de même espèce. On montrera plus loin comment les âmes humaines sont plusieurs en une seule espèce.

#### **Solutions:**

1. Cet argument considère la fin prochaine et naturelle d'un être, alors que la béatitude éternelle des esprits est une fin dernière et surnaturelle.

2. L'ultime différence spécifique est la plus parfaite dans l'être, parce qu'elle est la plus déterminée, à la manière dont l'acte est plus parfait que la puissance. Mais " intellectuel " n'est pas ce qu'il y a de plus parfait en ce sens; car c'est un indéterminé et un universel par rapport à de nombreux degrés d'intellectualité, de même que " sensible", par rapport aux nombreux degrés de l'être sensible. En conséquence, puisque les êtres sensibles n'appartiennent pas tous à une même espèce, pas davantage tous les êtres intellectuels.

3. Le corps ne fait pas partie de l'essence de l'âme, mais l'âme est, par son essence, apte à être unie au corps. Aussi n'est-ce pas l'âme, à proprement parler, qui appartient à l'espèce, mais le composé. Et le fait même que l'âme, en quelque façon, ait besoin du corps pour agir montre qu'elle est une nature intellectuelle d'un degré inférieur à celui de l'ange, lequel n'est jamais uni à un corps.

## **QUESTION 76: L'UNION DE L'ÂME AU CORPS**

*1. Le principe pensant s'unit-il au corps comme une forme? - 2. Y a-t-il autant de principes intelligents qu'il y a de corps, ou n'y a-t-il qu'une seule intelligence pour tous les hommes? - 3. Dans un corps qui a pour forme un principe intelligent, y a-t-il une autre âme? - 4. Y a-t-il en lui une autre forme substantielle? - 5. De quelle nature doit être un corps informé par un principe intelligent? - 6. L'âme est-elle unie à un tel corps par l'intermédiaire de dispositions accidentelles? - 7. Ou au moyen d'un autre corps? - 8. L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps?*

### **ARTICLE 1: Le principe pensant s'unit-il au corps comme une forme?**

#### **Objections:**

1. Pour Aristote, " l'intellect est séparé " et n'est l'acte d'aucun corps. Il ne peut donc s'unir à lui comme une forme.

2. Toute forme est déterminée par la nature de sa matière; sans quoi, il n'y aurait pas besoin d'une proportion entre la matière et la forme. Mais si l'intellect s'unissait au corps comme une forme, comme tout corps a une nature déterminée, il faudrait que l'intellect aussi ait une nature déterminée. Il ne pourrait plus alors connaître toutes choses, ce qu'on a établi précédemment. Ce qui serait contre la nature même d'intellect. L'intellect n'est donc pas uni au corps comme une forme.

3. Toute puissance réceptrice qui est l'acte d'un corps reçoit la forme sous un mode matériel et individuel; car la forme est reçue selon le mode d'existence de ce qui la reçoit. Or, la forme de la réalité intellectuellement connue n'est pas reçue dans l'intelligence de la manière que l'on vient de dire, mais, au contraire, sous un mode immatériel et universel. Autrement, l'intelligence ne connaîtrait pas l'immatériel et l'universel, mais seulement le singulier, comme fait le sens. L'intellect n'est donc pas uni au corps comme une forme.

4. La puissance d'agir et l'action appartiennent à une même réalité; c'est le même être en effet qui peut agir et qui agit. Nous savons déjà que l'activité intellectuelle n'appartient à aucun corps. La puissance intellectuelle ne sera donc pas la puissance d'un corps. Et puisque nulle puissance ne peut être plus éloignée de la matière ou plus simple que l'essence dont elle procède, l'essence même d'où sort la faculté intellectuelle ne peut être unie au corps comme une forme.

5. Ce qui possède l'être par soi-même ne doit pas s'unir au corps comme une forme. Car la forme est " ce par quoi " une réalité existe, et ainsi, à parler en rigueur, l'être de la forme n'est pas celui de la forme en elle-même, mais du composé dont elle est la forme. Or, le principe pensant possède l'être par lui-même, et il est subsistant, comme on l'a dit. Il ne s'unit donc pas au corps comme une forme.

6. Ce qui appartient par soi-même à une réalité s'y trouve toujours. Or, il appartient à la forme d'être unie par elle-même à la matière. Ce n'est pas accidentellement, mais par essence qu'elle est l'acte d'une matière, ou alors l'union de la matière et de la forme ne donnerait pas un tout essentiel, mais un tout accidentel. La forme ne peut donc exister sans sa matière propre. Or le principe pensant, qui est incorruptible comme on l'a montré, continue d'exister sans être uni à un corps, lorsque le corps est détruit. Il ne lui est donc pas uni comme une forme.

#### **Cependant:**

pour Aristote, la différence spécifique d'une réalité doit se prendre de sa forme. Or, chez l'homme, cette différence, c'est le " rationnel", à cause même du principe intelligent qui est en lui. Ce principe est donc la forme de l'homme.

#### **Conclusion:**

Il est nécessaire d'affirmer que l'âme intellectuelle, principe de l'activité intellectuelle, est " forme " comme humain. Le principe immédiat de l'opération d'un être, c'est la forme de cet être auquel une activité est attribuée; ainsi, le principe immédiat de la guérison du corps, c'est la santé; celui du savoir dans l'âme, c'est la science. La santé est donc forme pour le corps, et la science forme pour l'âme. Car un être agit en tant qu'il est en acte, et ce par quoi il agit, c'est cela même par quoi il est en acte. Or le principe immédiat de la vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se révèle par des activités qui varient selon le degré d'être des vivants, le principe immédiat de chacune des activités vitales en eux, c'est l'âme. L'âme est le principe qui nous fait nous développer physiquement, sentir, nous mouvoir dans l'espace, et pareillement penser. Ce principe de notre pensée, qu'on l'appelle intelligence ou âme intellectuelle, est donc la forme du corps. Telle est la démonstration d'Aristote.

Mais si l'on voulait soutenir que l'âme intellectuelle n'est pas forme du corps, il faudrait montrer comment l'acte de penser peut appartenir à tel homme en particulier. Chacun sait en effet par expérience que c'est lui-même qui pense. - Or, l'action est attribuée à un être de trois manières selon Aristote: "Ou bien cet être agit selon tout ce qu'il est, ainsi le médecin guérit; ou selon une partie de lui-même, ainsi l'homme voit par ses yeux; ou par accident, ainsi dit-on

que le blanc construit, parce qu'il arrive que l'architecte soit blanc. " Donc, lorsque nous disons que Socrate ou Platon font acte d'intelligence, on ne leur attribue pas cela par accident mais en tant qu'ils sont hommes, c'est-à-dire en vertu de leur essence. Il faut donc admettre que Socrate pense selon tout ce qu'il est, d'après la conception platonicienne pour laquelle l'homme, c'est l'âme intellectuelle. Ou bien admettre que l'intelligence n'est qu'une partie de la réalité de Socrate. La première opinion est insoutenable, car nous avons montré, que c'est le même homme qui a conscience, à la fois, de sentir et de penser. Or, sentir ne peut se faire sans le corps qui doit donc être une partie de l'homme. Par conséquent, l'intelligence par laquelle Socrate pense est une partie de son être, si bien que l'intelligence est en quelque façon unie à son corps.

Le Commentateur soutient que cette union se réalise au moyen de l'" espèce intelligible ". Celle-ci se trouverait à la fois dans l'intellect possible, et dans les images qui dépendent d'organes corporels. Ainsi donc, la continuité entre l'intellect possible et le corps de tel ou tel homme serait assurée par l'espèce intelligible. Mais une continuité, une union de cette sorte ne peut faire que l'action de l'intellect soit vraiment une action de Socrate. Une comparaison empruntée à l'ordre de la sensation, (point de départ des recherches d'Aristote sur l'intelligence), va éclairer le problème. Les images sont à l'intelligence dans le même rapport que les couleurs à la vue. Les " espèces " qui proviennent des images sont donc dans l'intellect possible comme les " espèces " sensibles des couleurs sont dans la faculté de voir. Mais du fait que les couleurs dont les similitudes sont dans la vue, se trouvent sur un mur, il ne s'ensuit pas qu'on attribue au mur l'action de voir; on dira plutôt qu'il est vu. De même, par le fait que les espèces qui proviennent des images sont dans l'intellect possible, il ne s'ensuit pas que Socrate qui possède ces images pense lui-même, mais que lui ou ses images sont compris par l'intellect.

Selon d'autres philosophes, l'intellect est uni au corps comme un principe moteur, en sorte que l'intellect et le corps forment un seul être, ce qui permet d'attribuer l'action de l'intellect à ce tout. Mais cette théorie est sans aucune valeur, et cela pour plusieurs motifs: 1. L'intellect ne peut donner de mouvement au corps que par le moyen de l'affectivité. Or le mouvement affectif présuppose un acte intellectuel. Ce n'est donc pas en raison d'une impulsion de l'intellect que Socrate pense; au contraire, c'est parce que Socrate pense qu'il reçoit une impulsion de l'intellect. - 2. Socrate est un être individuel, dont l'essence, composée de matière et de forme, est une; si l'intellect n'est pas sa forme, il n'appartiendra pas à son essence. L'intellect sera donc avec Socrate dans le rapport d'un principe moteur avec ce qui est mis en mouvement. Mais penser est une activité immanente, ayant son terme dans le sujet, et non pas transitive, ayant son terme dans un autre, comme l'action de chauffer. On ne peut donc attribuer l'acte d'intelligence à Socrate parce qu'il recevrait une impulsion de l'intellect. - 3. L'action d'une cause motrice n'appartient au mobile que comme à un instrument, telle l'action du menuisier sur la scie. S'il convient à Socrate de penser en raison de l'activité de sa cause motrice, il ne sera donc qu'un instrument. Conclusion contraire à la pensée d'Aristote, pour qui penser ne se réalise pas au moyen d'un instrument corporel. - 4. L'action de la partie est attribuée au tout, comme celle de l'oeil l'est à l'homme; elle n'est cependant jamais attribuée à une autre partie du même être, si ce n'est peut-être par accident. on ne dira pas que la main voit, parce que l'oeil voit. Donc, si l'unité de l'intellect et de Socrate se réalise seulement comme on vient de le dire, l'action de l'intellect ne pourra être attribuée à Socrate. D'autre part, si Socrate est un tout composé de l'intellect et des autres éléments qui constituent Socrate, et si cependant l'intellect ne lui est uni que comme une cause motrice, il en résulte que Socrate n'est pas absolument un, et donc qu'il n'est pas absolument un être; car toute réalité possède l'être de la même manière quelle possède l'unité.

Il ne reste donc que la solution d'Aristote cet homme pense parce que le principe pensant est sa forme. C'est donc l'acte intellectuel qui permet de prouver que le principe de la pensée est la forme du corps.

On peut encore le montrer d'après l'essence de l'espèce humaine. La nature d'une réalité est révélée par son opération. L'opération propre à l'homme est de penser; car c'est par là qu'il est supérieur à tous les animaux. Et Aristote a établi dans cette activité, comme étant proprement humaine, le parfait bonheur. L'espèce de l'homme doit donc être déterminée d'après le principe de cette activité. Et comme l'espèce est déterminée d'après la forme propre à un être, il s'ensuit que le principe de l'activité intellectuelle est pour l'homme cette forme propre.

Il faut ici considérer que plus la forme est d'un degré élevé, plus elle a d'emprise sur la matière corporelle, moins elle y est " enfoncée", et plus elle la dépasse par son activité ou sa puissance. Ainsi la forme d'un corps composé possède une activité qui n'a pas pour cause les qualités élémentaires. Et plus on s'élève dans l'échelle des êtres, plus on trouve que la vertu de la forme dépasse la matière élémentaire: l'âme végétale la dépasse plus que ne le fait la forme du métal, l'âme sensitive plus que ne le fait l'âme végétative. Or, l'âme humaine est la forme la plus élevée en perfection. Sa puissance dépasse si fort la matière corporelle qu'elle possède une activité et une faculté où cette matière n'entre en aucune façon. Cette faculté, c'est l'intelligence.

Il faut bien voir enfin que si l'on donnait l'âme comme un composé de matière et de forme, elle ne pourrait absolument pas être forme du corps. La forme est acte, la matière est seulement puissance; un composé de matière et de forme ne peut donc pas être, selon tout ce qu'il est, la forme d'un autre sujet. Si ce composé n'est forme que selon une partie de son être, cette partie sera appelée " âme", et le sujet de la forme sera appelé " premier animé", comme on l'a dit plus haut.

#### **Solutions:**

**1.** La forme la plus parfaite à laquelle s'arrête la recherche du philosophe de la Nature, c'est-à-dire l'âme humaine, " est bien une forme séparée, mais unie à la matière " d'après Aristote; et il le prouve par le fait que " l'homme est engendré de la matière par l'homme et par le soleil ". Elle est en effet séparée en tant que principe d'intellection; car la faculté intellectuelle n'est pas la vertu d'un organe corporel à la manière dont la faculté de voir est l'acte de l'oeil. Penser, en effet, est un acte, qui ne peut s'exercer comme " voir", par un organe corporel. Néanmoins l'âme qui possède cette puissance intellectuelle est unie à la matière, en tant qu'elle est la forme du corps, et le terme de la génération humaine. D'où cette affirmation du traité *De l'Âme* que l'intelligence est une forme séparée, parce qu'elle n'est pas la " vertu " d'un organe corporel.

**2 et 3.** En conséquence, pour que l'homme puisse tout comprendre par son intelligence, et qu'il saisisse l'immatériel et l'universel, il suffit que cette faculté intellectuelle ne soit pas l'acte du corps.

**4.** L'âme humaine, en raison de sa perfection, n'est pas une forme enfoncée dans la matière, totalement absorbée par elle. Rien n'empêche donc qu'une de ses puissances ne soit pas l'acte d'un corps. Cependant l'âme, considérée selon son essence, est la forme du corps.

**5.** L'âme communique à la matière corporelle l'être par lequel elle est une réalité subsistante ainsi l'âme intellectuelle ne forme avec cette matière qu'un seul être, en sorte que cet être qui est celui du composé tout entier est également l'être de l'âme. Cela n'arrive pas pour les formes qui ne sont pas subsistantes. En conséquence, l'âme humaine conserve son être, le corps étant détruit, ce qui n'est pas le cas des autres formes.

**6.** Il convient par essence à l'âme d'être unie à un corps, comme au corps léger de se tenir en haut. Le corps léger demeure léger lorsqu'il est séparé de son lieu naturel, mais il garde une tendance, une inclination à y retourner. De même l'âme humaine conserve son être lorsqu'elle est séparée du corps, tout en ayant une aptitude, une inclination naturelle à s'unir à la matière.

## ARTICLE 2: Y a-t-il autant de principes d'intellection qu'il y a de corps?

### **Objections:**

1. Il semble au contraire qu'il n'y ait qu'une seule intelligence pour tous les hommes. Il n'y a pas plus d'une substance immatérielle par espèce. L'âme humaine est une substance immatérielle, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme. Il ne peut donc y en avoir plusieurs dans une même espèce, et tous les hommes appartiennent à une seule. Il ne peut donc y avoir pour eux tous qu'une seule intelligence.

2. A supprimer la cause, on supprime l'effet. Si le nombre des âmes dépendait du nombre des corps, il ne resterait pas, ceux-ci détruits, une multitude d'âmes, mais un seul être. Ce qui est hérétique, parce que cela supprimerait les récompenses et les châtements.

3. Si mon intelligence est distincte de la vôtre, ce sont donc deux intelligences individuelles. Les individus sont en effet des êtres qui se distinguent numériquement à l'intérieur d'une même espèce. Or ce qui est reçu dans un sujet, l'est selon le mode de l'être qui reçoit. Les espèces intelligibles des choses seront donc reçues en nos deux intelligences sous un mode individuel. Mais c'est contre la nature de l'intelligence, qui connaît l'universel.

4. Ce qui est intellectuellement perçu se trouve dans une intelligence en acte. Si mon intelligence se distingue de la vôtre, il faut donc que l'objet de pensée soit différent en chacune de nos intelligences. Il sera de la sorte compté comme une chose individuelle, et intelligible seulement en puissance. Il faudra encore abstraire de l'un et de l'autre un concept universel, car lorsqu'on a affaire à une pluralité quelconque, on peut abstraire un aspect intelligible commun. Mais c'est contre la nature de l'intelligence, qui, en cette hypothèse, ne se distinguerait plus de l'imagination. Il faut donc admettre qu'il n'y a qu'une intelligence pour tous les hommes.

5. Lorsque l'élève reçoit la science de son maître, on ne peut pas dire que la science du maître soit la cause génératrice de la science de l'élève, ou alors la science serait une forme active, à la manière de la chaleur, ce qui est évidemment faux. La science qui est transmise à l'élève semble donc une même science numériquement que celle du maître. Ce qui exige une seule intelligence pour tous deux. Le maître et l'élève ont donc une même intelligence, et, en conséquence, tous les hommes.

6. S. Augustin écrit: "Si j'affirmais seulement qu'il y a plusieurs âmes humaines, je me moquerais de moi-même. " Mais l'unité de l'âme apparaît surtout clairement dans l'intelligence. Il n'y a donc qu'une seule intelligence pour tous les hommes.

### **Cependant:**

il y a le même rapport, selon Aristote, entre les causes universelles et leur effet universel, et entre les causes particulières et leur effet particulier. Or il est impossible qu'une âme, unique dans son espèce, appartienne à des êtres vivants d'espèces différentes. Il est donc impossible qu'une âme intellectuelle, unique numériquement, appartienne à divers êtres particuliers.

### **Conclusion:**

Que l'intelligence soit unique pour tous les hommes, c'est absolument impossible. Et cela est évident, d'abord dans la position platonicienne, où l'on admet que l'homme, c'est l'intelligence. Si Socrate et Platon ne sont qu'un seul intellect, ils forment un seul homme, et ne se distinguent l'un de l'autre que par les éléments surajoutés à leur essence. Il n'y aurait pas plus de différence entre Socrate et Platon qu'entre l'homme vêtu d'une tunique, et le même homme vêtu d'une pèlerine, ce qui est parfaitement absurde.

C'est encore évident avec la position aristotélicienne, où l'intelligence est une partie, une faculté de l'âme qui est la forme du corps. Il est impossible qu'il n'y ait qu'une forme pour

plusieurs réalités numériquement distinctes; tout autant qu'il est impossible qu'elles aient un seul être. Car le principe de l'être, c'est la forme.

Même conclusion, quel que soit le mode d'union qu'on imagine entre l'intelligence et tel ou tel individu. Supposons une cause principale unique et deux causes instrumentales. Il n'y aura qu'un seul être actif, absolument parlant, mais il y aura deux actions; par exemple, si un homme touche plusieurs objets avec les deux mains, il n'y aura qu'un seul être qui touche, mais deux atouchements. Inversement, s'il n'y a qu'un seul instrument et plusieurs causes principales, on aura plusieurs êtres actifs, mais une seule action. Par exemple, si plusieurs hommes tirent un bateau avec un seul câble, il y aura plusieurs êtres qui tirent, et une seule action de tirer. Si enfin la cause principale et l'instrument sont uniques, il y aura un seul être actif et une seule action. Ainsi lorsque le forgeron frappe avec son marteau, un seul frappe, et d'un seul coup. - Quel que soit le mode d'union de l'intelligence à tel ou tel homme, il est évident que celle-ci a une supériorité sur les autres facultés, car les puissances sensibles lui obéissent et sont à son service. Supposons qu'il y ait pour deux hommes plusieurs intelligences et un seul sens, par exemple que deux hommes n'aient qu'un seul oeil, il y aurait plusieurs voyants et une seule vision. Mais, au contraire, s'il n'y a qu'une intelligence, on pourra multiplier autant qu'on voudra le nombre des instruments à son service, Socrate et Platon ne formeront qu'un seul être intelligent.

Ajoutez que l'acte même de penser, qui est l'action de l'intelligence, ne s'accomplit pas à l'aide d'un autre instrument que l'intelligence elle-même. D'où une nouvelle conséquence: il n'y aura qu'un seul être qui agit et une seule action. C'est-à-dire que tous les hommes ne formeraient qu'un seul être intelligent, et il n'y aurait qu'un seul acte intellectuel, je veux dire: envers un même objet de pensée.

Mon acte intellectuel pourrait se distinguer du vôtre en raison de la distinction de nos images, car l'image de la pierre en moi n'est pas la même que son image en vous. Mais il faudrait pour cela que l'image, pour autant qu'elle est propre à chacun de nous, fût la forme de l'intellect possible. Car le même être, agissant selon diverses formes, produit des actions diverses; de manière analogue, des formes diverses dans la réalité produisent dans un même oeil plusieurs sensations visuelles. Or, la forme de l'intellect possible, ce n'est pas l'image, mais l'espèce intelligible abstraite des images. Une seule intelligence n'abstrait de diverses images de même espèce qu'une seule espèce intelligible. Aussi peut-il se trouver plusieurs images de la pierre dans une même conscience humaine, et cependant on n'en abstraira qu'une seule espèce intelligible de la pierre. Par elle, l'intelligence d'un seul homme comprend en un seul acte la nature de la pierre, malgré la multiplicité des images. Donc, en admettant qu'il n'y ait qu'une seule intelligence pour tous les hommes, la diversité des images en plusieurs individus ne pourrait causer la diversité des actes intellectuels en chacun d'eux, comme l'imagine le Commentateur, au livre III du traité *De l'âme*. - Il est donc absolument impossible et inacceptable de n'admettre qu'une seule intelligence pour tous les hommes.

### **Solutions:**

- 1.** L'âme intellectuelle, tout comme l'ange, ne vient pas de la matière; elle est néanmoins la forme d'une certaine matière, ce qui ne convient pas à l'ange. Ce sont donc les divisions de la matière qui fondent la multiplicité des âmes dans une même espèce; mais il est absolument impossible qu'il y ait, dans une même espèce, plusieurs anges.
- 2.** L'unité d'une chose est fonction de son mode d'être; il faut donc juger d'après son être de son aptitude à être multipliée. Or, l'âme intellectuelle, considérée dans son être, est unie au corps en tant que forme; et néanmoins elle continue d'exister, une fois le corps détruit. De même, la multiplicité des âmes est relative à celle des corps, et néanmoins lorsque les corps sont détruits, les âmes restent une multitude d'êtres.
- 3.** Que l'être intelligent ou son espèce intelligible soient individués, cela n'exclut pas la connaissance de l'universel; ou alors, les intelligences pures, qui sont des réalités subsistantes

et donc individuelles ne pourraient pas connaître l'universel. Cet empêchement ne peut venir que de la matérialité du sujet connaissant ou de l'espèce qui est son moyen de connaître. L'action, en effet, correspond au mode de la forme de l'être agissant: l'action de chauffer, à la chaleur; et la connaissance, à l'espèce par laquelle on connaît. - Or, une essence universelle se trouve divisée en une multiplicité d'êtres par les principes d'individuation qui viennent de la matière. Donc, si la forme, qui est le moyen de connaître, est matérielle, non abstraite des conditions de la matière, elle représentera l'essence du genre ou de l'espèce, mais seulement en tant que cette essence est diversifiée par les principes d'individuation; et par suite l'essence ne sera pas connue dans son universalité. Mais si l'espèce est abstraite des conditions de la matière individuelle, ce sera une ressemblance de l'essence, abstraction faite de ce qui fonde la multiplicité. C'est de cette façon qu'on connaît l'universel. Il importe peu ici de savoir s'il y a ou non plusieurs intelligences; car, même s'il n'y en avait qu'une, il faudrait que cette intelligence et son espèce intelligible fussent quelque chose d'individuel.

4. Qu'il y ait une ou plusieurs intelligences, l'objet de la pensée est un. Cet objet n'est pas lui-même dans l'intelligence mais seulement sa ressemblance. " Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la représentation de la pierre. " Et cependant l'objet de la pensée, c'est la pierre et non pas la " représentation " de la pierre, à moins que l'intelligence ne fasse réflexion sur elle-même. Autrement il n'y aurait pas de sciences des réalités, mais seulement de nos représentations. Or, il arrive que divers sujets connaissants s'assimilent à une même réalité au moyen de formes diverses. Et, par le fait que la connaissance se fait par assimilation du sujet connaissant à la réalité connue, le même objet peut être connu par plusieurs individus. Ainsi, dans la sensation, plusieurs voient la même couleur à travers des " espèces " diverses. De même, plusieurs intelligences peuvent comprendre une même réalité. La différence entre sens et intelligence, dans la doctrine d'Aristote, consiste en ce que la réalité est perçue par le sens selon le mode qu'elle possède en dehors de l'âme, c'est-à-dire dans son existence concrète; mais que l'essence de la réalité, qui est saisie par l'intelligence, est sans aucun doute en dehors de l'âme, mais n'existe pas sous le mode selon lequel elle est saisie. En effet, l'essence universelle est connue abstraction faite des principes d'individuation. Or elle n'existe pas, de cette manière, en dehors de l'esprit. - Dans la théorie de Platon, la réalité intelligible est telle en dehors de l'esprit qu'au-dedans, car il admettait que les essences des choses avaient une existence à part de la matière.

5. La science de l'élève n'est pas la même que celle du maître. On expliquera plus loin comment l'une est cause de l'autre.

6. S. Augustin veut dire que la pluralité des âmes n'empêche pas qu'elles appartiennent à une même espèce.

### **ARTICLE 3: Y a-t-il dans l'homme d'autres âmes que l'âme intellectuelle?**

#### **Objections:**

1. Il semble qu'il y ait dans l'homme d'autres âmes que l'âme intellectuelle, à savoir l'âme sensitive et l'âme végétative. Car une même substance ne peut être à la fois corruptible et incorruptible; or l'âme intellectuelle ne peut se corrompre, tandis que les autres âmes le peuvent, comme on l'a dit plus haut. Il ne peut donc y avoir dans l'homme une seule essence pour ces trois âmes.

2. Même si l'âme sensitive est incorruptible, on peut objecter ceci: selon Aristote, " ce qui est corruptible n'est pas du même genre que ce qui est incorruptible ". Or l'âme sensitive du cheval, du lion et des autres animaux est périssable. Si elle ne l'est pas dans l'homme, elle n'appartiendra pas au même genre en lui que dans la bête. L'animal se définissant par son âme

sensitive, l'animalité ne formera pas un genre commun à l'homme et aux bêtes. Ce qui est inadmissible.

3. Selon Aristote, l'embryon est animal avant d'être homme. Ce serait impossible si l'âme sensitive avait une même essence avec l'âme intellectuelle. Car il est animal par l'âme sensitive, et homme par l'âme intellectuelle. Il n'y a donc pas dans l'homme une même essence pour les deux âmes.

4. Selon Aristote encore, le genre se détermine d'après la matière, et la différence spécifique d'après la forme. "Raisnable", qui est dans l'homme cette différence, est relatif à l'âme intellectuelle. Quant au genre "animal", il lui convient parce qu'il possède un corps doué d'une âme sensitive. L'âme intellectuelle est avec ce dernier dans le rapport de forme à matière; elle n'est donc pas identique par essence à l'âme sensitive, mais elle la suppose comme sujet matériel.

#### **Cependant:**

on lit dans le livre des *Dogmes de l'église*: "Nous ne disons pas, comme Jacques et d'autres auteurs syriens, qu'il y a deux âmes en un seul homme, l'une animale qui vivifie le corps et se trouve mêlée au sang, l'autre spirituelle qui est au service de la raison; mais nous disons qu'il y a dans l'homme une seule et même âme., qui vivifie le corps par sa présence, et se règle elle-même par la raison. "

#### **Conclusion:**

Platon admettait l'existence de plusieurs âmes en un seul corps. Il les distinguait d'après les organes, et leur attribuait les diverses fonctions vitales: faculté nutritive dans le foie, affective dans le coeur, connaissante dans le cerveau.

Aristote rejette cette opinion en ce qui concerne les parties de l'âme qui usent d'organes corporels pour leur opération. La preuve en est que les animaux qui peuvent vivre après avoir été coupés en morceaux, présentent dans chacun des tronçons les diverses opérations de l'âme, tels le sens et l'affectivité. Ce serait impossible si les différents principes d'opérations, qui seraient d'essence diverse, étaient distribués en diverses régions du corps.

Quant à l'âme intellectuelle, Aristote ne détermine pas d'une façon certaine, semble-t-il, si elle est distincte des autres parties de l'âme par sa seule nature, ou aussi par sa localisation.

La théorie de Platon peut être soutenue si l'on admet que l'âme est unie au corps, non comme une forme, mais comme une cause motrice, ainsi qu'il l'admet lui-même. Il n'y a pas de contradiction à ce qu'un seul mobile soit mis en mouvement par plusieurs moteurs, surtout si la motion s'exerce sur différentes parties du mobile. Mais si nous admettons que l'âme est unie au corps comme une forme, il est absolument impossible qu'il y ait dans un même corps plusieurs âmes d'essence différente.

La première raison en est que l'animal ne serait pas parfaitement un s'il avait plusieurs âmes. Cette parfaite unité procède de la forme qui donne à une réalité son existence. C'est le même principe qui donne à une chose l'être et l'unité. Mais ce qui est désigné par plusieurs formes n'est pas parfaitement un, par exemple un homme blanc. Si donc l'homme était vivant en raison d'une première forme qui serait l'âme végétative; s'il était animal par une seconde forme, l'âme sensitive; et enfin s'il était homme par une troisième, l'âme rationnelle, il s'ensuivrait que l'homme ne possède pas une parfaite unité. Aristote présente une argumentation analogue, contre Platon: s'il y avait une idée de l'animal, et une autre idée du bipède, on n'aurait pas un animal bipède d'une unité rigoureuse. Pour le même motif, au livre I du traité *De l'Âme* s'opposant aux philosophes qui admettent plusieurs âmes pour le corps, il demande quel est le principe qui les enveloppera toutes, c'est-à-dire qui en fera un seul être. On ne peut répondre que c'est l'unité du corps, car c'est l'âme qui contient le corps et lui donne son unité, bien plutôt que le contraire.

Une seconde raison qui rend cette position intenable est prise du mode d'attribution. Il peut y avoir une attribution accidentelle entre des prédicats empruntés à diverses formes, pourvu



qu'elles ne soient pas ordonnées par essence l'une à l'autre, par exemple: le blanc est doux. Mais si elles ont cet ordre entre elles, il y aura attribution par essence per se du second mode, où le sujet entre dans la définition du prédicat. Ainsi l'étendue est antérieure à la couleur; donc, lorsqu'on dira qu'un corps étendu est coloré, ce sera le second mode d'attribution per se. Supposons que l'on attribue à un être le prédicat " animal " en raison d'une certaine forme, et en raison d'une autre forme le prédicat " homme "; on trouve alors l'alternative suivante: ou bien ces deux formes ne sont pas ordonnées l'une à l'autre par essence, et l'on n'a qu'une attribution accidentelle; ou bien l'une des deux âmes est antérieure à l'autre, et l'on a une attribution per se du second mode. Or, les deux hypothèses sont évidemment fausses: "animal " est attribué à l'homme en vertu de son essence et non d'une manière accidentelle; d'autre part " homme " n'entre pas dans la définition de l'animal, mais c'est le contraire. C'est donc par une seule et même forme qu'un être est animal et qu'il est homme. Autrement, l'homme ne posséderait pas vraiment tout ce qui constitue l'animal, - raison pour laquelle il y a attribution nécessaire d'" animal " à " homme ".

Troisième preuve: lorsqu'une activité de l'âme est très intense, elle empêche les autres de s'exercer. Cela n'arriverait pas, si le principe de ces activités n'était pas essentiellement un.

L'âme, sensitive, intellectuelle et végétative, ne forme donc dans l'homme qu'une seule et même âme. On comprendra aisément comment cela peut se faire en considérant les différentes espèces ou formes des êtres de la nature.

Elles se distinguent les unes des autres par des degrés de perfection croissante; les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux. Et il y a encore des degrés à l'intérieur de chacun de ces genres. Voilà pourquoi Aristote, au livre VIII des *Métaphysiques*, compare les espèces dans les êtres aux nombres qui changent d'espèce selon qu'on ajoute ou retranche une unité; au livre II du traité *De l'âme*, il compare les différentes âmes aux figures géométriques dont l'une contient l'autre comme le pentagone contient le carré et possède un plus grand nombre de côtés. L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes. Une surface à cinq côtés n'a pas deux figures, celle d'un pentagone et celle d'un carré; car la figure à quatre côtés serait inutile puisqu'elle est contenue virtuellement dans celle qui en a cinq. Semblablement, Socrate n'est pas homme par une âme, et animal par une autre, mais par une seule et même âme.

### **Solutions:**

1. Si l'âme sensitive est incorruptible, ce n'est pas en tant que sensitive. C'est en tant qu'intellectuelle que l'incorruptibilité lui est due. Quand l'âme n'est que sensitive, elle peut être détruite, mais lorsqu'en plus elle est intellectuelle, elle est incorruptible. Le principe sensitif ne donne pas l'incorruptibilité, mais ne peut pas non plus la faire perdre à ce qui est en outre principe d'intellection.

2. Ce ne sont pas les formes qui sont classées dans les genres et les espèces, mais les êtres composés. L'homme est corruptible, comme les autres animaux. On distingue le corruptible de l'incorruptible en raison de la différence des formes; cela ne fait pas que l'homme diffère en genre des autres animaux.

3. L'embryon n'a d'abord qu'une âme sensitive. Celle-ci disparaît, et une âme plus parfaite lui succède, qui est à la fois sensitive et intellectuelle. On le dira avec plus de détails par la suite.

4. Il ne faut pas concevoir que les êtres de la nature sont distincts de la même manière que les abstractions logiques qui tiennent à notre façon de comprendre. Car la raison peut comprendre une seule et même réalité à l'aide de divers concepts. On a dit que l'âme intellectuelle contenait virtuellement toute la réalité de l'âme sensitive, et quelque chose de plus. La raison peut donc considérer à part ce qui appartient à l'âme sensitive comme un élément matériel et imparfait. Elle constate que cet élément est commun à l'homme et aux animaux, et elle en forme le concept du genre. Quant au degré de perfection par lequel l'âme intellectuelle est

supérieure à l'âme sensitive, elle le considère comme l'élément formel qui achève l'être humain, et elle en forme la différence spécifique de l'homme.

#### **ARTICLE 4: Y a-t-il dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme intellectuelle?**

##### **Objections:**

1. Le Philosophe décrit l'âme comme " l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance ". Il y a donc entre l'âme et le corps le rapport de forme à matière. Mais le corps lui-même possède une forme substantielle qui lui donne d'être un corps. Donc, antérieurement à l'âme, il y a dans le corps une forme substantielle.
2. L'homme, comme tout animal, se meut lui-même. " Toute réalité de ce genre se divise en deux éléments, l'un moteur, et l'autre mobile", dit Aristote. L'élément moteur dans l'homme, c'est l'âme. Il faut donc que l'autre élément soit de telle nature qu'il puisse être mis en mouvement. Or la matière première ne peut l'être, parce qu'elle est pure puissance, selon Aristote. Bien plus, tout ce qui est mis en mouvement est un corps. Il doit donc y avoir dans l'homme et dans tout animal un forme substantielle spéciale qui constitue le corps.
3. La hiérarchie des formes s'établit par rapport à la matière première. Un ordre se détermine toujours en fonction d'un certain point de départ. S'il n'y avait pas dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme intellectuelle, mais que celle-ci fût en relation immédiate avec la matière première, elle appartiendrait à la classe des formes les plus imparfaites, car c'est là leur caractéristique.
4. Le corps humain est une combinaison d'éléments. Cette combinaison ne se réalise pas seulement selon leur matière: on n'aurait alors qu'une corruption. Les formes élémentaires doivent donc demeurer dans le corps composé. Mais ce sont des formes substantielles. Il y a donc dans le corps humain d'autres formes en plus de l'âme intellectuelle.

##### **Cependant:**

pour chaque réalité, il n'y a qu'un être substantiel. Or, c'est la forme substantielle qui donne cet être. Il n'y a donc qu'une forme pour chaque réalité. Dans l'homme, c'est l'âme qui est cette forme. Il ne peut donc y en avoir d'autre en lui que l'âme intellectuelle.

##### **Conclusion:**

On pourrait supposer que l'âme intellectuelle n'est pas unie au corps comme une forme, mais, selon la théorie platonicienne, qu'elle est seulement cause motrice; on devrait accorder alors qu'il y a dans l'homme une forme substantielle spéciale qui donnerait son être au corps apte à recevoir de l'âme le mouvement. - Mais si, comme on l'a dit, l'âme intellectuelle est forme du corps, il ne peut y avoir dans l'homme d'autre forme substantielle que cette âme.

Prouvons-le: une forme substantielle se distingue d'une forme accidentelle en ce que cette dernière ne donne pas l'être purement et simplement, mais un certain mode d'être. Ainsi la chaleur ne donne au sujet qu'elle affecte que d'être chaud. Lorsqu'une forme accidentelle est produite, on ne dit pas qu'un être est produit de façon absolue, mais que tel être reçoit telle modalité, telle manière d'être. Inversement, lorsque la forme accidentelle disparaît, il n'y a pas destruction de l'être de façon absolue, mais seulement sous un certain rapport. La forme substantielle, elle, donne l'être absolument. En conséquence, sa présence est cause d'une production pure et simple de l'être, et sa disparition est cause d'une destruction absolue. Ce qui explique l'opinion des anciens " physiciens "; pour eux la matière première était une réalité en acte: le feu, l'air ou quelque autre élément. Aussi n'admettaient-ils pas qu'il y eût jamais production ou destruction pure et simple, mais que tout devenir était un changement qualitatif. - Si en plus de l'âme intellectuelle, il préexistait dans la matière une forme substantielle quelconque, qui donnerait au sujet de l'âme d'être en acte, il faudrait donc conclure: l'âme ne donne pas l'être de façon absolue; elle n'est pas une forme substantielle; il

n'y a pas de génération pure et simple, lorsqu'elle disparaît, mais seulement sous un certain rapport. Or tout cela est évidemment faux.

Il faut donc dire qu'il n'y a aucune forme substantielle dans l'homme que l'âme intellectuelle. Celle-ci contient par sa vertu l'âme sensitive et l'âme végétative, mais, de plus, toutes les formes inférieures; et elle fait à elle seule tout ce que les formes moins parfaites accomplissent dans les autres êtres. - Il faut en dire autant pour l'âme sensitive chez les bêtes, et l'âme végétative dans les plantes, et de façon générale pour toutes les formes plus parfaites, par comparaison avec les imparfaites.

### **Solutions:**

**1.** Aristote ne dit pas seulement que l'âme est " l'acte d'un corps", mais " l'acte d'un corps naturel organisé, qui a la vie en puissance", et que cette puissance " ne rejette pas l'âme hors de soi ". Dans ce que j'appelle corps l'âme est incluse, comme son acte, de même que la chaleur est l'acte de l'objet chaud, et la lumière, l'acte du corps lumineux. Ce qui ne veut pas dire que le corps soit lumineux en dehors de la lumière, mais qu'il est lumineux par la lumière. Et si l'on définit l'âme comme ci-dessus, c'est que l'âme donne à la fois d'être un corps, et d'être organisé, et d'avoir la vie en puissance. L'acte premier (qui est l'être) est en puissance par rapport à l'acte second, ou opération. Mais une puissance de ce genre " ne rejette pas", c'est-à-dire n'exclut pas de soi l'acte de l'âme.

**2.** L'âme ne met pas le corps en mouvement par son être, c'est-à-dire en tant qu'elle lui est unie comme une forme, mais par la faculté motrice dont l'activité implique que le corps est déjà réalisé en acte par l'âme. Ainsi, par cette vertu motrice, l'âme est ce qui donne le mouvement, et le corps animé est le mobile.

**3.** On peut distinguer, en fonction de la matière, différents degrés de perfection: être, vivre, sentir, penser. Or, la forme supérieure surajoutée est toujours plus parfaite que la précédente. Celle qui donne à la matière le premier degré de perfection est la moins parfaite; celle qui donne à la fois le premier, le deuxième, le troisième et ainsi de suite, est la plus parfaite; et néanmoins elle s'unit immédiatement à la matière.

**4.** Pour Avicenne, les formes substantielles des éléments conservent leur intégrité dans le corps mixte et la combinaison des éléments consisterait en un état moyen de leurs qualités contraires. - Mais c'est impossible. Les différentes formes des éléments ne peuvent exister que dans les diverses parties de la matière. Celles-ci impliquent des dimensions quantitatives, sans lesquelles la matière n'est pas divisible. Une telle matière est corporelle. Or, plusieurs corps ne peuvent exister dans le même lieu. Par suite, les éléments du corps mixte seraient distincts par leur position dans l'étendue. Nous n'aurons plus alors une véritable combinaison, qui aboutit à un véritable tout; ce sera une combinaison apparente, qui consiste en une juxtaposition de parties très petites.

Pour Averroès, les formes des éléments sont, en raison de leur imperfection, intermédiaires entre les formes accidentelles et les formes substantielles. Elles sont susceptibles de plus et de moins. C'est pourquoi l'intensité de leurs qualités diminue dans la combinaison; elles se trouvent réduites à un état moyen et composent ainsi une seule forme. Mais cette solution est encore moins admissible. L'être substantiel de toute réalité consiste en un degré indivisible d'être. Tout ce qu'on y ajoute ou en retranche amène un changement d'espèce, comme pour les nombres. Une forme substantielle n'est donc pas susceptible de plus ou de moins. Il est d'ailleurs tout aussi impossible d'admettre une réalité intermédiaire entre la substance et l'accident.

La vraie solution est celle d'Aristote: les formes des éléments demeurent dans le composé, non pas en acte, mais virtuellement. Leurs qualités demeurent, quoique atténuées; c'est en elles que réside la vertu des formes élémentaires. Ce mode de combinaison constitue la disposition propre à recevoir la forme substantielle du corps composé, soit celle d'une pierre, soit celle d'une âme d'espèce quelconque.

## ARTICLE 5: À quelle sorte de corps convenait-il que l'âme intellectuelle fût unie?

### **Objections:**

1. Il semble anormal que l'âme intellectuelle soit unie à un tel corps. En effet, la matière doit être proportionnée à la forme. Or l'âme intellectuelle est une forme incorruptible. Elle ne doit donc pas être unie à un corps corruptible.
2. L'âme intellectuelle est une forme de la plus pure immatérialité. La preuve en est qu'elle possède une opération indépendante de la matière corporelle. Or, plus un corps est subtil, moins il a de matière. L'âme devrait donc être unie au corps le plus subtil, au feu, par exemple, et non pas à un corps mixte, où l'élément terrestre domine.
3. La forme est le principe constitutif de l'espèce. Aussi les espèces différentes ne dérivent pas d'une seule forme. Or l'âme intellectuelle est une forme unique. Elle ne doit donc pas être unie à un corps composé de parties appartenant à des espèces dissemblables.
4. Plus la forme est parfaite, plus son sujet récepteur doit être parfait. Or l'âme intellectuelle est la plus parfaite des âmes. D'autre part les animaux ont le corps pourvu de moyens naturels de protection, par exemple de poils comme vêtement, de sabots comme chaussure; ils ont aussi des armes naturelles, griffes, défenses, cornes. Il semble donc que l'âme intellectuelle n'aurait pas dû être unie à un corps qui est imparfait puisqu'il est démuné de tels moyens.

### **Cependant:**

Aristote définit l'âme: "L'acte d'un corps physique organisé qui a la vie en puissance. "

### **Conclusion:**

Ce n'est pas la forme qui est ordonnée à la matière, c'est bien plutôt la matière qui est ordonnée à la forme; et c'est à la forme de nous expliquer pourquoi la matière est de telle sorte, et non inversement. Or l'âme intellectuelle est, comme on l'a dit, au plus bas degré des substances spirituelles; car elle n'a pas une connaissance innée de la vérité, comme les anges, mais il faut qu'à l'aide des sens, elle la recueille de la multiplicité des choses, comme le montre Denys. - La nature ne refuse à aucun être le nécessaire. Il fallait donc que l'âme intellectuelle possédât non seulement la faculté de penser, mais encore celle de sentir. Or, le sens ne peut fonctionner sans un organe corporel. Il était donc nécessaire que l'âme intellectuelle fût unie à un corps apte à servir d'organe au sens. Or tous les sens dérivent du toucher, et l'organe du toucher doit présenter une combinaison moyenne des contraires, tels que le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc., que le toucher peut percevoir. C'est la raison pour laquelle ce sens est en puissance aux contraires et peut les connaître. Aussi, dans la mesure où l'organe du toucher se rapprochera davantage de cette combinaison moyenne, dans cette mesure même le toucher sera plus fin. Or, l'âme intellectuelle possède au plus haut degré de perfection la faculté de sentir; car les qualités de l'être inférieur se trouvent sous un mode plus élevé dans l'être supérieur; c'est Denys qui le dit. Il fallait donc que le corps auquel est unie l'âme intellectuelle soit, parmi tous les autres, celui qui présenterait le plus parfaitement possible cette combinaison moyenne des contraires. - Pour ce motif, l'homme est celui de tous les animaux qui a le toucher le plus fin; et, parmi les hommes, ceux qui ont le toucher le plus fin sont d'intelligence plus pénétrante. Aristote en donne cet indice: "Ceux qui ont les chairs délicates ont l'esprit délié. "

### **Solutions:**

1. On essaiera peut-être d'éluder cette objection, en disant que le corps humain était incorruptible avant le péché originel. - La réponse paraît insuffisante. Car avant le péché le corps de l'homme fut immortel non par nature, mais par un don de la grâce divine. Dans le cas contraire, il n'aurait pas perdu son immortalité; pas plus que le démon ne l'a perdue. - La véritable solution est la suivante: nous trouvons deux sortes de condition dans la matière:

l'une qui est choisie parce qu'elle proportionne la matière à la forme, l'autre [qui n'est pas choisie] mais qui découle nécessairement de cette première condition. Par exemple, pour obtenir une forme de scie, l'ouvrier choisit du fer, c'est-à-dire une matière qui puisse couper des corps durs; mais, que les dents de la scie puissent s'émailler et se couvrir de rouille cela tient aux conditions nécessaires de cette matière. De même, il faut à l'âme intellectuelle un corps qui présente une combinaison moyenne d'éléments, mais qu'il soit corruptible, cela tient aux nécessités d'une telle matière. - Si l'on voulait prétendre que Dieu aurait pu se dérober à cette nécessité, il faut répondre avec S. Augustin, que la structure des réalités physiques ne doit pas être appréciée d'après la puissance divine, mais d'après ce qui convient à la nature des choses. Toutefois, Dieu a apporté un remède à la mort par le don de la grâce.

**2.** L'âme intellectuelle n'a pas besoin de corps si l'on considère seulement son activité rationnelle, mais en raison des facultés sensibles qui demandent des organes où les éléments soient en proportions égales. Il fallait donc que l'âme intellectuelle fût unie à un corps déterminé, et non pas à un simple élément, ni à un corps composé où il y aurait une quantité excessive de feu; la combinaison ne serait plus bien proportionnée à cause de la trop grande activité du feu. Mais le corps qui possède cette proportion dans les éléments est d'un degré d'être assez élevé, parce qu'il n'est pas composé de contraires, en quoi il a une certaine ressemblance avec les corps célestes.

**3.** Les parties du corps des animaux, telles que l'oeil, la main, la chair, les os, etc. n'appartiennent pas à une espèce déterminée; c'est l'animal entier qui est d'une certaine espèce. Aussi ne peut-on dire, à parler rigoureusement, qu'elles sont d'espèces différentes, mais qu'elles correspondent à diverses dispositions. Une telle diversité convient à l'âme intellectuelle: cette âme en effet est une par essence, mais multiple par ses facultés; et ses opérations différentes demandent des dispositions variées dans le corps auquel elle est unie. C'est pourquoi on observe une plus grande diversité d'organes chez les animaux parfaits que chez les autres, et chez ceux-ci que dans les plantes.

**4.** L'âme intellectuelle est en puissance à une infinité d'actes, du fait qu'elle peut saisir les essences universelles. Il n'était donc pas possible de lui fixer des jugements instinctifs déterminés, ou même des moyens spéciaux de défense ou de protection, comme c'est le cas pour les animaux, dont la connaissance et l'activité sont déterminées à certaines fins particulières. Au lieu de tous ces instruments, l'homme possède par nature une raison, et la main, qui est " l'organe des organes", parce qu'elle peut lui fournir des outils d'une infinité de modèles et pour une infinité d'usages.

### **ARTICLE 6: L'âme est-elle unie à un tel corps par l'intermédiaire de dispositions accidentelles?**

#### **Objections:**

**1.** Toute forme est unie à une matière qui lui est propre et qui possède certaines dispositions. Ces dernières sont des accidents. Il faut donc admettre dans la matière certains accidents, avant qu'elle soit unie à la forme substantielle, et en conséquence avant son union à l'âme.

**2.** Pour plusieurs formes appartenant à une même espèce, il faut diverses parties de matière. Cette distinction des parties ne peut être conçue sans des dimensions dans l'étendue. Il y a donc dans la matière des dimensions avant son union aux formes substantielles, lorsqu'il y a plusieurs formes dans une même espèce.

**3.** Un être spirituel agit sur un corps par le contact de sa vertu. Or la vertu ou puissance de l'âme, ce sont ses facultés. Il semble donc que l'âme soit unie au corps par le moyen d'une puissance, c'est-à-dire d'un accident.

#### **Cependant:**

" l'accident est postérieur à la substance, et dans le temps et par nature", dit Aristote. On ne peut donc supposer de forme accidentelle dans la matière, antérieurement à l'âme, qui est forme substantielle.

#### **Conclusion:**

Si l'âme n'était unie au corps que comme une cause motrice, rien n'empêcherait, bien mieux, il serait nécessaire - qu'il y ait entre l'âme et le corps des dispositions intermédiaires: une puissance, du côté de l'âme, pour mouvoir le corps; une certaine aptitude, du côté du corps, pour qu'il puisse recevoir de l'âme son mouvement.

Mais si, comme on l'a dit, l'âme intellectuelle est unie au corps comme forme substantielle, il est impossible qu'une disposition accidentelle intervienne entre l'âme et le corps ou entre n'importe quelle forme substantielle et sa matière. La matière est en effet en puissance à recevoir tous les actes dans un certain ordre: l'acte qui est de soi premier (parmi tous les actes) le sera donc aussi, dans la matière. Ce premier acte, c'est l'être. On ne peut donc concevoir que la matière soit chaude ou quantifiée, avant d'être en acte. Mais l'être en acte lui vient de la forme substantielle, qui donne l'être absolument, comme on l'a déjà dit. Aucune disposition accidentelle ne peut donc préexister dans la matière avant son union avec la forme substantielle, et en conséquence avant son union avec l'âme.

#### **Solutions:**

1. La forme la plus parfaite contient virtuellement toutes les perfections des formes inférieures, on l'a déjà fait voir. Une seule et même forme donne donc à la matière ses différents degrés de perfection. C'est par la même forme que l'homme est un être en acte, un corps, un vivant, un animal, et un homme. Or, à chacun de ces genres correspondent des formes accidentelles qui lui sont propres. Par suite, on peut concevoir la matière comme parfaite en son être, avant de la concevoir comme corporelle, et ainsi de suite; de la même manière, les accidents propres à l'être peuvent être conçus avant la corporéité. C'est ainsi que, dans la matière, des dispositions peuvent être considérées comme présupposées à la forme, non pas à vrai dire à tout ce que fait la forme mais à ce qu'elle fait d'ultime et de plus parfait.

2. Les dimensions sont des accidents propres à la corporéité, laquelle convient à toute matière. Lorsque la matière aura été conçue comme déterminée par la corporéité avec ses dimensions, alors on pourra la concevoir comme distincte en diverses parties; de la sorte, on pourra la concevoir sous diverses formes correspondant aux différents degrés de perfection. En effet, quoique ce soit une seule et même forme qui donne à la matière ces différents degrés, on peut cependant en distinguer plusieurs par abstraction.

3. Une substance spirituelle qui serait unie à un corps comme cause motrice seulement, le serait par l'intermédiaire de sa puissance, ou vertu. Mais l'âme intellectuelle est unie au corps comme forme, et donc par son être; néanmoins elle le gouverne et le met en mouvement par sa puissance active.

### **ARTICLE 7: L'âme est-elle unie au corps par l'intermédiaire d'un autre corps?**

#### **Objections:**

1. Il semble que oui, car, dit S. Augustin: "L'âme gouverne le corps au moyen de la lumière (c'est-à-dire du feu), et de l'air, éléments qui ressemblent le plus à l'esprit. " Mais ces éléments sont des corps. C'est donc par l'intermédiaire de certains corps que l'âme est unie au corps humain.

2. Quand l'union de deux réalités est détruite par la suppression d'un certain élément, c'est que cet élément leur servait d'intermédiaire. Or, quand l'esprit vital manque, l'âme se sépare du corps. L'esprit vital, qui est un corps subtil, est donc intermédiaire entre le corps et l'âme.

**3.** Des êtres très différents par essence ne peuvent être unis que par un intermédiaire. Or l'âme intellectuelle est très différente du corps, parce qu'elle est incorporelle, et parce qu'elle est incorruptible. Elle doit donc lui être unie par un intermédiaire qui soit corporel et incorruptible. Ce sera une lumière céleste, capable d'harmoniser les éléments et de les unir en un tout.

**Cependant:**

pour Aristote " il ne faut pas se demander si l'âme et le corps sont un, pas plus qu'on ne se le demande pour la cire et son empreinte ". Or l'empreinte est unie à la cire sans intermédiaire. Il en va donc de même pour l'âme et le corps.

**Conclusion:**

Si, comme le veulent les platoniciens, l'âme était unie au corps à la manière d'une cause motrice, il faudrait admettre des corps intermédiaires entre l'âme et le corps de l'homme ou de n'importe quel animal. Il convient en effet à la cause motrice de mettre en mouvement un être éloigné d'elle par des intermédiaires plus proches.

Mais, si l'âme est unie au corps comme une forme ainsi qu'on l'a dit, il est impossible qu'elle lui soit unie par l'intermédiaire d'un autre corps. La raison en est que l'unité est toujours fonction de l'être. Or la forme donne par elle-même l'être en acte à une réalité, puisqu'elle est par essence un acte; et elle ne donne pas l'être par intermédiaire. Aussi l'unité d'un composé de matière et de forme est-elle le fait de la forme elle-même, qui est, selon tout elle-même, unie à la matière comme son acte. Et il n'y a pas d'autre cause unissante que celle qui donne à la matière d'être en acte, comme dit Aristote.

Par conséquent, l'opinion de ceux qui admettaient des intermédiaires corporels entre l'âme et le corps de l'homme est évidemment fautive. Parmi eux, les platoniciens affirmaient que l'âme intellectuelle possède un corps incorruptible, qui lui est naturellement uni, dont elle ne se sépare jamais, et au moyen duquel elle est unie au corps humain corruptible. - Selon d'autres, cette union se fait par un " esprit " matériel. - Selon d'autres encore, l'âme est unie au corps par le moyen de la lumière, qui pour eux est corporelle, et de la nature de la " quinte essence ", si bien que l'âme végétative est unie au corps par la lumière du ciel des étoiles; l'âme sensitive, par celle du ciel cristallin; et l'âme intellectuelle, par celle du ciel empyrée. Tout cela est imaginaire et dérisoire, car la lumière n'est pas un corps; la " quinte essence " ne peut pas entrer en composition dans un corps mixte d'une façon matérielle, parce qu'elle est inaltérable, mais seulement s'y unir par sa puissance active; enfin l'âme est unie immédiatement au corps comme la forme à sa matière.

**Solutions:**

**1.** S. Augustin parle de l'âme pour autant qu'elle met le corps en mouvement: c'est pourquoi il emploie le mot " gouvernement ". Il est d'ailleurs vrai qu'elle meut les parties les plus grossières du corps par le moyen des plus subtiles. Le premier instrument de la faculté motrice est l'" esprit vital ", selon Aristote.

**2.** L'" esprit vital " disparaissant, l'union de l'âme et du corps cesse, mais ce n'est pas parce qu'il joue le rôle d'intermédiaire, c'est parce que la disposition favorable à l'union disparaît avec lui. L'" esprit vital " est néanmoins un intermédiaire du mouvement, comme premier instrument de la faculté motrice.

**3.** L'âme est en effet très différente du corps, eu égard aux caractéristiques propres à l'un et à l'autre. Si l'un et l'autre existaient séparément, il faudrait faire intervenir de nombreux intermédiaires. Mais en tant que forme du corps, l'âme n'a pas un être distinct de l'être du corps; elle lui est unie immédiatement par son être. On pourrait dire, de la même manière, que toute forme, considérée comme acte, est très éloignée de la matière, qui est seulement un être en puissance.

## ARTICLE 8: L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps?

### **Objections:**

1. Cela ne semble pas admis par Aristote: "Il n'est pas nécessaire que l'âme soit dans chaque partie du corps, mais que, se trouvant en un certain point initial du corps, elle fasse vivre les autres parties. Car chacune d'elles est capable par nature d'exécuter un mouvement qui lui est propre."
2. L'âme est dans le corps dont elle est l'acte. Mais c'est l'acte d'un corps organisé. Elle se trouve donc seulement dans un corps organisé, ce qui n'est pas le cas de toutes les parties du corps humain. L'âme n'est donc pas tout entière dans chaque partie du corps.
3. D'après le traité *De l'âme*, le rapport qui existe entre une partie de l'âme et une partie du corps, par exemple la vue et la pupille de l'oeil, se retrouve de même entre l'âme et le corps, pris dans leur totalité. Si l'âme tout entière est dans chaque partie du corps, il faudra que toute partie du corps soit un animal.
4. Toutes les facultés de l'âme ont leur principe dans son essence. Donc, si l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, toutes les facultés de l'âme s'y trouveront aussi, par exemple la vue dans l'oreille, l'ouïe dans l'oeil. Ce qui est inadmissible.
5. Si toute l'âme était dans chaque partie du corps, chacune d'elles dépendrait immédiatement de l'âme. En ce cas, il n'y aurait pas de partie dépendante d'une autre, ni de partie plus importante qu'une autre. Ce qui est évidemment faux. L'âme n'est donc pas tout entière dans chaque partie du corps.

### **Cependant:**

selon S. Augustin, " l'âme se trouve tout entière dans la totalité du corps, et tout entière dans chaque partie ".

### **Conclusion:**

Si l'âme était unie au corps seulement comme cause motrice, on pourrait admettre qu'elle n'est pas dans toute partie du corps, mais uniquement dans l'une d'elles, par laquelle elle pourrait mouvoir les autres. Mais du fait que l'âme est unie au corps comme sa forme, elle doit se trouver dans tout le corps et dans chacune de ses parties, car elle n'est pas une forme accidentelle, mais substantielle. Or, la forme substantielle constitue non seulement la perfection du tout, mais encore de chaque partie. Le tout étant en effet composé de parties, lorsque la forme d'un tout ne donne pas l'être aux diverses parties du corps, elle consiste en un simple assemblage ou ordre de parties, comme l'est par exemple la forme d'une maison. Mais une telle forme est accidentelle, tandis que l'âme est une forme substantielle; elle doit donc être la forme et l'acte non seulement du tout, mais encore de chacune des parties. En conséquence, lorsque l'âme quitte le corps, on ne parle plus d'animal ou d'homme, si ce n'est de la manière équivoque dont on parle d'un animal peint ou sculpté; et il en va de même pour la main ou l'oeil, la chair et les os. Un indice, c'est que nulle partie du corps n'a d'activité lorsqu'il n'y a plus d'âme; et cependant tout ce qui possède les caractères d'une espèce doit garder l'activité propre à cette espèce. - Mais l'acte doit se trouver dans le sujet qu'il actue; l'âme doit donc être dans tout le corps, et dans chacune de ses parties.

Et maintenant, qu'elle y soit tout entière, voici comment on peut l'établir. Un tout, c'est ce qui est divisible en parties. Il y aura donc trois sortes de totalité, selon les trois sortes de division:

1. Un tout peut être divisible en parties quantitatives, comme le tout d'une ligne, d'un corps.
2. Un tout peut être divisé logiquement ou réellement en parties de l'essence: par exemple, l'objet défini se divise selon les parties de la définition, le composé se résout en matière et en forme.
3. Il y a encore le tout potentiel, qui est divisible du point de vue de l'étendue de sa vertu en puissance d'action.

Le premier mode de totalité ne peut convenir aux formes que d'une manière indirecte, et encore aux formes qui peuvent être indifféremment dans un tout quantitatif ou dans ses



parties. Ainsi la couleur blanche, qu'elle se trouve sur la surface totale ou sur l'un des segments de cette surface, est essentiellement la même. Elle est alors divisée d'une manière indirecte, lorsque la surface est divisée. Mais une forme qui requiert des parties diversement constituées, telle que l'âme, surtout dans les animaux parfaits, n'est pas dans le même rapport avec le tout et avec les parties. Ainsi n'est-elle pas divisible, même indirectement, c'est-à-dire par division quantitative. Le premier mode de totalité ne peut donc être attribué à l'âme, ni essentiellement ni d'une manière indirecte. Au contraire, le second mode de totalité, celui de la définition et de l'essence, convient en propre et essentiellement aux formes. Il en est de même pour le tout potentiel puisque la forme est principe des activités.

On pourrait donc se demander si la couleur blanche est tout entière sur la surface totale et sur chacune de ses parties. Il faudrait alors distinguer plusieurs cas: si l'on parle de la totalité d'étendue que la couleur blanche possède indirectement, elle ne se trouvera pas tout entière en chaque partie de la surface. On devrait affirmer la même chose à propos du tout potentiel, car la blancheur qui recouvre toute la surface fait une impression plus vive sur la vue que celle qui n'en recouvre qu'une partie. Mais s'il s'agit du tout de l'espèce et de l'essence, la couleur blanche se trouve tout entière en une partie quelconque de la surface.

Or, l'âme ne possède, ni par soi ni indirectement, de totalité quantitative. Il suffit donc d'admettre qu'elle est tout entière dans une partie quelconque du corps, sous le rapport de la totalité d'essence et de perfection; mais non pas selon la totalité de sa vertu. Car elle n'est pas selon toute sa puissance dans chaque partie du corps; au contraire, la faculté de voir est dans l'oeil, celle d'entendre, dans l'oreille, etc.

Il faut noter toutefois que l'âme, exigeant des parties différemment organisées, n'est pas dans le même rapport envers le tout et envers les parties; elle est en relation avec le tout, premièrement et par soi, comme avec un sujet propre et bien adapté auquel elle donne sa perfection; elle est en relation avec les parties, secondairement, en tant qu'elles sont ordonnées au tout.

#### **Solutions:**

1. Le Philosophe parle en cet endroit de la faculté motrice de l'âme.
2. L'âme est l'acte d'un corps organisé en tant que le corps est son sujet proportionné et immédiatement apte à être perfectionné par elle.
3. L'animal est composé de l'âme et du corps tout entier, qui est son sujet immédiat et proportionné. Sous ce rapport, l'âme ne se trouve pas dans chaque partie. Il n'est donc pas nécessaire que toute partie de l'animal soit un animal.
4. Il y a des puissances que l'âme possède en tant qu'elle dépasse par son excellence la capacité du corps: ce sont l'intelligence et la volonté. Par suite, ces puissances ne se trouvent dans aucune partie du corps. Les autres facultés appartiennent à la fois à l'âme et au corps. Il n'est pas nécessaire alors que chacune d'elles se trouve dans chaque partie du corps, mais seulement dans celle qui est adaptée à l'activité de cette puissance.
5. On dit qu'une partie du corps est plus capitale qu'une autre en raison des puissances diverses dont ces parties du corps sont les organes. Celle qui est l'organe de la puissance principale est la partie principale du corps, ou encore celle qui est son principal instrument.

*Il faut maintenant considérer les puissances de l'âme, d'abord de façon générale (Q. 77), puis dans le détail (Q. 78).*

## **QUESTION 77: LES PUISSANCES DE L'ÂME EN GÉNÉRAL**

*Dans cette première étude, on recherchera: 1. Si l'essence de l'âme est identique à sa puissance. - 2. S'il y a une ou plusieurs puissances de l'âme. - 3. Comment on distingue ces puissances. - 4. Leurs rapports mutuels. - 5. Si l'âme est le sujet de toutes les puissances. - 6.*

*Si les puissances émanent de l'essence de l'âme. - 7. Si une puissance de l'âme sort d'une autre. - 8. Si toutes les puissances demeurent dans l'âme après la mort.*

### **ARTICLE 1: L'essence de l'âme est-elle identique à sa puissance?**

#### **Objections:**

1. S. Augustin a dit: "L'esprit, la connaissance et l'amour sont substantiellement dans l'âme, ou, en d'autres termes, essentiellement. " Et encore: "La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une seule vie, un seul esprit, une seule essence. "
2. L'âme est plus noble que la matière première. Or la matière première est sa propre puissance. A plus forte raison, l'âme.
3. La forme substantielle est plus simple que la forme accidentelle. Ce qui le montre, c'est que la forme substantielle ne peut croître ou décroître, mais possède un être indivisible. Or la forme accidentelle est sa propre vertu. À plus forte raison la forme substantielle, qui est l'âme.
4. La puissance sensible est ce par quoi nous sentons; la puissance intellectuelle, ce par quoi nous pensons. Or "le principe propre de la sensation et de l'intellection, c'est l'âme " selon Aristote. L'âme est donc identique à ses puissances.
5. Tout ce qui n'appartient pas à l'essence d'une réalité est accidentel. Si la puissance de l'âme n'appartient pas à son essence, elle est donc un accident. Or c'est contraire à la pensée de S. Augustin. Pour lui, les fonctions notées plus haut "ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, à la manière dont la couleur, la configuration, ou tout autre mode de la qualité et de la quantité appartiennent à un corps. Car toute modalité de ce genre est rigoureusement limitée à son sujet, tandis que l'âme peut encore connaître et aimer les autres réalités ".
6. Une forme simple ne peut jouer le rôle de sujet. Or l'âme est une forme simple, puisqu'elle n'est pas composée de forme et de matière, on l'a dit plus haute. Les puissances de l'âme ne peuvent donc être en elle comme dans un sujet.
7. Un accident ne peut causer une différence substantielle. Et cependant " sensible " et " rationnel " sont des différences substantielles. Or elles sont fondées sur le sens et sur la raison, qui sont des puissances de l'âme. Ces puissances ne sont donc pas des accidents. Et de la sorte, la puissance de l'âme est identique à son essence.

#### **Cependant:**

d'après Denys, " on distingue dans les esprits célestes l'essence, la puissance, et l'activité ". À plus forte raison, l'essence et la vertu ou puissance sont-elles distinctes dans l'âme.

#### **Conclusion:**

En dépit de l'affirmation de certains, il est impossible de dire que l'essence de l'âme soit sa puissance. On le démontrera ici de deux manières.

1. L'être et n'importe quel genre de l'être se divisent en puissance et acte. Il faut donc que l'un et l'autre se rapportent au même genre; si l'acte n'appartient pas au genre " substance", la puissance qui lui est corrélative ne peut appartenir à ce genre. Or, l'activité de l'âme ne se trouve pas dans le genre substance; en Dieu seul l'activité est sa substance même, en sorte que la puissance divine, principe de son activité, c'est l'essence même de Dieu. Mais cela ne peut être vrai ni de l'âme, ni d'aucune autre créature, comme on l'a dit précédemment de l'ange.
2. C'est impossible encore, à considérer seulement l'âme. Sous le rapport de l'essence, l'âme est un acte. Si l'essence de l'âme était le principe immédiat de l'activité, l'être qui possède une âme aurait donc toujours en acte les opérations vitales, de même qu'il est toujours vivant en acte. Car l'âme, en tant que forme, n'est pas un acte ordonné à un acte ultérieur: elle est le terme dernier de la génération. Aussi être encore en puissance à un autre acte ne lui convient pas sous le rapport de l'essence, c'est-à-dire comme forme, mais sous le rapport de sa puissance. Aussi l'âme, en tant que sujet de sa puissance d'opération, est-elle appelée un acte

premier ordonné à un acte second. - Or l'être qui possède une âme n'est pas toujours en acte de ses opérations vitales. La définition même de l'âme l'indique: elle est "l'acte d'un corps ayant la vie en puissance", et cependant une telle puissance n'exclut pas l'existence actuelle de l'âme. L'essence de l'âme n'est donc pas sa puissance. Aucun être en effet n'est en puissance par rapport à l'acte, en tant qu'il est acte lui-même.

### **Solutions:**

1. S. Augustin parle ici de l'âme (*mens*) en tant qu'elle se connaît et s'aime elle-même. De cette façon, la connaissance et l'amour sont substantiellement ou essentiellement dans l'âme pour autant qu'il s'agit de la connaître et de l'aimer elle-même: car la substance, l'essence de l'âme, est connue et aimée. - Même interprétation, lorsqu'il parle " d'une seule vie, d'un seul esprit, d'une seule essence ". - Ou encore, selon une autre explication, cette manière de parler est juste si l'on pense à la relation qu'un tout potentiel soutient avec ses parties. Le cas de ce tout est intermédiaire entre celui du tout universel et celui du tout intégral. Le tout universel se trouve en chacune de ses parties avec toute son essence et toute sa puissance: ainsi " animal " par rapport à l'homme et au cheval. On peut donc attribuer rigoureusement ce tout à l'une quelconque des parties. Quant au tout intégral, il n'est en aucune manière en entier dans chacune des parties. L'attribution ne peut donc se faire à chacune d'elles, prise individuellement; on peut néanmoins le faire d'une manière impropre, en attribuant ce tout à l'ensemble des parties; on dit ainsi que le mur, le toit, les fondations sont la maison. Le tout potentiel est bien en chaque partie avec toute l'essence, mais non avec sa puissance entière. On pourra donc en faire l'attribution à l'une quelconque des parties, mais non aussi rigoureusement que dans le cas du tout universel. Et c'est ainsi que S. Augustin entend que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence même de l'âme.

2. L'acte auquel la matière première est en puissance est la forme substantielle. C'est pourquoi la puissance de la matière n'est pas autre chose que son essence.

3. L'action, comme l'être, appartient au composé; c'est en effet à l'être existant qu'il appartient d'agir. Or, le composé existe substantiellement par la forme substantielle, et il agit par la puissance qui suit cette forme. En conséquence, la forme accidentelle active est avec la forme substantielle de l'être qui agit (ainsi la chaleur avec le feu) dans le même rapport que la puissance de l'âme avec son essence.

4. C'est de la forme substantielle que la forme accidentelle tient d'être principe de l'action. La forme substantielle est donc le principe premier de l'action, mais non son principe prochain. C'est le sens de l'affirmation d'Aristote: "Ce par quoi nous comprenons et sentons, c'est l'âme."  
"

5. Si l'on entend par "accident" ce qui s'oppose à la substance, alors il n'y a pas de milieu entre substance et accident. Car leur opposition s'obtient par affirmation et négation: être dans un sujet, ne pas être dans un sujet. En ce sens, la puissance de l'âme, du fait qu'elle n'est pas son essence, est un accident, classé dans la seconde espèce de la Qualité. - Mais si l'on entend par " accident " l'un des cinq prédicables, on peut trouver un intermédiaire entre l'accident et la substance. En effet, tout ce qui est essentiel à une réalité appartient à la substance. Cependant tout ce qui ne lui est pas essentiel ne peut être appelé accident prédicable, mais cela seul qui n'est pas causé par les principes essentiels de l'espèce. Car le " propre " ne fait pas partie de l'essence de la réalité; mais il est causé par les principes essentiels de l'espèce; il est intermédiaire entre l'essence et l'accident entendu au sens d'accident prédicable. C'est de cette façon qu'on peut considérer les puissances de l'âme comme intermédiaires entre la substance et l'accident, en tant que propriétés naturelles de l'âme. Quant à l'expression de S. Augustin: "ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, à la manière dont la couleur, la configuration, ou tout autre mode de la qualité et de la quantité appartiennent à un corps. Car toute modalité de ce genre est rigoureusement limitée à son sujet, tandis que l'âme peut encore connaître et aimer les autres réalités", il faut la comprendre comme plus haut (sol. 1), c'est-à-dire: dans

leur rapport à l'âme, non pas en tant qu'elle aime et connaît, mais en tant qu'elle est aimée et connue. Et voici la marche de sa preuve: Si l'amour était dans l'âme aimée comme un accident dans un sujet, il s'ensuivrait que l'accident dépasserait le sujet où il se trouve, puisqu'il est d'autres réalités que l'âme qui sont objets d'amour.

6. Bien que l'âme ne soit pas composée de matière et de forme, elle est néanmoins en puissance sous un certain rapport, nous l'avons dit, ce qui lui permet d'être sujet pour l'accident. L'affirmation avancée dans cette objection s'applique à Dieu qui est Acte pur, et c'est pour lui que Boèce en fait usage.

7. On n'établit pas les différences substantielles " rationnel " et " sensible " à partir des facultés, sens et raison, mais à partir de l'âme sensitive et rationnelle elle-même. Toutefois, les formes substantielles, inconnaissables pour nous en elles-mêmes, n'étant connues que par leurs accidents, rien n'empêche de dénommer par ces derniers les différences substantielles.

## ARTICLE 2: Y a-t-il une ou plusieurs puissances dans l'âme?

### **Objections:**

1. Il semble qu'il n'y ait qu'une seule puissance dans l'âme. Car l'âme intellectuelle possède à un très haut degré la ressemblance divine. Or en Dieu il n'y a qu'une seule et simple puissance. Il en va donc de même dans l'âme intellectuelle.

2. Plus une puissance active est élevée dans l'ordre de l'être, plus son unité est profonde. Mais l'âme intellectuelle surpasse en puissance toutes les autres formes. Il lui convient donc, plus qu'à elles toutes, de ne posséder qu'une seule puissance.

3. L'action appartient à l'être en acte. Or, c'est par la même essence que l'homme possède l'être selon divers degrés de perfection. Ce sera donc par la même puissance qu'il accomplira les actions qui correspondent à ces différents degrés.

### **Cependant:**

le Philosophe met plusieurs puissances dans l'âme.

### **Conclusion:**

Il est nécessaire d'admettre une pluralité de puissances dans l'âme. Pour l'établir, reconnaissons, avec Aristote au traité *Du Ciel*, que les réalités inférieures ne peuvent atteindre à la perfection du bien, mais seulement à un état imparfait et cela au moyen de mouvements peu nombreux; les réalités supérieures au contraire arrivent à la perfection, et par un grand nombre de mouvements; mais il en est encore de plus élevées, celles qui parviennent à la perfection au moyen d'un petit nombre de mouvements. Le degré suprême se trouve chez celles qui la possèdent sans aucun mouvement. Par exemple, c'est avoir la moins bonne santé que de ne pouvoir l'obtenir parfaitement, mais médiocrement, moyennant quelques remèdes; sera en meilleure disposition celui qui peut obtenir une parfaite santé, avec de nombreux remèdes; cet autre le sera mieux encore, qui n'aura besoin que de peu de remèdes. La disposition excellente sera d'avoir sans aucun remède une parfaite santé.

Concluons donc: les réalités inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers; aussi n'ont-elles d'actions et de puissances que peu nombreuses et strictement déterminées. L'homme peut arriver au bien universel et parfait, car il peut obtenir la béatitude. Il occupe cependant, par nature, le dernier rang parmi les êtres à qui convient la béatitude. Aussi l'âme humaine a-t-elle besoin d'opérations et de vertus nombreuses et diverses. Pour les anges, une aussi grande diversité ne convient pas. Et en Dieu, il n'y a ni puissance ni action en dehors de son essence.

Il est une autre raison pour laquelle l'âme humaine est douée d'un grand nombre de puissances différentes; c'est qu'elle est la frontière du monde spirituel et du monde corporel; c'est pourquoi les puissances de l'un et de l'autre s'unissent en elle.

### **Solutions:**

1. L'âme humaine ressemble à Dieu davantage que les créatures inférieures, parce qu'elle peut atteindre à la perfection du bien. Toutefois, c'est par le moyen de puissances nombreuses et d'ordre différent; c'est en cela que d'autres êtres lui sont supérieurs.
2. Une puissance parfaitement une est supérieure à d'autres si elle atteint les mêmes résultats que celles-ci. Mais une puissance multiforme sera supérieure à d'autres si elle a pouvoir sur un plus grand nombre de choses.
3. Une réalité unique n'a qu'un être substantiel, mais elle peut avoir plusieurs opérations. Il n'y a donc qu'une essence de l'âme, mais plusieurs puissances.

### **ARTICLE 3: Comment distingue-t-on ces puissances?**

#### **Objections:**

1. On ne détermine pas l'espèce d'un être par ce qui lui est postérieur ou extrinsèque. Or, l'acte est postérieur à la puissance, et l'objet lui est extrinsèque. Ils ne peuvent donc servir à distinguer les espèces de puissance.
2. Les contraires sont des réalités qui diffèrent absolument l'une de l'autre. Si l'on distinguait les puissances d'après leurs objets, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas une seule et même puissance pour les contraires. Ce qui est évidemment faux dans presque tous les cas; car il y a une même faculté de voir pour le blanc et pour le noir, un même goût pour le doux et pour l'amer.
3. En supprimant la cause, on supprime l'effet. Si la diversité des puissances dépendait de la diversité des objets, le même objet ne pourrait avoir relation à diverses puissances. Or c'est faux, car c'est le même objet que la puissance connaissante connaît et que la puissance affective désire.
4. Ce qui cause essentiellement un effet, produit ce même effet dans tous les cas. Or, des objets divers, qui ont rapport à diverses puissances, ont en même temps rapport à une seule et même puissance; par exemple, le son et la couleur se réfèrent à la vue et à l'ouïe comme à des puissances différentes, et cependant ils ont encore rapport à une seule et même puissance, le sens commun. Il n'y a donc pas à distinguer les puissances d'après la différence des objets.

#### **Cependant:**

les réalités subordonnées se distinguent d'après celles qui leur sont antérieures. Or, d'après Aristote, " les actes et opérations sont logiquement antérieurs aux facultés, et de plus les opposés (c'est-à-dire les objets) sont antérieurs aux actes ". Les puissances se distinguent donc d'après les actes et les objets.

#### **Conclusion:**

La puissance comme telle est ordonnée à l'acte. La nature de la puissance doit donc être déterminée d'après l'acte auquel elle s'ordonne. Les puissances se diversifieront donc selon que se diversifient les actes. Or la raison formelle d'un acte se diversifiera selon que se diversifie la raison formelle de son objet. Car tout acte se réfère soit à une puissance active, soit à une puissance passive. Or, l'objet, quand il a rapport à l'acte d'une puissance passive, est cause motrice; la couleur est principe de la vision pour autant qu'elle met en mouvement la faculté de voir. Mais, par rapport à l'acte d'une puissance active, l'objet est un terme et une fin. Par exemple, l'objet de la faculté de croître, c'est une quantité achevée, terme de la croissance. L'acte reçoit donc son espèce de ces deux principes: le principe moteur et la fin, ou terme. L'acte de chauffer diffère de l'acte de refroidir, en tant que le premier procède d'un corps chaud pour produire la chaleur dans un autre, et le second d'un corps froid pour produire le froid. La diversité des puissances doit donc s'établir d'après les actes et les objets.

Il faut cependant noter que les modalités accidentelles ne changent pas l'espèce. Il est accidentel à l'animal d'être coloré; aussi le genre animal n'est-il pas divisé en espèces d'après la couleur, mais en fonction d'une différence essentielle: celle qui affecte l'âme sensitive, qui tantôt est unie à la raison et tantôt ne l'est pas. En conséquence, "rationnel" et "irrationnel" sont les différences essentielles du genre animal, et fondent la distinction de ses espèces.

Ce n'est donc pas n'importe quelle différence dans les objets qui est principe de distinction des puissances de l'âme, mais une différence affectant cela même à quoi la puissance est de soi ordonnée. Par exemple, le sens se rapporte de soi à la "qualité sensible", dont les divisions essentielles sont la couleur, le son, etc. Il y aura donc une puissance sensible pour la couleur, c'est la vue; une pour le son, c'est l'ouïe. Mais s'il arrive qu'une "qualité sensible" telle que la couleur se trouve affecter un musicien ou un grammairien, un grand ou un petit corps, un homme ou une pierre, de telles différences n'entraînent pas une distinction des puissances de l'âme.

#### **Solutions:**

1. L'acte est postérieur à la puissance sous le rapport de l'existence, il est cependant antérieur dans l'ordre d'intention et pour la raison, à la manière dont la fin est antérieure à la cause efficiente. Quant à l'objet, bien qu'il soit extrinsèque, il est néanmoins le principe ou le terme de l'acte. Or, il y a proportion entre le principe et la fin, et les éléments intrinsèques d'une réalité.

2. Si une puissance quelconque avait un rapport essentiel à l'un des contraires, comme à son objet, il faudrait une autre puissance pour l'autre contraire. Or, la puissance de l'âme ne se réfère pas essentiellement à l'aspect propre d'un des contraires, mais à l'aspect commun aux deux; par exemple, la faculté de voir ne se rapporte pas directement au blanc, mais à la couleur. La raison en est que l'un des contraires est d'une certaine manière le principe de l'autre, car ils sont entre eux dans la relation du parfait à l'imparfait.

3. Rien n'empêche qu'une réalité soit la même par son sujet, et soit diverse pour la raison. C'est pourquoi elle peut avoir rapport à différentes facultés de l'âme.

4. Une faculté supérieure se réfère par nature à un objet plus universel qu'une faculté inférieure; car plus la puissance est parfaite, plus son objet est étendu. Aussi peut-il se faire que plusieurs réalités puissent être groupées sous un même aspect objectif, auquel se réfère de soi la faculté supérieure, et que cependant elles diffèrent comme objets propres des facultés inférieures. Il peut donc y avoir des objets divers appartenant à des puissances inférieures distinctes, et qui cependant sont soumises à une seule faculté supérieure.

#### **ARTICLE 4: Les rapports naturels entre les puissances de l'âme**

#### **Objections:**

1. Il semble qu'il n'y ait pas d'ordre entre les puissances de l'âme. En effet, lorsque des réalités sont classées sous une même division, il n'y a entre elles ni avant ni après, elles sont données simultanément. Or c'est le cas des puissances de l'âme. Il n'y a donc pas d'ordre entre elles.

2. Les puissances de l'âme ont rapport aux objets et à l'âme elle-même. Par rapport à l'âme, il n'y a pas d'ordre entre elles, puisque l'âme est une. Même conclusion par rapport aux objets, puisqu'ils sont divers et absolument disparates, par exemple, la couleur et le son.

3. Lorsque des puissances sont ordonnées entre elles, l'activité de l'une dépend de l'activité de l'autre. Mais cela n'arrive pas dans les puissances de l'âme, car la faculté de voir peut fonctionner sans celle d'entendre, et inversement. Il n'y a donc pas d'ordre entre les puissances de l'âme.

#### **Cependant:**

Aristote compare les parties ou puissances de l'âme à des figures géométriques. Or, il y a des rapports d'ordre entre les figures; et donc aussi entre les facultés de l'âme.

#### **Conclusion:**

L'âme est une, et ses puissances sont multiples. Or le multiple sort de l'un selon un certain ordre. Un certain ordre entre les facultés de l'âme est donc nécessaire.

On trouve trois espèces d'ordre entre elles: les deux premières se prennent des relations de dépendance d'une puissance envers une autre; la troisième d'après la hiérarchie des objets. Une puissance peut dépendre d'une autre, soit selon l'ordre de la nature, en tant que les êtres parfaits passent naturellement avant les êtres imparfaits; soit selon l'ordre de génération et de succession temporelle, en tant que l'être imparfait s'achemine vers le parfait.

Selon la première espèce d'ordre, les facultés intellectuelles ont priorité sur les facultés sensibles; c'est pourquoi elles les gouvernent et leur commandent. De la même manière, les facultés sensibles ont priorité sur les puissances de l'âme végétative. - Dans la deuxième espèce d'ordre, le rapport est inverse. Car les puissances végétatives sont antérieures, dans l'ordre de génération, aux facultés sensibles; c'est ainsi qu'elles préparent le corps pour que ces dernières puissent agir. Même rapport entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles. - Selon la troisième espèce d'ordre, certaines puissances sensibles sont ordonnées entre elles, comme la vue, l'ouïe, l'odorat. Car ce qui est visible prend naturellement le premier rang; parce que l'être visible est commun aux corps célestes et aux corps inférieurs. Ce qui est sonore se réalise dans l'air, qui a une priorité de nature sur la combinaison d'éléments qui produit l'odeur.

#### **Solutions:**

1. On trouve en certains genres des espèces où il y a relation d'avant et d'après: tels les nombres et les figures, quant à leur existence. On dit cependant qu'ils sont donnés simultanément, en tant qu'ils sont classés sous un même genre.
2. L'ordre des puissances de l'âme est déterminé: et par rapport à l'âme qui est apte à diverses activités selon un certain ordre, bien qu'elle reste une, selon son essence; et par rapport aux objets, et même par rapport aux actes, comme on l'a dit.
3. Cette objection n'a de valeur que dans le cas des puissances où l'on n'observe que la troisième espèce d'ordre. Celles où se trouvent les deux autres espèces sont constituées de telle sorte que l'acte de l'une dépend de l'acte de l'autre.

### **ARTICLE 5: L'âme est-elle le sujet de toutes les puissances?**

#### **Objections:**

1. Il semble que toutes les puissances de l'âme sont en elle comme dans leur sujet, car il y a même rapport entre l'âme et les puissances qui lui appartiennent qu'entre le corps et les puissances corporelles. Mais le corps est le sujet de ses puissances. Il en va donc de même pour l'âme.
2. Les opérations des puissances psychiques sont attribuées au corps à cause de l'âme. Pour Aristote, en effet, " l'âme est l'origine première de nos sensations et de nos pensées ". Or, les principes propres des actes de l'âme sont les puissances. Donc celles-ci sont d'abord dans l'âme.
3. Selon S. Augustin, il est certains états d'âme, la crainte par exemple, qui ne dépendent pas du corps, bien mieux, qui sont éprouvés sans le corps; d'autres au contraire en dépendent. Mais si la puissance sensible n'était pas uniquement dans l'âme comme dans son sujet, elle ne pourrait rien éprouver sans le corps. L'âme est donc le sujet de la puissance sensible et, pour la même raison, de toutes les autres puissances.

#### **Cependant:**

Aristote écrit au traité *Du Sommeil et de la Veille*: "Sentir n'appartient en propre ni à l'âme ni au corps", mais au composé humain. La puissance sensible a donc ce composé pour sujet. L'âme n'est donc pas seule le sujet de toutes les puissances.

#### **Conclusion:**

Le sujet d'une puissance d'opération, c'est ce qui est capable d'agir; car tout accident exprime la nature de son sujet propre. Or c'est le même être qui est capable d'agir et qui agit. Le sujet de la puissance est donc l'être qui possède l'opération de cette puissance, selon Aristote, au commencement du même traité.

Or nous savons qu'il y a dans l'âme des opérations qui s'exercent sans organe corporel; ainsi, penser et vouloir. Par conséquent, les puissances qui sont les principes de ces opérations sont dans l'âme comme dans leur sujet. Mais il est d'autres opérations dans l'âme, et qui s'accomplissent par des organes corporels; par exemple, la vision par l'oeil, l'audition par l'oreille. Et de même toutes les autres opérations de la vie végétative ou sensitive. Par conséquent, les puissances qui sont les principes de ces opérations ont pour sujet le composé humain, et non pas seulement l'âme.

#### **Solutions:**

1. Toutes les puissances appartiennent à l'âme non pas comme à leur sujet, mais comme à leur principe; car c'est de l'âme que le composé humain tient le pouvoir d'accomplir toutes ses opérations.

2. Toutes ces puissances sont dans l'âme avant d'être dans le composé humain, non pas comme dans leur sujet, mais comme dans leur principe.

3. Pour Platon, sentir est une opération propre à l'âme, comme penser. En beaucoup de questions philosophiques, lorsque S. Augustin utilise des conceptions platoniciennes, il ne les prend pas à son compte, mais se borne à les citer. Toutefois, dans le cas présent, lorsqu'il dit que l'âme sent tantôt dans le corps et tantôt sans le corps, cela peut s'interpréter de deux manières:

1) Quand je dis " avec ou sans corps", je veux préciser la nature de l'acte de sentir, en tant qu'il procède de l'être sentant. Il n'y a pas alors d'état sensible sans corps; car l'acte de sentir ne procède de l'âme qu'au moyen d'un organe corporel.

2) Ou bien je veux préciser la nature de cet acte en fonction de l'objet senti. Alors l'âme sent certains états avec le corps, c'est-à-dire qu'ils se trouvent dans le corps, une blessure par exemple; mais il est d'autres états qu'elle éprouve sans le corps, c'est-à-dire que ces états ne se trouvent pas en lui, mais seulement dans la conscience que l'âme en prend; ainsi se sent-elle triste ou joyeuse, à l'annonce de quelque événement.

### **ARTICLE 6: Les Puissances émanent-elles de l'essence de l'âme?**

#### **Objections:**

1. Il semble que non, car d'un principe simple ne peuvent procéder des réalités diverses. L'essence de l'âme est une et simple. Puisque ses puissances sont nombreuses et diverses, elles ne peuvent émaner de son essence.

2. L'être dont un autre procède est la cause de ce dernier. Or l'essence de l'âme ne peut être la cause des puissances, comme il est évident à l'examen des différents genres de causes. Les puissances n'émanent donc pas de l'essence de l'âme.

3. L'émanation désigne un certain mouvement. Or rien ne se meut soi-même, si ce n'est selon une partie de soi; on dit par exemple que l'animal se meut lui-même, parce qu'une partie de son être donne le mouvement et qu'une autre le reçoit. L'âme non plus, selon Aristote, n'est pas mise en mouvement. L'âme ne cause donc pas en elle-même ses propres puissances.

#### **Cependant:**



les facultés de l'âme sont des propriétés qu'elle possède par nature. Or le sujet est cause de ses propres accidents: il est en effet exprimé dans la définition de chacun d'eux selon Aristote. Les facultés procèdent donc de l'essence de l'âme comme de leur cause.

#### **Conclusion:**

Il y a entre forme substantielle et forme accidentelle des ressemblances et des différences. Elles ont en commun d'être en acte, et de faire que quelque chose soit en acte. Mais elles diffèrent sous deux rapports.

1. La forme substantielle donne l'être absolument, et son sujet est seulement de l'être en puissance. La forme accidentelle ne donne pas l'être absolument, mais telle qualité, telle quantité, ou toute autre modalité, et son sujet, c'est de l'être déjà en acte. On trouvera donc l'être actuel dans la forme substantielle avant de le trouver dans son sujet; et puisque ce qui est premier dans un genre est toujours cause, la forme substantielle causera l'être en acte dans son sujet. Mais à l'inverse, l'actualité de l'être se trouve dans le sujet de la forme accidentelle avant de se trouver en celle-ci. C'est pourquoi l'actualité de cette forme est causée par l'actualité même du sujet; de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle pour autant qu'il est en puissance, mais il la produit pour autant qu'il est en acte. Cela, nous ne l'affirmons que de l'accident qui est une propriété essentielle; car, pour l'accident d'origine externe, le sujet ne fait que le recevoir: ce qui le produit, c'est un principe extérieur.

2. Les formes substantielle et accidentelle diffèrent encore en ce que la matière est ordonnée à la forme substantielle et parce que l'élément le moins important est toujours ordonné à celui qui l'est davantage. A l'inverse, la forme accidentelle a pour rôle de perfectionner le sujet.

D'après ce qui précède, il est évident que le sujet des puissances de l'âme est soit seulement l'âme elle-même, qui peut être sujet d'un accident, en tant que puissance réceptrice, soit le composé. Et ce dernier existe en acte par le fait de l'âme. En conclusion, toutes les puissances, quel que soit leur sujet: l'âme seule ou le composé, émanent de l'essence de l'âme comme de leur principe. Comme on l'a dit, en effet, l'accident est causé par le sujet, en tant que celui-ci est en acte; il est reçu en lui, en tant que le sujet est en puissance.

#### **Solutions:**

1. D'un principe simple plusieurs effets peuvent procéder naturellement, selon un ordre déterminé, ou encore en raison d'une diversité de sujets récepteurs. Ainsi donc, d'une seule et même essence émanent de nombreuses puissances de nature différente, soit à cause des rapports d'ordre qu'elles ont entre elles, soit du fait qu'il y a divers organes corporels.

2. Par rapport à ses propriétés, le sujet est cause finale, et en un certain sens cause efficiente; et même cause matérielle, comme sujet récepteur de l'accident. De là, nous pouvons conclure que l'essence de l'âme est la cause de toutes les puissances, à la fois comme fin et comme principe actif, et de certaines d'entre elles comme sujet récepteur.

3. Les propriétés émanent de leur sujet non par une sorte de changement, mais par une sorte de rejaillissement naturel. Ainsi une modalité d'être rejaillit naturellement d'une autre: par exemple, à partir de la lumière, la couleur.

### **ARTICLE 7: Une puissance de l'âme sort-elle d'une autre?**

#### **Objections:**

1. Lorsque plusieurs réalités commencent d'être en même temps, l'une ne peut sortir de l'autre. Or toutes les puissances sont créées en même temps que l'âme. L'une d'entre elles ne peut donc sortir d'une autre.

2. Une puissance émane de l'âme, comme l'accident émane de son sujet. Mais une puissance de l'âme ne peut être le sujet d'une autre puissance, puisqu'il n'y a pas d'accident de l'accident. Elles ne peuvent donc procéder l'une de l'autre.

3. L'opposé ne naît pas de son opposé, mais tout être naît d'un être semblable selon l'espèce. Or, les puissances se distinguent comme des opposés, ainsi que des espèces diverses. L'une d'elles ne procède donc pas d'une autre.

**Cependant:**

on connaît les puissances par leurs actes. Or l'acte d'une puissance est causé par l'acte d'une autre puissance; par exemple l'acte de l'imagination par l'acte du sens. En conséquence, une puissance de l'âme est causée par une autre.

**Conclusion:**

Dans les réalités qui, selon un certain ordre naturel, procèdent d'un même principe, celui-ci est cause d'elles toutes, et la plus proche du principe est cause en quelque façon des plus éloignées. On l'a dit: il y a plusieurs espèces d'ordre entre les puissances de l'âme. Il y a donc des puissances de l'âme qui procèdent de l'essence par l'intermédiaire d'une autre puissance.

Mais l'essence de l'âme est pour ses puissances un principe actif et une fin, comme aussi un sujet récepteur, soit à elle seule, soit en même temps que le corps. Or le principe actif et la cause finale sont plus parfaits; le sujet récepteur, comme tel, moins parfait. Par suite, les puissances de l'âme qui ont une priorité dans l'ordre de perfection et de nature, sont principes des autres à la manière des causes efficiente et finale. Nous voyons en effet que le sens a pour la fin l'intelligence, mais la réciproque n'est pas vraie. En effet, le sens est comme une participation incomplète de l'intelligence. On peut donc dire qu'il procède naturellement de l'intelligence, comme l'imparfait du parfait. - Mais si l'on considère l'ordre de réceptivité, ce sont au contraire les puissances les moins parfaites qui sont principes des autres. L'âme, par exemple, en tant qu'elle possède la puissance de sentir, est un sujet, une matière en quelque sorte, par rapport à l'intelligence. C'est pourquoi les puissances moins parfaites sont antérieures aux autres, dans l'ordre de génération: en effet, l'animal est engendré avant l'homme.

**Solutions:**

1. Toute puissance émane de l'essence non par changement, mais par une sorte de rejaillissement naturel; et cependant elle existe en même temps que l'âme. Il faut dire la même chose d'une puissance quelconque par rapport à une autre.

2. Un accident ne peut être absolument parlant le sujet d'un autre accident. Mais il y a un ordre de réceptivité dans la substance; ainsi la quantité est reçue avant la qualité. De cette façon, l'on peut dire qu'un accident est le sujet d'un autre, telle l'étendue pour la couleur, en ce sens que la substance reçoit tel accident par l'intermédiaire d'un autre. Ce rapport peut également être affirmé des puissances de l'âme.

3. L'opposition qu'on trouve entre les puissances de l'âme est celle du parfait à l'imparfait. La même opposition se rencontre entre les espèces de nombres et de figures. Ce genre d'opposition n'empêche pas que l'une tire son origine de l'autre. Car il est naturel que l'imparfait procède du parfait.

**ARTICLE 8: Toutes les puissances demeurent-elles dans l'âme après la mort?**

**Objections:**

1. Il semble que toutes les puissances de l'âme demeurent dans l'âme séparée du corps. Car l'auteur du livre *De l'esprit et de l'âme* écrit: "L'âme s'éloigne du corps, emportant avec elle le sens et l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence, le concupiscible et l'irascible. "

2. Les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or une propriété est toujours inhérente à son sujet et n'en est jamais séparée. Les puissances de l'âme demeurent donc en elle, même après la mort.

3. Les puissances de l'âme, et même les puissances sensibles, ne perdent pas leur force lorsque le corps se débilite. - Comme il est dit au traité *De l'âme*, " si un vieillard recevait l'oeil d'un jeune homme, il verrait aussi bien que lui ". Or la perte de la force est un acheminement vers la corruption. Les puissances de l'âme ne se corrompent donc pas en même temps que le corps, mais demeurent dans l'âme séparée.

4. La mémoire est une faculté de l'âme sensitive. Mais la mémoire demeure dans l'âme séparée. Dans l'évangile (Lc 16, 23) il est dit au mauvais riche dont l'âme seule se trouve en enfer: "Souviens-toi que tu as été comblé de biens pendant ta vie. " La mémoire demeure donc dans l'âme séparée, et par conséquent les autres puissances de la partie sensitive de l'âme.

5. La joie et la tristesse sont des états du concupiscible, qui est une puissance de l'âme sensitive. Or, il est sûr que les âmes séparées s'attristent des peines ou se réjouissent des récompenses qui sont leur partage. Donc cette puissance affective demeure dans l'âme séparée.

6. L'âme, au moment où le corps gît insensible mais non pas encore mort, perçoit certaines visions imaginaires; selon S. Augustin elle éprouverait le même état après la mort lorsqu'elle est effectivement séparée du corps. Or l'imagination est une puissance sensitive. Ainsi donc une puissance de ce genre demeure dans l'âme séparée, et par conséquent toutes les autres.

#### **Cependant:**

on lit dans le livre des *Dogmes de l'église*: "L'homme est constitué par deux substances, l'âme avec sa raison, la chair avec ses sens. " Donc la chair ayant achevé sa fonction, les puissances sensibles ne demeurent pas.

#### **Conclusion:**

L'âme est le seul principe de toutes ses puissances, on l'a déjà dit. Mais certaines n'ont pas d'autre sujet que l'âme: telles l'intelligence et la volonté. Ces facultés demeurent donc nécessairement dans l'âme, une fois le corps détruit. D'autres ont pour sujet le composé humain: ainsi toutes les puissances de l'âme sensitive et végétative. Or, le sujet étant détruit, l'accident ne peut persister. Aussi, lorsque le composé se désagrège, ces puissances ne demeurent pas sous un mode actuel, mais seulement virtuel; elle sont dans l'âme comme dans leur principe et leur racine.

Il est donc faux d'affirmer, comme certains, que ces puissances demeurent dans l'âme même lorsque le corps est détruit. Et encore plus faux que les actes de ces puissances demeurent dans l'âme séparée, car ces puissances n'ont d'activité qu'au moyen d'organes corporels.

#### **Solutions:**

1. Ce livre ne fait pas autorité. Il peut donc être négligé avec autant de facilité qu'on en a apporté en l'écrivant. On peut néanmoins répondre que l'âme emporte avec elle ces puissances sensibles sous un mode non actuel, mais virtuel.

2. Les puissances dont nous disons qu'elles ne demeurent pas sous un mode actuel dans l'âme séparée, ne sont pas des propriétés de l'âme seule mais du composé humain.

3. On dit que ces puissances ne perdent pas leur force lorsque le corps se débilite, parce que l'âme, leur principe d'activité, est immuable.

4. Cette manière de se souvenir doit s'entendre de la mémoire, pour autant que S. Augustin attribue cette faculté à l'esprit, et non selon qu'elle est une puissance de l'âme sensitive.

5. Tristesse et joie sont dans l'âme séparée comme des états de l'affectivité, non pas sensible, mais spirituelle. Elles se trouvent aussi chez les anges.

6. Il s'agit ici d'une recherche et non d'une affirmation de S. Augustin. Il a d'ailleurs retouché certains de ces passages.

*Étudions maintenant les puissances de l'âme dans le détail. Il appartient spécialement au théologien de scruter les puissances intellectuelles et appetitives, puisqu'elles sont le siège de vertus. Cependant, la connaissance de ces puissances dépend d'une certaine façon de la*

connaissance des autres. Aussi allons-nous diviser notre étude en trois sections: 1. Les puissances dont l'exercice précède celui de l'intelligence (Q. 78). - 2. Les puissances intellectuelles (Q. 79). - 3. Les puissances affectives (Q. 80).

## **QUESTION 78: LES PUISSANCES NON SPIRITUELLES DE L'ÂME**

1. Les différents genres de puissances dans l'âme. - 2. Les puissances de l'âme végétative. - 3. Les sens externes. - 4. Les sens internes.

### **ARTICLE 1: Les différents genres de puissances dans l'âme**

#### **Objections:**

1. Il semble qu'il n'y a pas lieu de distinguer ces cinq genres différents de puissances que sont la puissance végétative, sensitive, affective, motrice, intellectuelle. Car les puissances sont des parties de l'âme. Or on n'y distingue ordinairement que trois parties; les âmes végétative, sensitive et rationnelle. Il n'y a donc que trois genres de puissances et non pas cinq.

2. Les puissances de l'âme sont le principe des opérations vitales. Or, la vie se manifeste de quatre manières. Aristote nous dit en effet: "Admis qu'il y ait plusieurs modes de vivre, nous disons qu'un être vit, même s'il ne possède que l'un de ces modes: soit l'intelligence, soit le sens, soit le mouvement et le repos dans l'espace, soit encore le changement dû à la nutrition avec dépérissement ou croissance." Il n'y a donc que quatre genres de puissances de l'âme, l'affectivité étant exclue.

3. Ce qui est commun à toutes les puissances ne peut être référé à un genre distinct dans l'âme. Or l'appétition convient à n'importe quelle puissance de l'âme. La faculté de voir tend vers un objet visible proportionné. Comme dit l'Ecclésiastique (40, 22): "L'oeil désire la grâce et la beauté, et plus que cela, voir la verdure des champs." De même, toute autre puissance désire un objet qui lui convienne. Il ne faut donc pas faire de l'affectivité un genre spécial de puissance.

4. Le principe du mouvement dans les animaux c'est ou bien le sens, ou bien l'intellect, ou encore l'affectivité, d'après le traité *De l'âme*. La faculté motrice ne doit donc pas être comptée comme un genre spécial de puissance en plus de ces trois.

#### **Cependant:**

le Philosophe déclare admettre comme puissances de l'âme, les puissances végétative, sensitive, appétitive, motrice, et intellectuelle.

#### **Conclusion:**

Il y a cinq genres différents de puissances dans l'âme, et l'on vient de les énumérer. Trois d'entre eux sont attribués à l'âme; quatre sont des modes de vivre. Ce qui explique cette diversité, c'est que des âmes diverses se distinguent selon les différentes manières dont l'action de l'âme transcende la nature corporelles. La nature corporelle tout entière est en effet soumise à l'âme, et joue à son égard le rôle de matière et d'instrument. Il y a donc d'abord une opération de l'âme qui dépasse si complètement la nature des corps qu'elle ne s'exerce même pas au moyen d'un organe corporel: c'est celle de l'âme rationnelle. Il y a une autre opération, inférieure à la précédente, qui s'accomplit au moyen d'un organe, mais non d'une qualité corporelle: celle de l'âme sensitive. En effet, le chaud et le froid, l'humide et le sec, et les autres qualités corporelles du même genre, sont bien requises pour l'action du sens. Mais il ne s'ensuit pas que cette action s'accomplisse au moyen de ces qualités; elles sont requises seulement pour que l'organe soit en bonne disposition. Enfin, la moins élevée des opérations de l'âme se fait au moyen d'un organe et en vertu d'une qualité corporelle. Elle est supérieure

néanmoins à l'action des corps; car les mouvements de ceux-ci dépendent d'un principe extérieur, tandis que cette activité procède d'un principe interne, ce qui est commun à toutes les opérations de l'âme: tout être animé en effet se meut lui-même en quelque manière. Cette dernière activité est celle de l'âme végétative: l'assimilation nutritive et les opérations consécutives s'accomplissent par l'action de la chaleur, qui joue alors le rôle de cause instrumentale, comme dit Aristote.

Or, les différents genres de puissances se distinguent d'après les objets. Plus une puissance est élevée, plus son objet est universel, nous l'avons dite. On peut déterminer trois degrés d'universalité dans l'objet. Pour certaine puissance de l'âme, l'objet est seulement le corps uni à l'âme; telle est la puissance végétative, qui n'agit en effet que sur le corps auquel l'âme est unie. Il y a un autre genre de puissance dont l'objet est plus universel, c'est-à-dire tout corps sensible, et non seulement le corps uni à l'âme. Il y a enfin un autre genre de puissance dont l'objet est encore plus universel, ce n'est plus seulement tout corps sensible, mais tout être en général. Ainsi les deux derniers genres de puissance possèdent une opération qui a rapport non seulement à une réalité conjointe à l'âme, mais encore à une réalité extérieure.

Il faut cependant que l'âme qui opère soit unie à son objet. Il est donc nécessaire que la réalité extérieure, objet de l'opération de l'âme, soit en relation avec elle à un double point de vue. - 1: En tant qu'elle est apte à être unie à l'âme et à se trouver en elle par sa ressemblance. A cet égard il y a deux genres de puissances: la puissance sensible, relative à un objet moins universel à savoir le corps sensible; la puissance intellectuelle, relative à l'objet absolument commun à tout, qui est l'être universel. - 2: En tant que l'âme est inclinée et en tendance à cette réalité extérieure. Il y aura encore là deux genres de puissances: la puissance appétitive, par laquelle l'âme entre en relation avec la réalité extérieure comme avec sa fin, première dans l'ordre d'intention; et la puissance motrice, qui met l'âme en rapport avec la réalité extérieure, prise comme terme de l'opération et du mouvement. C'est en effet pour obtenir un objet désiré et auquel il tend, que l'animal se meut dans l'espace.

Quant aux différents modes de la vie, on les distingue d'après la hiérarchie des vivants. Chez certains vivants, il n'y a que la puissance végétative, comme chez les plantes. Il en est d'autres qui, en plus de la puissance végétative, possèdent la sensibilité, mais non la locomotion: ce sont des animaux immobiles, comme les huîtres. D'autres encore ont en plus le mouvement local; ainsi les animaux parfaits, qui ont besoin de beaucoup de choses pour vivre, et donc doivent se mouvoir pour chercher au loin le nécessaire. Il est enfin d'autres vivants qui ont en plus la puissance intellectuelle, ce sont les hommes. - Quant à la puissance appétitive, elle ne constitue pas de degré dans la hiérarchie des vivants; car " en tout être où il y a puissance sensible, il y a appétit", selon Aristote.

### **Solutions:**

1 et 2. On vient de résoudre les deux premières objections.

**3.** L'appétit naturel est l'inclination qui porte naturellement une réalité vers un objet donné; par son appétit naturel, toute puissance désire ce qui lui convient. Mais l'appétit de l'être animé dépend de ce qui est connu. Et pour un appétit de ce genre, il faut une faculté spéciale; la connaissance seule ne suffit pas. La réalité est désirée en tant qu'elle existe en elle-même, tandis qu'elle n'est pas elle-même dans la faculté de connaissance, mais seulement selon sa ressemblance. La faculté de voir ne tend donc à l'objet visible que pour réaliser son acte, c'est-à-dire pour voir; mais l'être animé tend à la chose qu'il voit par sa puissance appétitive, non seulement pour voir, mais pour d'autres fins utiles. Si l'âme n'avait besoin des réalités perçues par le sens que pour l'exercice de cette faculté sensible, c'est-à-dire afin de sentir, il ne serait pas nécessaire de distinguer l'appétit comme un genre spécial parmi les puissances de l'âme; la tendance naturelle des puissances suffirait.

**4.** Le sens et la faculté appétitive sont bien principes de mouvement chez les animaux parfaits. Toutefois, ni l'un ni l'autre à eux seuls ne pourraient mouvoir si une puissance spéciale ne leur

était surajoutée. En effet, les animaux immobiles ont bien ces deux facultés, et cependant ils n'ont pas de faculté motrice. Celle-ci se trouve non seulement dans l'affectivité et le sens en tant qu'ils commandent le mouvement, mais aussi dans les différentes parties du corps, pour les rendre aptes à suivre l'impulsion affective que donne l'âme. En voici le signe: lorsque les membres ne sont plus dans leur disposition naturelle, ils n'obéissent plus au mouvement appelé par l'appétit.

## ARTICLE 2: Les puissances de l'âme végétatives

### **Objections:**

1. La division des parties végétatives ou puissances de nutrition, de croissance et de reproduction semble mal venue. Car ces puissances sont des forces naturelles. Or les puissances de l'âme dépassent ces forces par leur perfection. On ne doit donc pas compter celles-ci parmi les puissances de l'âme.
2. Il ne faut pas assigner une puissance de l'âme en raison d'une fonction commune aux vivants et aux non-vivants. Or, telle est la génération, pour tous les êtres qui peuvent être engendrés et se corrompre, vivants ou non. Donc la puissance génératrice ne doit pas être comptée parmi les puissances de l'âme.
3. L'âme possède une puissance supérieure à celle de la nature corporelle. Or une nature corporelle donne, par le moyen de la même puissance active, et l'espèce et la quantité qui convient. À plus forte raison, l'âme. Il n'y a donc pas lieu de distinguer la faculté de croître et celle d'engendrer.
4. Toute réalité conserve son être par le principe même dont elle le tient. Or c'est par la puissance de reproduction que le vivant acquiert son être. C'est donc par elle qu'il conserve la vie. Mais la faculté de nutrition est ordonnée aussi à la conservation du vivant. Comme dit Aristote: "C'est une puissance qui peut sauvegarder l'être du sujet où elle se trouve." On ne doit donc pas distinguer cette faculté de celle d'engendrer.

### **Cependant:**

selon le Philosophe, les opérations de l'âme végétative sont " engendrer, s'alimenter et croître "

### **Conclusion:**

Il y a trois puissances dans l'âme végétative. Car, nous l'avons dit, celle-ci a pour objet le corps vivant par l'âme, et ce corps requiert de l'âme trois sortes d'opérations: l'une qui lui donne l'être, et pour cela il y a la faculté d'engendrer; une autre par laquelle le corps vivant atteint le développement qui lui convient, et pour cela il y a la faculté de croissance; une troisième enfin par laquelle le corps vivant conserve son être et son développement normal, et pour cela il y a la faculté de nutrition.

Il faut cependant marquer des différences entre ces puissances. Celles de nutrition et de croissance produisent leur effet dans l'être où elles se trouvent. C'est en effet le corps uni à l'âme qui croît et se conserve par l'action des facultés de croissance et de nutrition, appartenant à cette âme. Mais la faculté d'engendrer produit son effet non dans le même corps, mais dans un autre, car aucun être ne peut s'engendrer lui-même. Par suite, la faculté d'engendrer avoisine la dignité de l'âme sensitive, qui est en relation avec les réalités extérieures, que sous un mode plus parfait et plus universel; car ce qu'il y a de plus élevé dans une nature inférieure rejoint ce qu'il y a de plus bas dans la nature qui lui est supérieure, comme Denys le montre bien. Aussi, parmi les trois puissances végétatives, celle qui joue davantage le rôle de fin la principale et la plus parfaite., c'est la faculté d'engendrer, dit Aristote. Il appartient en effet à une chose déjà parfaite en elle-même d'en produire une autre

qui lui soit semblable. Les puissances de croissance et de nutrition sont subordonnées à la puissance de génération; celle de croissance à la puissance nutritive.

#### **Solutions:**

1. Ces forces sont appelées naturelles parce qu'elles ont un effet semblable à celui de la nature matérielle qui donne aussi l'être, la quantité, et la conservation dans l'être; les puissances végétatives le font toutefois sous un mode plus élevé. Elles sont encore appelées naturelles parce que, dans leur action, elles utilisent comme instruments les qualités actives et passives qui sont les principes des actions physiques.
2. La génération dans les êtres inanimés est produite par une cause tout extérieure. Mais la génération des vivants s'accomplit sous un mode plus élevé, au moyen d'un élément du vivant, la semence, qui contient un principe apte à former le corps. Il faut donc dans le vivant une puissance pour élaborer cette semence, et c'est la puissance d'engendrer.
3. La génération du vivant étant causée par une semence, il faut au commencement que l'animal soit engendré sous un petit volume. D'où la nécessité d'une puissance de l'âme qui lui fasse atteindre un développement convenable. Mais le corps inanimé est engendré à partir d'une matière déterminée par une cause extérieure. Voilà pourquoi il reçoit en même temps et son caractère spécifique et la quantité conforme aux conditions de la matière.
4. Comme on l'a dit (a. 1), l'action de l'âme végétative s'accomplit au moyen de la chaleur, dont le rôle est d'absorber l'humidité. Il faut donc, pour restituer l'humidité perdue, une puissance nutritive qui transforme l'aliment en la substance du corps. C'est nécessaire également pour l'action des puissances de croissance et de génération.

### **ARTICLE 3: Les sens externes**

#### **Objections:**

1. Il ne semble pas qu'il y ait seulement cinq sens externes. Car le sens connaît les accidents, et ceux-ci se divisent en de nombreux genres. Puisque les puissances se distinguent d'après les objets, il semble qu'il y ait autant de sens différents que de genres d'accidents.
2. La grandeur, la figure, et les autres sensibles communs ne sont pas des sensibles par accident, mais s'opposent à ces derniers selon Aristote. Or, une différence essentielle dans les objets entraîne une distinction dans les puissances. Puisque la grandeur et la figure diffèrent de la couleur plus que ne fait le son, on a plus de raison, semble-t-il, de distinguer une puissance connaissante pour la grandeur ou la figure que pour la couleur et le son.
3. Un seul sens ne perçoit qu'un seul ensemble de qualités contraires: ainsi la vue perçoit le blanc et le noir. Or le toucher perçoit plusieurs ensembles de contraires: le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. On n'a donc pas affaire à un seul sens, mais à plusieurs. Il y a donc plus de cinq sens.
4. L'espèce ne s'oppose pas au genre. Or le goût est une espèce de toucher. On ne doit donc pas en faire un sens distinct du toucher.

#### **Cependant:**

le Philosophe dit au traité *De l'âme* qu'il n'y a pas plus de cinq sens.

#### **Conclusion:**

Certains ont voulu chercher un principe de distinction des sens externes dans la structure des organes, selon qu'y prédomine tel ou tel élément, l'eau, l'air, etc. D'autres, dans la nature du milieu sensible qui est ou contigu ou extérieur au sens: l'air, l'eau, etc. D'autres enfin, d'après la nature des diverses qualités sensibles que ce soit la qualité d'un corps simple, ou la qualité résultant d'une combinaison.

Mais aucune de ces solutions n'est valable. Les puissances ne sont pas faites pour les organes, mais les organes pour les puissances. La diversité des puissances ne vient pas de la diversité

des organes; mais la nature a disposé des organes différents pour correspondre à la diversité des puissances. De même, elle a donné divers milieux aux divers sens, sous le mode qui convenait à l'activité des puissances. Quant à la nature des qualités sensibles, ce n'est pas aux sens qu'il appartient de les connaître, mais à l'intelligence.

Il faut donc prendre comme fondement du nombre et de la distinction des sens externes ce qui appartient en propre et essentiellement au sens. Or le sens est une puissance passive dont la nature est de pouvoir être modifiée par un objet sensible extérieur. L'objet extérieur, cause de changement, est ce que le sens perçoit essentiellement, et c'est selon les différences qu'il présente qu'on distingue les puissances sensibles.

Or il y a deux espèces de modification: l'une est physique, l'autre spirituelle. Une modification est physique quand la forme de ce qui cause le changement est reçue dans l'être changé sous un mode physique, par exemple la chaleur dans ce qui est chauffé. Une modification est spirituelle quand la forme est reçue sous un mode spirituel, par exemple la couleur dans la pupille de l'oeil qui, pour autant n'en est pas colorée. Pour l'action du sens, une modification spirituelle est requise selon laquelle la forme intentionnelle de l'objet sensible est produite dans l'organe du sens. Autrement, si la seule modification physique suffisait à produire la sensation, tous les corps physiques en éprouveraient lorsqu'ils subissent un changement qualitatif.

Mais dans certains sens, on ne trouve qu'une modification spirituelle, comme dans la vue. En d'autres, on trouve en même temps que cette modification spirituelle une modification physique, qu'elle provienne seulement de l'objet, ou aussi de l'organe. Sous le rapport de l'objet, on trouve une modification physique dans l'espace, lorsqu'il s'agit du son qui est l'objet de l'ouïe, car le son est produit par une percussion et par l'ébranlement de l'air. Il y a altération qualitative dans le cas de l'odeur, objet de l'odorat; il faut en effet qu'un corps soit modifié d'une certaine manière par la chaleur pour exhaler une odeur. Par rapport à l'organe, il y a modification physique dans le toucher et dans le goût, car la main s'échauffe en touchant un objet chaud, et la langue s'humecte de l'humidité des saveurs. Quant aux organes de l'odorat et de l'ouïe, ils ne subissent aucune modification physique en sentant, si ce n'est par accident.

La vue, qui s'exerce sans aucune modification physique soit dans l'organe soit dans l'objet, est la faculté la plus spirituelle, le plus parfait de tous les sens et le plus universel. Après elle, vient l'ouïe, puis l'odorat qui supposent une modification physique du côté de l'objet. Car le mouvement local est plus parfait que le mouvement d'altération, et lui est naturellement antérieur, comme on le prouve au livre VIII des Physiques -. Le toucher et le goût sont les plus matériels des sens. On parlera plus bas de leur distinction. - Les trois premiers sens n'opèrent pas par un intermédiaire contigu, afin qu'aucune modification physique n'atteigne l'organe, comme c'est le cas pour les deux derniers.

### **Solutions:**

**1.** Tous les accidents n'ont pas par eux-mêmes le pouvoir de causer un changement, mais seulement les qualités de la troisième espèce, qui sont susceptibles d'altération. Et c'est pourquoi il n'y a que ces qualités qui soient objets des sens. En effet, d'après le livre VII des Physiques, " les sens sont modifiés selon les mêmes qualités que les corps inanimés " .

**2.** La grandeur, la figure, et ce qu'on appelle " sensibles communs " sont intermédiaires entre les sensibles par accident et les sensibles propres, objets des sens. En effet, les sensibles propres modifient le sens immédiatement et directement, car ce sont des qualités qui causent une altération. Quant aux sensibles communs, ils se ramènent tous à la quantité. Pour la grandeur et le nombre, il est évident que ce sont des espèces de la quantité. La figure est une qualité qui a rapport à la quantité, puisqu'elle consiste dans la limitation de l'étendue. Le mouvement et le repos sont perçus selon que leur sujet se trouve dans un ou plusieurs états quant à la grandeur ou à la distance dans l'espace, qu'il s'agisse d'un mouvement de croissance ou d'un mouvement local; ou encore, sous le rapport des qualités sensibles, un mouvement



d'altération. De telle sorte que sentir le mouvement et le repos, c'est d'une certaine façon sentir l'un et le multiple. Or, la quantité est le sujet immédiat de la qualité, cause d'altération, telle la surface pour la couleur. En conséquence, les sensibles communs n'agissent pas sur le sens immédiatement et directement, mais par le moyen de la qualité sensible; par exemple la surface, par le moyen de la couleur. Ce ne sont pourtant pas des sensibles par accident. Car les sensibles communs introduisent un élément de diversité dans la modification sensorielle: le sens est modifié différemment par une grande et par une petite surface. On dit même que la blancheur est grande ou petite, et pour cette raison, elle peut être divisée relativement au sujet où elle se trouve.

**3.** Le Philosophe semble dire, au traité *De l'Âme* que le sens du toucher forme un genre, mais qu'il se divise en plusieurs espèces, et c'est pour cela qu'il a pour objet plusieurs ensembles de contraires. Ces espèces n'ont pas d'organe différencié, mais se rencontrent ensemble sur tout le corps; aussi ne remarque-t-on pas qu'elles sont distinctes. Quant au goût, qui perçoit le doux et l'amer, il se rencontre avec le toucher sur la langue mais non sur tout le corps. On peut donc le distinguer aisément du toucher.

On peut répondre également que dans tous ces contraires, chaque ensemble appartient à un genre prochain, et tous les ensembles à un genre commun, qui serait l'objet du toucher en général. Mais il n'y a pas de dénomination pour ce genre commun, pas plus que pour un genre prochain, comme celui du chaud et du froid.

**4.** D'après Aristote, le goût est une sorte de toucher qui ne se trouve que sur la langue. Il n'y a donc pas à le distinguer du toucher en général, mais seulement de ces espèces de toucher qui se rencontrent par tout le corps. - Toutefois si l'on admet l'unité du toucher, à cause de l'unité de son objet, on pourra dire que le goût se distingue du toucher parce que la modification sensorielle n'est pas la même chez tous les deux. Le toucher ne subit pas seulement une modification spirituelle, mais une modification physique dans son organe, en fonction de la qualité sensible qui agit directement sur lui. Mais l'organe du goût n'est pas nécessairement modifié de cette façon, de telle sorte, par exemple, que la langue devienne douce ou amère. Il n'est modifié que par une qualité qui précède la sensation de saveur et où celle-ci prend naissance, et qui est l'humidité, laquelle est l'objet du toucher.

#### ARTICLE 4: Les sens internes

##### **Objections:**

**1.** La division admise des sens internes ne paraît pas satisfaisante. On n'oppose pas en effet ce qui est commun à ce qui est propre. On ne doit donc pas compter le sens commun parmi les puissances sensibles internes, à part des sens externes qui sont des sens propres.

**2.** Il n'est pas besoin d'une faculté interne de connaissance pour une fonction que peut accomplir le sens propre et externe; mais pour apprécier les objets sensibles, les sens externes suffisent; chaque sens en effet peut juger de son objet propre. De même, ils semblent avoir ce qu'il faut pour percevoir leurs actes. L'action du sens est en effet comme un intermédiaire entre la puissance et l'objet; il paraît donc que la faculté de voir peut bien mieux percevoir son acte de voir qu'elle ne perçoit la couleur, son acte étant plus proche de la faculté que l'objet. De même pour les autres sens. Il n'est donc pas nécessaire de désigner pour cette fonction une puissance interne qu'on appellerait sens commun.

**3.** L'imagination et la mémoire sont, d'après le Philosophe, des modalités du centre primitif de la sensibilité. Mais l'on n'oppose pas une modalité à son sujet. Il ne faut donc pas distinguer la mémoire et l'imagination du sens.

**4.** L'intelligence dépend beaucoup moins du sens que n'importe quelle puissance de l'âme sensitive. Et cependant l'intelligence ne connaît que par l'apport des sens. C'est pourquoi il est

dit dans les *Secunds Analytiques*: "Ceux qui manquent d'un sens, manquent d'une science. " A plus forte raison ne doit-on pas distinguer une puissance sensible destinée à percevoir des représentations qui échappent aux sens, puissance qu'on nomme " estimative ".

5. L'acte de la cogitative, qui est de juger, de synthétiser et d'analyser, et l'acte de la faculté de réminiscence, qui consiste à user d'une manière de syllogisme pour évoquer les souvenirs, ne sont pas moins différents des actes de l'estimative et de la mémoire que l'estimative ne l'est de l'imagination. Il faut donc distinguer les deux premières de l'estimative et de la mémoire, ou alors ne pas distinguer celles-ci de l'imagination.

6. D'après S. Augustin. il y a trois genres de visions: corporelles, par le moyen des sens; spirituelles, par l'imagination; intellectuelles, par l'intelligence. Il n'y a donc pas, entre le sens et l'intellect, d'autre faculté interne que l'imagination.

#### **Cependant:**

Avicenne, dans son livre sur *l'âme*, admet qu'il y a cinq sens internes: le sens commun, la " fantaisie", l'imagination, l'estimation, et la mémoire.

#### **Conclusion:**

La nature ne manque jamais de donner le nécessaire; il faut donc qu'il y ait dans l'âme sensitive autant d'actions diverses qu'en requiert la vie d'un animal parfait. Et toutes les actions qu'on ne peut ramener à un seul principe demandent des puissances diverses; car une puissance de l'âme n'est rien d'autre que le principe immédiat d'une opération de cette âme.

Or, il faut remarquer que la vie d'un animal parfait requiert non seulement qu'il connaisse la réalité quand elle est présente au sens, mais encore quand elle est absente. Autrement, du fait que le mouvement et l'action de l'animal suivent la connaissance, celui-ci ne se mettrait jamais en mouvement pour chercher quelque chose qui n'est pas là. Or c'est le contraire qu'on observe, surtout chez les animaux parfaits qui se meuvent dans l'espace; ils se dirigent en effet vers un objet absent dont ils ont connaissance. L'animal doit donc, en son âme sensitive, non seulement recevoir les ressemblances des qualités sensibles au moment où il est actuellement modifié par elles, mais encore les retenir et les conserver. Dans les êtres corporels, recevoir et conserver se réfèrent à des principes divers: les corps humides reçoivent bien et conservent mal; c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensible étant l'acte d'un organe corporel, il doit y avoir y avoir une faculté pour recevoir les ressemblances des qualités sensibles, et une autre pour les conserver.

Il faut encore remarquer que si l'animal ne se mettait en mouvement que pour des objets agréables ou douloureux pour les sens, il lui suffirait de connaître les qualités que le sens perçoit et qui le délectent ou lui font horreur. Mais l'animal doit rechercher ou éviter certains objets non seulement parce qu'ils conviennent ou non au sens, mais encore parce qu'ils sont ou utiles ou nuisibles. Par exemple, la brebis qui voit le loup arriver, s'enfuit, non parce que sa couleur ou sa forme ne sont pas belles, mais parce qu'il est son ennemi naturel. De même, l'oiseau rassemble de la paille, non pour le plaisir sensible qu'il en éprouve, mais parce qu'elle lui sert à construire son nid. Il faut donc que l'animal perçoive des représentations de ce genre, que le sens externe ne perçoit pas. Il doit y avoir un principe distinct de cette perception. Car la connaissance des qualités sensibles vient d'une modification causée par l'objet sensible, mais non la perception des représentations dont nous parlons.

Ainsi donc, pour percevoir les qualités sensibles il y a le sens propre et le sens commun. On dira plus loin comment ils se distinguent. Pour obtenir ou conserver ces qualités, il y a la " fantaisie " ou imagination, qui sont une même chose. L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens. Pour percevoir les représentations qui ne sont pas reçues par les sens, il y a l'estimative. Pour les conserver, il y a la mémoire, qui en est comme le trésor. En voici un signe: les animaux commencent à avoir des souvenirs à partir d'une connaissance de ce genre, par exemple que ceci leur est nuisible ou leur convient. La raison de passé, que perçoit la mémoire, doit être comptée parmi ces représentations.

Notez que relativement aux qualités sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les animaux. Ils sont modifiés de la même manière par les objets sensibles extérieurs. Mais quant à ces représentations spéciales, il y a une différence. Les animaux ne les perçoivent que par un instinct naturel; l'homme les saisit par une sorte d'inférence. Aussi la faculté, appelée chez les animaux estimative naturelle, est appelée chez l'homme cogitative, ou faculté qui forme des représentations par une sorte d'inférence. On la nomme encore "raison particulière", et les médecins lui assignent un organe spécial, la partie médiane du cerveau. Elle regroupe en effet des représentations individuelles, comme la raison proprement dite regroupe des représentations universelles.

Pour ce qui est de la mémoire, l'homme possède non seulement comme les animaux le pouvoir de se souvenir immédiatement des faits passés, mais encore celui de les évoquer, par la "réminiscence", en recherchant d'une manière presque syllogistique à se souvenir de ces faits sous forme de représentations individuelles.

Avicenne distingue une cinquième faculté, intermédiaire entre l'estimative et l'imagination, qui assemble et dissocie les images; ainsi, avec l'image de l'or et l'image d'une montagne, nous formons une seule image, celle d'une montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Cette opération ne se trouve pas chez les animaux, mais seulement chez l'homme, qui peut faire cela avec la seule imagination. C'est d'ailleurs à l'imagination qu'Averroès l'attribue, dans son livre sur le *Sens et les Sensibles*.

Il n'est donc pas besoin de distinguer plus de quatre facultés internes dans l'âme sensitive: le sens commun et l'imagination, l'estimative et la mémoire.

#### **Solutions:**

- 1.** Le sens interne n'est pas appelé "commun" par attribution universelle, comme s'il était un genre, mais comme la racine et le principe communs à tous les sens externes.
- 2.** Le sens propre apprécie son objet sensible, en le discernant des autres qualités qui peuvent tomber sous le même sens, par exemple en discernant le blanc du noir ou du vert. Mais discerner le blanc du doux, ni la vue ni le goût ne le peuvent; car pour discerner une chose d'une autre, il faut les connaître toutes les deux. C'est donc au sens commun qu'il appartient de faire un tel discernement; à lui sont rapportées comme à un terme commun toutes les connaissances des sens propres, et c'est par lui encore que sont perçues les activités des sens, par exemple quand quelqu'un voit qu'il voit. Cela ne peut être le fait du sens propre, qui ne connaît que la qualité sensible par laquelle il est modifié. C'est par cette modification que s'accomplit la vision, et de cette modification en découle une autre dans le sens commun, qui perçoit la vision elle-même.
- 3.** Une puissance peut sortir de l'essence de l'âme par l'intermédiaire d'une autre, on l'a déjà dit; de la même façon l'âme peut être sujet d'une puissance par l'intermédiaire d'une autre puissance. Sous ce rapport on dit que l'imagination et la mémoire sont des modifications du sens commun, qui est le premier des sens internes.
- 4.** Bien que l'opération intellectuelle ait son origine dans la sensation, l'intelligence connaît, dans la réalité saisie par le sens, bien plus que le sens n'en peut percevoir. Il en va de même dans l'estimative, à un degré inférieur cependant.
- 5.** Si la cogitative et la mémoire ont une telle excellence dans l'homme, ce n'est pas à cause de l'âme sensitive, mais à cause de leur affinité, de leur proximité à la raison universelle, qui exerce sur elles une sorte d'influence. Ce ne sont pas des puissances différentes de celles des animaux; ce sont les mêmes, mais plus parfaites.
- 6.** Pour S. Augustin, la vision spirituelle est celle qui est causée par les images des corps en leur absence. Elle comprend donc toutes les connaissances internes.

## QUESTION 79: LES PUISSANCES INTELLECTUELLES

1. L'intelligence est-elle une puissance de l'âme ou son essence? - 2. Si c'est une puissance, est-elle passive? - 3. Si c'est une puissance passive, faut-il admettre l'existence d'un intellect agent? - 4. Celui-ci fait-il partie de l'âme? - 5. N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes? - 6. La mémoire est-elle dans l'intellect? - 7. Est-elle une puissance distincte de l'intelligence? - 8. La raison se distingue-t-elle de l'intelligence? - 9. La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes? - 10. L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect? - 11. L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances distinctes? - 12. La syndérèse est-elle une puissance intellectuelle? - 13. Même question pour la conscience.

### ARTICLE 1: L'intelligence est-elle une puissance de l'âme ou son essence?

#### Objections:

1. L'intelligence semble être une même réalité que l'esprit. Or l'esprit n'est pas une puissance, mais c'est l'essence de l'âme. " L'esprit, dit S. Augustin, n'est pas un relatif, mais désigne l'essence. " L'intelligence est donc l'essence de l'âme.
2. Les différents genres des puissances de l'âme s'unissent non en une puissance unique, mais en une commune essence. Or l'appétit et l'intellect sont des puissances différentes et qui s'unissent dans l'esprit. Car S. Augustin met intelligence et volonté dans l'esprit. Donc l'esprit et l'intelligence sont l'essence même de l'âme, et non des puissances.
3. S. Grégoire, dans une homélie pour le jour de l'Ascension, dit que " l'homme a l'intelligence comme les anges ". Or les anges sont appelés Esprits et Intellects. L'esprit et l'intelligence de l'homme ne sont donc pas des puissances de l'âme, mais son essence.
4. Une substance est intellectuelle par le fait qu'elle est immatérielle. Or, c'est par son essence que l'âme est immatérielle. Il semble donc qu'elle soit intellectuelle par son essence.

#### Cependant:

le Philosophe donne l'intelligence comme une puissance de l'âme.

#### Conclusion:

Il est nécessaire d'affirmer d'après tout ce qui précède, que l'intelligence est une puissance de l'âme et non pas son essence même. Le principe immédiat de l'opération peut être l'essence même de la réalité qui opère, lorsque son opération elle-même est identique à son existence. Il y a en effet même rapport entre une puissance et son opération, considérée comme son acte, qu'entre l'essence et l'existence. Or, en Dieu seul, l'acte de penser est une même chose que l'existence. Donc en Dieu seul l'intelligence est son essence; dans les autres créatures intellectuelles, l'intelligence n'est qu'une puissance de l'être intelligent.

#### Solutions:

1. Le terme " sens " signifie tantôt la faculté de sentir, et tantôt l'âme sensitive elle-même. On désigne ainsi l'âme sensitive du nom de sa faculté principale, qui est le sens. De même, l'âme intellectuelle est parfois désignée du nom d'intelligence, l'intelligence étant sa principale puissance. Ainsi dit-on, au traité *De l'âme*, que l'intelligence est une substance. De semblable façon, S. Augustin dit que l'âme est esprit, ou bien qu'elle est essence.
2. La puissance appétitive et la puissance intellectuelle sont des genres différents de puissances de l'âme, en raison de la différence des objets. Mais l'appétit correspond en partie au sens, et en partie à l'intelligence, selon qu'il opère soit avec un organe corporel, soit sans organe. L'appétit, en effet, suit le mode de connaissance. En conséquence de cela, S. Augustin met la volonté dans l'esprit; Aristote, dans la raison.

3. Il n'y a chez les anges d'autres facultés que l'intelligence, et la volonté qui l'accompagne. Aussi l'ange est-il appelé Esprit ou Intelligence, parce que toute sa puissance consiste en cela. L'âme humaine possède bien d'autres puissances, sensitive, végétative, et donc le cas n'est pas le même.

4. L'immatérialité de la substance intelligente créée n'est pas elle-même son intellect, mais c'est parce qu'elle est immatérielle qu'elle a un intellect. Il n'est donc pas nécessaire que l'intelligence soit la substance de l'âme, mais seulement qu'elle en soit la faculté et la puissance.

## ARTICLE 2: L'intelligence est-elle une puissance passive?

### **Objections:**

1. Être passif vient de la matière, et être actif, de la forme. Or, la faculté intellectuelle est une conséquence de l'immatérialité de la substance intelligente. Il semble donc que l'intelligence ne soit pas une puissance passive.

2. La faculté intellectuelle est incorruptible, comme on l'a dit. Mais d'après le traité *De l'Âme* " l'intellect est corruptible, s'il est passif ". La faculté intellectuelle n'est donc pas passive.

3. Selon S. Augustin et selon Aristote, " l'être actif est plus noble que l'être passif ". Or toutes les puissances de l'âme végétative sont actives, et ce sont cependant les plus basses des puissances de l'âme. À plus forte raison les puissances intellectuelles, qui sont les plus hautes, sont-elles toutes actives.

### **Cependant:**

pour Aristote, comprendre est une certaine manière de pâtir.

### **Conclusion:**

Un être peut pâtir de trois manières 1. Au sens strict, quand il perd quelque chose qui lui convient naturellement ou selon sa propre inclination; par exemple, quand l'eau perd sa froidure par l'effet de la chaleur; quand l'homme tombe malade ou s'attriste. - 2. En un sens plus large, un être pâtit quand quelque chose lui est ôté, que cela lui convienne ou non; c'est le cas non seulement de celui qui tombe malade, mais de celui qui revient à la santé; non seulement de celui qui s'attriste, mais de celui qui se réjouit; c'est le cas de toute altération ou déplacement. - 3. En un sens absolument général, le seul fait d'être en puissance, et de recevoir l'acte auquel on était en puissance, sans que rien soit ôté. Et de cette façon, on peut dire que tout être qui passe de la puissance à l'acte pâtit, même lorsqu'il acquiert une perfection. Ainsi notre acte de penser est une certaine manière de pâtir.

En voici la raison. L'opération intellectuelle a pour objet l'être universel, nous l'avons dit. On peut donc voir si l'intelligence est en acte ou en puissance, selon son rapport à l'être universel. Il y a une Intelligence qui sous ce rapport est l'acte de tout l'être: c'est l'intelligence de Dieu, qui est l'essence divine, en laquelle tout l'être préexiste originellement et virtuellement, comme dans la cause première. C'est pourquoi l'intelligence divine n'est pas en puissance, mais elle est acte pur. Or aucune intelligence créée ne peut être l'acte de tout l'être, car il faudrait alors qu'elle soit un être infini. En conséquence, toute intelligence créée, par cela même qu'elle existe, n'est pas l'acte de tous les intelligibles, mais est avec eux dans le rapport de la puissance à l'acte.

Or, il y a deux espèces de relation de la puissance à l'acte. Il y a une sorte de puissance qui est toujours parfaitement remplie par son acte, comme nous l'avons dit de la matière des corps célestes. Il y a une autre sorte de puissance qui n'est pas toujours en acte, mais où il y a progrès de la puissance à l'acte: tels les êtres soumis à la génération et à la corruption. - C'est ainsi que l'intelligence angélique est toujours en acte par rapport à ses objets intelligibles, en raison de sa proximité à la première intelligence, qui est acte pur, comme on vient de le dire.

Mais l'intelligence humaine, la dernière dans la hiérarchie intellectuelle et la plus éloignée de la perfection de l'intelligence divine, est en puissance par rapport aux intelligibles, et au commencement elle est " comme une tablette de cire où il n'y a rien d'écrit", selon l'image d'Aristote. Cela paraît clairement dans ce fait que nous ne sommes d'abord qu'en puissance à penser, et qu'ensuite nous sommes en acte. - Il est donc évident que pour nous, penser, c'est pâtir selon la troisième manière. Par conséquent l'intelligence est une puissance passive.

#### **Solutions:**

1. Cette objection procède des deux premiers modes de pâtir, qui sont propres à la matière première. Mais le troisième mode se trouve chez tout être en puissance qui passe à l'acte.
2. L'intellect passif, c'est, pour certains, l'affectivité sensible, en laquelle se trouvent les passions de l'âme, et qui dans l'*Éthique* d'Aristote est appelée "rationnelle par participation", parce qu'elle obéit à la raison. Pour d'autres, l'intellect passif, c'est la cogitative, ou raison particulière. En l'un et l'autre sens, "passif" est conçu selon les deux premiers modes de pâtir: pour autant qu'un tel intellect est l'acte d'un organe corporel. Quant à l'intellect qui est en puissance à tous les intelligibles, et que pour cette raison Aristote appelle intellect possible, il n'est passif que selon le troisième mode; car il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Et c'est pourquoi il est incorruptible.
3. L'être actif est supérieur à l'être passif, si l'action et la passion se rapportent à la même perfection. Mais ce n'est pas toujours vrai lorsqu'il s'agit de perfections différentes. L'intelligence est une puissance passive par rapport à l'être universel. La puissance végétative est active par rapport à un être particulier: le corps uni à l'âme. Par suite, rien n'empêche qu'un principe passif comme l'intelligence soit supérieur à une puissance active telle que l'âme végétative.

### **ARTICLE 3: Faut-il admettre l'existence d'un intellect agent?**

#### **Objections:**

1. Cela semble inutile, car il y a le même rapport entre l'intelligence et l'intelligible qu'entre le sens et le sensible. Le sens étant en puissance à son objet, on n'admet pas de sens actif, mais seulement un sens passif. Or, notre intelligence est en puissance à l'intelligible. Il ne paraît donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent, mais seulement un intellect possible.
2. On pourrait dire qu'il y a pour le sens un principe actif, comme la lumière. Cependant la lumière n'est requise dans la vision qu'afin de rendre le milieu transparent en acte; car c'est la couleur elle-même qui modifie le milieu transparent. Mais dans l'opération intellectuelle, il n'y a pas de milieu qui doive être mis en acte. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent.
3. La ressemblance de l'agent est reçue dans le patient selon le mode d'être de ce dernier. Mais l'intellect possible est une faculté immatérielle. Il lui suffit donc de son immatérialité pour qu'il reçoive immatériellement les formes des choses. Or, par là même qu'elle est immatérielle, une forme est intelligible en acte. Il n'est donc nullement nécessaire d'admettre un intellect agent chargé de rendre les espèces intelligibles en acte.

#### **Cependant:**

le Philosophe affirme: "comme en toute nature, il y a dans l'âme un principe par lequel elle peut devenir toutes choses, et un principe par lequel elle peut les faire." Il faut donc reconnaître l'existence d'un intellect agent.

#### **Conclusion:**

Selon Platon, un intellect agent n'était nullement nécessaire pour rendre l'objet intelligible en acte; seulement peut-être pour donner la lumière intellectuelle à celui qui pense comme on le dira plus loin. Platon affirmait en effet que les formes des réalités naturelles subsistent sans

matière, et par conséquent qu'elles sont intelligibles en acte, car cela dépend de l'immatérialité. Ces formes, il les appelait " idées ". Et c'est, d'après lui, par une participation à ces idées que d'une part la matière des corps est informée, ce qui donne aux individus d'exister dans leurs genres et espèces; et de l'autre, nos intelligences, ce qui leur donne de connaître les genres et les espèces des choses.

Mais Aristote n'admettait pas que les formes des réalités physiques puissent subsister sans matière. Par conséquent, les formes des choses sensibles que nous connaissons ne sont pas actuellement intelligibles. Or rien ne passe de la puissance à l'acte sinon par un être en acte, tel le sens par rapport au sensible. Il fallait donc supposer dans l'intelligence une faculté qui puisse mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière. D'où la nécessité de l'intellect agent.

### **Solutions:**

1. Les objets sensibles sont en acte hors de l'âme; il n'est donc pas besoin de supposer un sens agent. En somme, toutes les puissances végétatives sont actives; toutes les puissances sensibles sont passives; mais dans l'intelligence, il y a un principe actif et un principe passif.
2. Il y a deux opinions sur le rôle de la lumière. Selon les uns, la vue requiert la lumière pour que les couleurs soient visibles en acte. Parallèlement, l'intellect agent est requis dans l'intellection pour accomplir la même fonction que la lumière dans l'acte de voir. Selon d'autres, il faut la lumière non pour rendre visibles les couleurs, mais pour rendre le " milieu " lumineux en acte. C'est l'opinion d'Averroès, dans son commentaire du traité de *l'Âme*. En ce sens, l'analogie aristotélicienne de l'intellect agent avec la lumière doit se comprendre ainsi: l'un est nécessaire pour l'intellection comme l'autre pour la vision, mais non avec un rôle identique.
3. Étant donné un agent, il est bien vrai que sa ressemblance est reçue sous des modes divers selon les dispositions de chaque sujet. Mais, s'il n'existe pas préalablement, la disposition du sujet récepteur n'a aucun effet. Or l'intelligible en acte n'est pas donné dans la réalité, au moins quand il s'agit de la nature même des réalités sensibles qui ne subsistent pas en dehors de la matière. Aussi ne suffirait-il pas, pour l'acte de penser, de l'immatérialité de l'intellect possible, s'il n'y avait pas d'intellect agent, capable de rendre les objets intelligibles en acte par le moyen de l'abstraction.

### **ARTICLE 4: L'intellect agent fait-il partie de l'âme?**

#### **Objections:**

1. L'intellect agent a un rôle illuminateur. Mais ce rôle appartient à une réalité supérieure à l'âme. Selon S. Jean (1, 9): "Il était la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde. " L'intellect agent n'est donc pas une partie de l'âme.
2. Pour Aristote, on ne peut pas dire que l'intellect agent est tantôt en acte d'intellection et tantôt ne l'est pas. Or cela est vrai de notre âme. L'intellect agent n'en fait donc pas partie.
3. Pour agir, il suffit d'un agent et d'un patient. Si l'intellect possible, principe passif, et l'intellect agent, principe actif, sont l'un et l'autre parties de l'âme, l'homme pourra faire acte d'intelligence quand il voudra, ce qui est évidemment faux. L'intellect agent n'est donc pas une faculté de l'âme.
4. Pour Aristote " l'intellect agent est une substance qui existe en acte ". Or aucun être n'est en acte et en puissance sous le même rapport. Donc, si l'intellect possible, qui est en puissance à tous les intelligibles, est une partie de notre âme, il n'est pas possible que l'intellect agent le soit aussi.
5. Si l'intellect agent fait partie de l'âme, il faut qu'il soit une puissance. Il n'appartient en effet ni à la catégorie " passion " ni à la catégorie " habitus "; car ni l'un ni l'autre ne peut jouer un

rôle actif par rapport aux passivités de l'âme. Au contraire, la passion, c'est l'acte même d'une puissance passive en tant que subie; l'habitus est ce qui résulte des actes. Or, toute puissance émane de l'essence de l'âme. Ce serait donc aussi le cas pour l'intellect agent. Il ne se trouverait donc pas dans l'âme comme une participation d'une intelligence supérieure à l'homme. Ce qui est inadmissible. L'intellect agent ne fait pas partie de l'âme.

### **Cependant:**

le Philosophe déclare: "Il est nécessaire qu'il y ait dans l'âme ces différences", que sont l'intellect possible et l'intellect agent.

### **Conclusion:**

L'intellect agent dont parle Aristote est quelque chose de l'âme. Voyons, pour l'établir, comment il est nécessaire d'admettre, au-dessus de l'âme intellectuelle de l'homme, une intelligence supérieure qui lui donne la faculté de penser. Car tout être qui participe à une forme, et qui est mobile et imparfait, présuppose l'existence d'un être qui, lui, soit essentiellement cette forme, et qui soit immobile et parfait. Si l'âme humaine est intellectuelle, c'est parce qu'elle participe à la puissance intellectuelle. On peut en donner ce signe qu'elle n'est pas intellectuelle entièrement, mais seulement selon une partie d'elle-même. De plus, elle ne parvient à atteindre la vérité que par mouvements successifs, en raisonnant. Enfin, elle n'a qu'une intelligence imparfaite; car elle ne comprend pas tout, et même en ce qu'elle comprend, elle passe de la puissance à l'acte. Il doit donc y avoir une intelligence d'un ordre plus élevé qui aide l'âme humaine à comprendre.

Pour certains philosophes, cette intelligence, distincte de l'âme humaine par sa substance, est l'intellect agent qui, comme en éclairant les images, les rend intelligibles en acte. Mais, à supposer qu'il existe un tel intellect agent séparé, il faut néanmoins dans l'âme une puissance dérivée de cette intelligence supérieure, et par laquelle l'âme fasse passer l'intelligible à l'acte. C'est la même chose dans les êtres de la nature arrivés à leur perfection: en plus des causes universelles, il y a en chacun de ces êtres leurs vertus propres, dérivées de ces causes. Ce n'est pas en effet le soleil seul qui engendre l'homme: il y a dans l'homme une puissance génératrice qui lui est propre; et de même dans tous les animaux parfaits. Or, il n'y a rien de plus parfait parmi les êtres de la nature que l'âme humaine. Elle doit donc avoir en elle-même une puissance dérivée de l'intelligence supérieure, au moyen de laquelle elle puisse illuminer les images.

Et cela, nous le connaissons expérimentalement quand nous nous percevons dans l'acte d'abstraire les formes universelles à partir des conditions particulières, ce qui est rendre actuels les intelligibles. Or, aucune action ne peut être attribuée à une réalité sans un principe qui soit en elle par essence, nous venons de le dire à propos de l'intellect possible. Il faut donc que le pouvoir qui est principe de l'abstraction soit quelque chose de l'âme humaine. Voilà pourquoi Aristote a comparé l'intellect agent à la lumière qui est une qualité reçue dans l'air. Platon, lui, a comparé au soleil l'intelligence séparée qui laisse une impression en nos âmes, au dire de Thémistius.

Mais l'intelligence séparée, selon l'enseignement de notre foi, est Dieu lui-même, créateur de l'âme, le seul objet de sa béatitude, comme on le dira par la suite. C'est donc par lui que l'âme humaine participe de la lumière intellectuelle, selon le Psaume (4, 7): "Elle est marquée sur nous, la lumière de ta face, Seigneur. "

### **Solutions:**

1. Cette lumière véritable illumine comme une cause universelle, dont l'âme humaine reçoit une puissance particulière.
2. Ces paroles du Philosophe ne se rapportent pas à l'intellect agent, mais à l'intelligence en acte. Il avait dit auparavant: "La connaissance en acte est identique à la chose connue. " Ou, si on les applique à l'intellect agent, cela veut dire qu'il ne dépend pas de cet intellect que tantôt l'on pense et tantôt l'on ne pense pas: cela dépend de l'intellect possible.



3. Si l'intellect agent était pour l'intellect possible comme un objet qui agit sur une puissance, - par exemple, l'objet visible en acte pour la faculté de voir, - la conséquence serait que nous comprendrions tout immédiatement; car l'intellect agent est le principe qui rend intelligible. En fait, il n'est pas l'objet de l'intellect possible, mais il lui donne un objet en acte. Cela exige non seulement la présence de l'intellect agent, mais encore celle des images, et un état favorable des puissances sensibles, et encore l'exercice d'une activité intellectuelle; en effet, au moyen d'une seule idée, on peut former d'autres idées, des propositions avec des termes et des conclusions à l'aide des premiers principes. Toutefois, pour une telle activité, il est indifférent que l'intellect agent soit une partie de l'âme, ou une substance séparée.

4. L'âme intellectuelle est bien une substance immatérielle en acte, mais elle est en puissance aux formes intelligibles des choses. Les images, au contraire, sont bien des représentations actuelles de certaines natures, mais elles ne sont immatérielles qu'en puissance. Aussi rien n'empêche-t-il qu'une même âme, étant immatérielle en acte, possède une faculté qui rende les objets immatériels en acte en les abstrayant des conditions de la matière individuelle, faculté qu'on appelle intellect agent; et une autre faculté qui reçoive ces mêmes formes intelligibles, et qu'on appelle intellect possible parce qu'il est en puissance sous ce rapport.

5. L'essence de l'âme étant immatérielle et créée par l'Intelligence suprême, rien n'empêche que la faculté qui est une participation de cette intelligence suprême, et qui est le pouvoir d'abstraire de la matière, procède de cette même essence, tout comme les autres puissances.

### ARTICLE 5: N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes?

#### **Objections:**

1. Aucune forme séparée n'est multipliée d'après le nombre des corps. Or, d'après Aristote, " l'intellect est séparé ". Il n'est donc pas multiplié d'après le nombre des corps humains, mais il n'y en a qu'un seul pour tous.

2. L'intellect agent produit l'universel, qui est unité dans le multiple. Mais la cause de l'unité est une, à plus forte raison. Il n'y a donc qu'un intellect agent chez tous.

3. Tous les hommes possèdent les mêmes principes premiers de l'intelligence. Or ils y donnent leur assentiment par l'intellect agent. Ils possèdent donc tous le même intellect agent.

#### **Cependant:**

le Philosophe dit que l'intellect agent est comme la lumière. Or la lumière n'est pas la même dans les divers objets éclairés. Il n'y a donc pas un même intellect agent pour tous les hommes.

#### **Conclusion:**

La vraie réponse à cette question dépend de ce qui précède. En effet, si l'intellect agent ne faisait pas partie de l'âme, mais était une substance séparée, il n'y en aurait qu'un pour tous les hommes. Et c'est ainsi que les partisans de l'unité le comprennent. Mais si l'intellect agent fait partie de l'âme, comme une de ses facultés, il faut nécessairement admettre autant d'intellects agents que d'âmes, le nombre des âmes étant égal au nombre des hommes, comme on l'a dit précédemment. Car il est impossible qu'une seule et même faculté appartienne à plusieurs substances.

#### **Solutions:**

1. Le Philosophe prouve que l'intellect agent est séparé, par le fait que l'intellect possible l'est lui-même; car, selon sa propre expressions, " l'agent est supérieur au patient ". Or, on dit que l'intellect possible est séparé, parce qu'il n'est l'acte d'aucun organe corporel. C'est dans le même sens qu'on peut le dire de l'intellect agent, et cela ne signifie pas qu'il soit une substance séparée.

2. L'intellect agent cause l'universel en l'abstrayant de la matière. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'il soit unique chez tous les êtres intelligents. La seule unité requise doit se trouver dans son rapport aux choses d'où il abstrait l'universel, et relativement auxquelles l'universel est un. Et c'est ce qui convient à l'intellect agent, en tant qu'il est immatériel.

3. Tous les êtres de même espèce ont en commun l'action qui convient à cette espèce, et par conséquent la faculté qui est le principe de cette action, sans qu'elle soit la même numériquement pour tous les individus. Or, connaître les premières notions intellectuelles est une action propre à l'espèce humaine. Tous les hommes doivent donc avoir en commun la faculté qui est le principe de cette action, et c'est l'intellect agent. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit la même numériquement pour tous. Il faut néanmoins qu'elle dérive en tous d'un même principe. Ainsi, cette possession en commun des premières notions par tous les hommes démontre l'unité de l'intelligence séparée, que Platon compare au soleil, mais non pas l'unité de l'intellect agent, qu'Aristote compare à la lumière.

### ARTICLE 6: La mémoire est-elle dans l'intellect?

#### **Objections:**

1. Il ne paraît pas qu'il y ait une mémoire dans la partie intellectuelle de l'âme. Car, selon S. Augustin, il n'y a dans la partie supérieure de l'âme que " ce qui n'est pas commun aux hommes et aux animaux ". Or la mémoire est commune aux uns et aux autres. S. Augustin écrit au même endroit: "Les bêtes peuvent connaître les choses corporelles au moyen des sens, et les conserver dans leur mémoire. " Cette faculté n'appartient donc pas à la partie intellectuelle de l'âme.

2. La mémoire se rapporte au passé. Mais le passé implique une référence à un temps déterminé. La mémoire connaît donc les choses dans le temps, ce qui est les connaître " ici et maintenant ". Or cela n'appartient pas à l'intelligence, mais au sens. Il n'y a donc pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensible.

3. La mémoire conserve les ressemblances de choses auxquelles on ne pense pas en acte. Mais cela ne peut avoir lieu dans l'intelligence, car l'intelligence est mise en acte du fait qu'elle est informée par l'espèce intelligible. Or, dire que l'intelligence est en acte, c'est dire que l'on est en acte de penser. Ainsi l'intelligence pense en acte tout ce dont elle possède une espèce intelligible. Il n'y a donc pas de mémoire intellectuelle.

#### **Cependant:**

selon S. Augustin " la mémoire, l'intelligence et la volonté forment un seul esprit ".

#### **Conclusion:**

Puisqu'il appartient par essence à la mémoire de conserver les impressions des choses auxquelles on ne pense pas en acte, il faut examiner d'abord si les espèces intelligibles peuvent être conservées sous ce mode dans l'intelligence. Pour Avicenne, c'est impossible. Cela peut arriver, selon lui, dans la partie sensitive de l'âme, où certaines facultés, parce qu'elles sont les actes d'organes corporels, sont capables de conserver des impressions, sans connaissance actuelle. Or, dans l'intelligence, qui n'a pas d'organe corporel, rien n'existe que sous un mode intelligible. Ce dont la similitude se trouve dans l'intelligence doit donc être pensé en acte. En conséquence, d'après Avicenne, aussitôt que l'on cesse de connaître en acte une réalité, l'impression intelligible de cette réalité cesse d'exister dans l'intelligence. Et si l'on veut penser à nouveau la même chose, on doit se tourner vers l'intellect agent (qui pour lui est une substance séparée), afin qu'il émane de cet intellect des formes intelligibles dans l'intellect possible. À force de pratiquer ce mouvement de conversion, l'intellect possible acquerrait, selon lui, une certaine facilité à le faire, et ce serait là l'habitus scientifique. Donc, dans cette

théorie, rien n'est conservé dans l'intelligence qui ne soit connu en acte. De cette façon, il est impossible de mettre la mémoire dans l'intelligence.

Mais cette opinion s'oppose nettement aux affirmations d'Aristote. Il dit en effet: "Lorsque l'intellect possible devient ses objets en les connaissant, on dit qu'il est en acte; c'est ce qui arrive quand il est capable d'opérer par lui-même. Il est encore d'une certaine façon en puissance, mais non pas comme avant d'apprendre ou de découvrir." Or on dit que l'intellect possible devient un objet, en tant qu'il en reçoit les espèces intelligibles. À cause de cela, il peut donc opérer quand il le veut, mais il n'opère pas toujours; car même alors il est d'une certaine manière en puissance, sous un autre mode toutefois qu'avant de penser, à savoir le mode selon lequel celui qui a une connaissance habituelle est en puissance à connaître en acte. La théorie d'Avicenne est également contraire à la raison. Tout ce qui est reçu dans un sujet l'est sous le mode de ce sujet. Or l'intelligence est d'une nature plus stable et permanente que la matière corporelle. Donc, si la matière conserve les formes qu'elle reçoit, non seulement quand elle est mise en acte par elles, mais encore quand cette activité a cessé, l'intelligence recevra sous un mode bien plus stable et invariable les espèces intelligibles, qu'elles soient d'origine sensible ou même qu'elles émanent d'une intelligence d'ordre supérieur. Donc, à ne concevoir la mémoire que comme la faculté de conserver des espèces intelligibles on doit admettre qu'elle existe dans l'intelligence. Mais si l'on entend par mémoire une faculté qui a pour objet le passé comme tel, il n'y aura pas de mémoire intellectuelle, mais seulement une mémoire sensitive, capable de saisir les faits particuliers. Car le passé comme tel, signifiant qu'une chose existe en un temps donné, participe de la nature du particuliers.

#### **Solutions:**

**1.** La mémoire, en tant que conservatrice des espèces intelligibles, n'est pas commune aux hommes et aux bêtes. Les espèces ne sont pas conservées seulement dans l'âme sensitive, mais bien plutôt dans le composé; car la mémoire est l'acte d'un organe. Mais l'intelligence est par elle-même conservatrice des espèces intelligibles, sans accompagnement d'organe corporel. D'où cette affirmation du Philosophe: "L'âme est le lieu des espèces, non tout entière, mais l'intelligence."

**2.** La marque du passé peut être rapportée soit à l'objet connu, soit à l'acte de connaître. Ces deux conditions sont réunies dans l'âme sensitive, qui connaît parce qu'elle est modifiée par un objet sensible présent; aussi l'animal se souvient-il en même temps, d'avoir senti dans le passé, et d'avoir senti un objet sensible passé. Mais dans l'âme intellectuelle, la marque du passé est accidentelle et ne convient pas directement à l'objet de l'intelligence. Celle-ci comprend l'homme comme tel; mais à l'homme ainsi conçu, il est accidentel d'être présent, passé ou futur. Toutefois, par rapport à l'acte de connaître, la marque du passé peut se trouver dans l'intelligence comme dans le sens. Car notre acte intellectuel est un acte particulier qui se réalise à tel ou tel moment; ce qui permet de situer un acte d'intelligence maintenant, hier ou demain. Et cela ne va pas contre la nature de cette faculté; car cet acte intellectuel, bien que particulier, est néanmoins immatériel, comme on l'a dit plus haut en traitant de l'intellect. Par suite, de même que l'intelligence se connaît elle-même, quoiqu'elle soit une réalité singulière, de même connaît-elle son intellection, qui est un acte singulier, existant dans le passé, le présent ou le futur. - Ainsi peut-on admettre qu'il y a mémoire dans l'intelligence par rapport aux actes passés, en tant qu'elle comprend avoir compris antérieurement, mais non pas en tant qu'elle saisirait le passé avec les caractères de la durée.

**3.** Parfois, l'espèce intelligible est seulement en puissance dans l'intelligence; on dit alors que celle-ci est en puissance. Parfois l'espèce s'y trouve parfaitement en acte, et alors l'intelligence comprend en acte. Parfois encore, l'intelligence est dans un état intermédiaire entre la puissance et l'acte; alors l'intelligence est à l'état d'habitus. Et de cette façon, l'intelligence conserve les espèces intelligibles, même quand elle n'est pas en acte de connaître.

## ARTICLE 7: La mémoire est-elle une puissance distincte de l'intelligence?

### **Objections:**

1. Il semble que la mémoire intellectuelle est une puissance autre que l'intelligence. Car S. Augustin met dans l'âme: mémoire, intelligence et volonté. Il est clair que la mémoire se distingue de la volonté, et donc aussi de l'intelligence.
2. Les puissances de l'âme sensitive et celles de l'âme intellectuelle se distinguent de la même façon. Or la mémoire sensible est autre chose que le sens. Donc la mémoire intellectuelle est une puissance autre que l'intelligence.
3. Pour S. Augustin, mémoire, intelligence et volonté sont égales entre elles, et procèdent l'une de l'autre. Ce serait impossible si la mémoire était la même puissance que l'intelligence.

### **Cependant:**

le propre de la mémoire est d'être le trésor des espèces intelligibles, le lieu où elles sont conservées. Or Aristote attribue ce pouvoir à l'intelligence. La mémoire intellectuelle n'est donc pas une autre puissance que l'intelligence.

### **Conclusion:**

Comme on l'a dit plus haut, les puissances de l'âme se distinguent d'après la diversité des objets, puisque la nature de chaque puissance consiste dans sa relation à son objet. On a dit également que si quelque puissance est ordonnée par nature à un objet considéré sous son aspect général, il n'y aura pas lieu de diversifier la puissance en fonction des différences particulières de cet objet; ainsi, la puissance de voir qui est ordonnée à son objet considéré sous l'aspect de coloré, n'a pas à se différencier d'après le blanc et le noir. Or l'intelligence regarde son objet sous l'aspect général de l'être, du fait que l'intellect possible est la faculté de devenir toutes choses. C'est pourquoi aucune différence parmi les choses n'entraîne une distinction de puissances dans l'intellect possible.

Toutefois, l'intellect agent et l'intellect possible se distinguent en tant que puissances. Car, par rapport à un même objet, la puissance active qui met l'objet en acte doit être un principe distinct de la puissance passive qui est modifiée par l'objet en acte. De la sorte, la puissance active est avec son objet dans le rapport d'un être en acte à un être en puissance, tandis que la puissance passive est, au contraire, dans le rapport d'un être en puissance à un être en acte.

Il n'y a donc pas d'autres différences à introduire dans l'intelligence que celles de l'intellect possible et de l'intellect agent. La mémoire n'est donc pas une puissance distincte de l'intelligence; car il appartient à la même faculté de conserver comme de recevoir.

### **Solutions:**

1. Bien qu'on dise au *premier livre des Sentences* que mémoire, intelligence et volonté soient trois pouvoirs, ce n'est pas là toutefois la pensée de S. Augustin, qui déclare expressément " Si l'on conçoit mémoire, intelligence et volonté comme toujours présentes à l'âme, qu'on y pense actuellement ou non, ces facultés paraissent appartenir toutes à la mémoire. Mais j'appelle intelligence la puissance par laquelle nous connaissons actuellement, et j'appelle volonté, l'amour ou dilection qui réunit ce fils à son père. " Il est donc clair que S. Augustin ne prend pas ces trois termes comme trois puissances: il prend mémoire au sens de conservation habituelle dans l'âme, intelligence au sens d'acte intellectuel, et volonté au sens d'acte de vouloir.
2. Le passé et le présent peuvent être des différences propres qui entretiennent une distinction dans les puissances sensibles, mais non dans les puissances intellectuelles, pour la raison donnée plus haut.
3. L'intelligence procède de la mémoire, comme l'acte procède de l'habitus. Et de cette manière elle lui est égale, mais non comme une puissance à une autre.

## ARTICLE 8: La raison se distingue-t-elle de l'intelligence?

### **Objections:**

1. Cette distinction paraît réelle. Le traité *De l'esprit et de l'âme* s'exprime ainsi: "Si nous allons des puissances inférieures aux supérieures, d'abord se présente à nous le sens, puis l'imagination, puis la raison, puis l'intelligence. " La raison se distingue donc de l'intelligence comme l'imagination se distingue de la raison.

2. Boèce dit que l'intelligence est avec la raison dans le même rapport que l'éternité avec le temps. Mais il n'appartient pas au même pouvoir d'être à la fois dans l'éternité et dans le temps. La raison n'est donc pas la même puissance que l'intelligence.

3. L'homme possède l'intelligence comme les anges, et le sens comme les animaux. Mais la raison qui est propre à l'homme, et pour laquelle il est appelé animal raisonnable, est une puissance autre que le sens. Donc, pour le même motif, la raison est une puissance autre que l'intelligence qui convient en propre aux anges, et pour laquelle ils sont appelés des êtres intellectuels.

### **Cependant:**

S. Augustin nous dit: "Le principe par lequel l'homme surpasse les animaux irrationnels c'est la raison, l'esprit, ou l'intelligence, ou comme on voudra l'appeler. " Raison, esprit et intelligence sont donc une seule puissance.

### **Conclusion:**

La raison et l'intelligence ne peuvent être dans l'homme des puissances différentes. On le verra clairement si l'on considère l'acte de l'une et de l'autre. Faire acte d'intelligence, c'est simplement saisir la vérité intelligible. Reasonner, c'est aller d'un objet d'intelligence à un autre, en vue de saisir la vérité intelligible. Aussi les anges, qui possèdent parfaitement cette connaissance en vertu de leur nature, n'ont-ils pas besoin d'aller d'un élément intelligible à un autre; ils saisissent la vérité des choses par une intuition simple, et non d'une manière discursive, selon Denys. Mais les hommes parviennent à connaître la vérité en allant d'un point à un autre; aussi sont-ils appelés des êtres rationnels. Le raisonnement est donc à l'intuition intellectuelle ce que le mouvement est au repos, ou l'acquisition à la possession: l'un appartient à l'être parfait, l'autre à l'imparfait. Mais du fait que le mouvement procède toujours de l'immobile et se termine au repos, le raisonnement humain procède, par la méthode de recherche ou d'invention, de quelques connaissances intellectuelles simples, les premiers principes; ensuite, par la voie du jugement, il retourne de nouveau vers ces premiers principes, à la lumière desquels il vérifie les résultats de sa découverte.

Or il est évident que le repos et le mouvement ne sont pas rapportés à des puissances diverses, mais à une puissance unique, même dans les êtres de la nature. Car c'est par la même impulsion de nature qu'un être est mis en mouvement vers un lieu donné et qu'il s'y arrête. Ce sera plus vrai encore des actes de l'intelligence et de la raison. Il est donc évident que chez l'homme elles sont une même puissance.

### **Solutions:**

1. Cette énumération est fondée sur l'ordre des actes, non sur la distinction des puissances. Toutefois, le livre cité n'a pas grande autorité.

2. La solution est claire si l'on se reporte à notre réponse. On compare l'éternité au temps comme l'immobile au mobile. C'est pourquoi Boèce a comparé l'intelligence à l'éternité, la raison au temps.

3. Les autres animaux sont tellement inférieurs à l'homme qu'ils ne peuvent atteindre à la connaissance de la vérité que cherche la raison. L'homme atteint à la vérité intelligible que les anges connaissent, mais imparfaitement. C'est pourquoi le pouvoir de connaître qu'ont les

anges n'est pas d'un autre genre que celui de la raison, mais il est à son égard comme le parfait à l'égard de l'imparfait.

### ARTICLE 9: La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes?

#### **Objections:**

1. D'après S. Augustin, l'image de la Trinité se trouve dans la partie supérieure de l'âme, non dans la partie inférieure. Or les parties de l'âme, ce sont ses puissances. Il faut distinguer la raison supérieure et la raison inférieure comme deux puissances.
2. Aucune réalité ne procède d'elle-même. Mais la raison inférieure procède de la raison supérieure, elle est réglée et dirigée par elle. Ce sont donc deux puissances différentes.
3. Pour Aristote, la science par laquelle l'âme connaît les vérités nécessaires est un autre principe, une autre partie de l'âme, que l'opinion ou cette sorte de raisonnement par quoi elle connaît les vérités contingentes. Ce qu'il prouve ainsi: "Lorsque des choses sont de genre différent, c'est une partie de l'âme de genre différent qui leur est ordonnée." Mais contingent et nécessaire sont de genre différent, comme corruptible et incorruptible. Or, étant donné l'identité du nécessaire et de l'éternel, du temporel et du contingent, il paraît bien qu'il y a identité entre le " pouvoir de science " d'Aristote et la partie supérieure de la raison, qui d'après S. Augustin vise " à considérer et consulter l'éternel", et de même entre le pouvoir " d'opinion " et " de raisonnement " et la raison inférieure, qui, toujours d'après S. Augustin est ordonnée à l'organisation des choses temporelles. Ces deux raisons sont donc des puissances distinctes.
4. S. Jean Damascène dit que " l'opinion est formée par l'imagination. Ensuite l'esprit, jugeant si l'opinion est vraie ou fausse, discerne la vérité; c'est pourquoi *mens* (esprit) vient de *metiendo* (mesurant). L'intelligence a donc rapport aux choses dont il y a jugement et détermination vraies. " Ainsi donc, le pouvoir d'opinion, qui est la raison inférieure, est distinct de l'esprit et de l'intelligence, par quoi nous pouvons désigner la raison supérieure.

#### **Cependant:**

selon S. Augustin, raison supérieure et raison inférieure ne se distinguent que par leurs fonctions. Elles ne sont donc pas deux puissances.

#### **Conclusion:**

Raison supérieure et raison inférieure, au sens où S. Augustin les prend, ne peuvent en aucune façon être deux puissances de l'âme. Il définit la première: celle qui est ordonnée à considérer et à consulter les vérités éternelles. " Considérer " en tant qu'on les contemple en elles-mêmes; " consulter", en tant qu'on y prend des règles pour l'action. La raison inférieure est définie: celle qui s'occupe des choses temporelles. Or, le rapport du temporel à l'éternel, du point de vue de notre connaissance, c'est que l'un est le moyen de connaître l'autre. Dans l'ordre d'invention, nous parvenons par les choses temporelles à la connaissance des éternelles. Comme dit

S. Paul (Rm 1, 20): "Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses oeuvres. " Mais dans l'ordre du jugement, nous jugeons des choses temporelles d'après les vérités éternelles déjà connues, et nous les ordonnons d'après elles.

Or, il peut arriver qu'un moyen employé, et le terme auquel on arrive par ce moyen, appartiennent à des habitus spirituels différents; ainsi les premiers principes indémontrables appartiennent à l'habitus d'intelligence, et les conclusions déduites de ces principes, à l'habitus de science. C'est pourquoi, à partir des principes de la géométrie, on peut former des conclusions pour une autre science, comme la perspective. Mais le moyen et le terme relèvent de la même puissance, qui est la raison. En effet, l'acte de la raison est comme un mouvement

qui passe de l'un à l'autre; or, c'est le même mobile qui, franchissant l'espace intermédiaire, parvient au terme.

Par conséquent, raison supérieure et raison inférieure ne sont qu'une seule et même puissance. Mais, d'après S. Augustin, elles se distinguent par leurs fonctions et par divers habitus. Car on attribue la sagesse à la raison supérieure, et la science à la raison inférieure.

#### **Solutions:**

1. On peut parler de partie selon n'importe quel principe de partition. Mais en tant que la raison se divise d'après des fonctions diverses, on peut dire que raison supérieure et raison inférieure sont des divisions de l'âme; mais non pas en tant qu'elles seraient des puissances diverses.

2. On dit que la raison inférieure procède de la raison supérieure ou est réglée par elle, parce que les principes dont se sert l'inférieure sont déduits des principes de la supérieure, et sont dirigés par eux.

3. La " science " dont parle le Philosophe, n'est pas identique à la raison supérieure. Car on découvre des vérités nécessaires même dans les choses temporelles, objet de la physique et des mathématiques. L'opinion, le raisonnement non scientifique, a moins d'extension que la raison inférieure. Car il n'a rapport qu'aux choses contingentes. - Cependant on ne peut pas dire de façon absolue qu'il y ait une puissance par laquelle l'intellect connaît les choses nécessaires, et une autre puissance par laquelle il connaît les choses contingentes; car il les connaît sous la même raison objective, c'est-à-dire sous la raison d'être et de vrai. En conséquence, il connaît parfaitement les êtres nécessaires, qui sont parfaits sous le rapport de la vérité; il atteint leur essence, et, par elle, démontre leurs propriétés essentielles. Quant aux êtres contingents, il les connaît imparfaitement, parce qu'ils sont imparfaits sous le rapport de l'être et de la vérité. Le parfait et l'imparfait en acte ne peuvent causer une diversité de puissances, mais ils causent des actes divers par leurs modes, et donc divers principes d'action et divers habitus. Si le Philosophe a distingué deux parties dans l'âme, le " pouvoir de science " et le " pouvoir d'opinion", ce n'est pas qu'ils forment deux puissances, mais parce qu'ils se distinguent par une aptitude spéciale à acquérir des habitus divers, ce qu'Aristote cherche justement à établir en cet endroit. Bien que contingent et nécessaire diffèrent par le genre, ils se confondent cependant sous l'aspect universel d'être, qui est l'objet de l'intelligence, et auquel ils se réfèrent respectivement comme le parfait et l'imparfait.

4. Cette distinction du Damascène s'applique à la diversité des actes, et non à celle des puissances. L'opinion est un acte de l'intelligence qui se porte vers l'un des termes d'une opposition contradictoire, avec la crainte que l'autre ne soit vrai. Juger, ou mesurer (mensurare) est un acte de l'intelligence appliquant des principes certains à l'examen de propositions données. D'où le nom de *mens*. Comprendre enfin, c'est adhérer à ce qui a été jugé en l'approuvant.

#### **ARTICLE 10: L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect?**

#### **Objections:**

1. Il semble bien, car le traité *De l'Esprit et De l'âme* dit: "Si nous allons des puissances inférieures aux supérieures, d'abord se présente à nous le sens, puis l'imagination, puis la raison, ensuite l'intellect, et ensuite l'intelligence. " Imagination et sens sont des puissances différentes donc intellect et intelligence le sont également.

2. Boèce dit que " le sens, l'imagination, la raison, l'intelligence considèrent l'homme chacun d'une manière différente ". Or l'intellect est la même puissance que la raison. L'intelligence est donc une autre puissance que l'intellect, de même que la raison est distincte de l'imagination et du sens.

3. " Les actes sont antérieurs aux puissances. " Or l'intelligence est un acte distinct des autres actes attribués à l'intellect. S. Jean Damascène dit en effet: "Le premier mouvement de connaissance est l'intelligence; l'intelligence qui s'applique à quelque objet est l'intention; celle qui est permanente et qui assimile l'âme à l'objet connu, c'est la réflexion; la réflexion qui s'attarde sur un même sujet, qui s'examine et se juge elle-même, c'est la *phronèsis* ou la sagesse; la *phronèsis* développée forme la pensée, c'est-à-dire la parole intérieure ordonnée, d'où provient la parole exprimée par la langue. " En conséquence, il semble que l'intelligence soit une puissance spéciale.

**Cependant:**

selon Aristote " l'intelligence a pour objet les indivisibles, en lesquels, il ne peut y avoir de faux ". Mais une telle manière de connaître appartient à l'intellect. Donc l'intelligence n'est pas une autre puissance que lui.

**Conclusion:**

Le nom d'intelligence signifie proprement l'acte même de l'intellect, qui est de penser. Toutefois, dans certains ouvrages traduits de l'arabe, les substances séparées que nous appelons anges, sont nommées Intelligences, peut-être parce que ces substances ont une activité intellectuelle constante. Mais dans les ouvrages traduits du grec, on les appelle Intellects ou Esprits. Et donc l'intelligence ne se distingue pas de l'intellect comme une puissance d'une autre puissance, mais comme l'acte se distingue de la puissance. Une division semblable a été donnée aussi par les philosophes. Parfois, en effet, ils admettent quatre intellects: agent, possible, à l'état d'habitus, intellect réalisé en acte. Parmi ces quatre, l'intellect agent et l'intellect possible sont des puissances distinctes. Ainsi distingue-t-on en toute réalité puissance active et puissance passive. Si l'on considère les trois dernières dénominations, elles s'opposent entre elles d'après l'état de l'intellect possible: il est parfois seulement en puissance, et on le nomme possible; il est parfois en acte premier, l'acte de savoir, et alors on le nomme intellect à l'état d'habitus; parfois enfin, il est en acte second, ce qui est penser, et alors on le nomme intellect réalisé.

**Solutions:**

1. Au cas où l'on admettrait l'autorité de ce livre on peut dire que l'intelligence désigne ici l'acte de l'intellect. Ainsi peut-on la distinguer de l'intellect, comme l'acte de la puissance.
2. Boèce prend intelligence au sens d'acte intellectuel qui dépasse la raison. C'est pourquoi il ajoute: "La raison n'appartient qu'au genre humain, comme l'intelligence n'appartient qu'à Dieu. " Car c'est le propre de Dieu de tout connaître, sans aucune espèce de recherche.
3. Tous ces actes que le Damascène énumère procèdent d'une seule puissance, la puissance intellectuelle. Elle saisit d'abord quelque chose par une intuition simple, et cet acte se nomme intelligence. Puis elle ordonne ce qu'elle a saisi à quelque autre connaissance ou opération, et c'est l'intention. Quand elle persiste à chercher dans ce même sens, c'est la réflexion. Quand elle examine ce qu'elle a élaboré en fonction de principes certains, cela s'appelle savoir: c'est la *phronèsis*, ou sagesse, car " il appartient à la sagesse de juger", dit Aristote. Quand elle tient quelque chose pour certain, parce qu'il a été examiné, elle pense à la manière de le communiquer aux autres: et c'est la mise en ordre de la parole intérieure, d'où procède le langage. - Et en effet toute différence dans les actes n'entraîne pas une distinction des puissances, mais celle-là seulement qui ne peut être ramenée au même principe, comme on l'a dit plus haut.

**ARTICLE 11: L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes?**

**Objections:**



1. La faculté de connaître et celle de mouvoir appartiennent à des genres différents. Or l'intellect spéculatif ne fait que connaître, et l'intellect pratique met en mouvement. Ce sont donc deux puissances différentes.

2. Une diversité d'objets entraîne une diversité de puissances. Or l'objet de l'intellect spéculatif est le vrai; celui de l'intellect pratique, le bien. Mais le vrai et le bien sont des notions différentes, on l'a dit plus haut. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont des puissances différentes.

3. Dans la partie intellectuelle de l'âme, l'intellect pratique a le même rapport avec l'intellect spéculatif, que l'estimative avec l'imagination dans la partie sensible. Mais ces deux dernières se distinguent comme puissances. Et donc aussi les deux intellects.

#### **Cependant:**

d'après le traité *De l'âme*, l'intellect spéculatif devient pratique par extension. Or une puissance ne se transforme pas en une autre puissance. Intellect spéculatif et intellect pratique ne sont donc pas des puissances différentes.

#### **Conclusion:**

Voilà ce qu'il faut dire, et pour la raison suivante. Un élément accidentel dans l'objet qui spécifie une puissance ne la diversifie pas, nous l'avons déjà dit. Il est accidentel à l'objet coloré qu'il soit un homme, qu'il soit grand ou petit; aussi tout cela est-il saisi par la même puissance de voir. Or, il est accidentel à un objet saisi par l'intelligence qu'il soit ordonné à l'action ou non. Et c'est en cela que diffèrent intellect spéculatif et intellect pratique. L'intellect spéculatif est celui qui, lorsqu'il appréhende quelque chose, ne l'ordonne pas à l'action, mais seulement à la contemplation de la vérité. Au contraire, l'intellect pratique ordonne à l'action ce qu'il appréhende. C'est pourquoi le Philosophe dit que " l'intellect spéculatif diffère du pratique par sa fin ". Aussi l'un et l'autre sont-ils dénommés d'après leur fin: l'un spéculatif, et l'autre pratique, c'est-à-dire opératif.

#### **Solutions:**

1. L'intellect pratique est une faculté de mouvement, non en tant qu'il exécute le mouvement, mais en tant qu'il le dirige. Et cela lui appartient en raison de sa façon de connaître.

2. Le vrai et le bien s'impliquent mutuellement. Car le vrai est un bien, sans quoi il ne serait pas désirable; et le bien est un vrai, autrement il ne serait pas intelligible. Donc, de même que l'objet de l'appétit peut être du vrai en tant qu'il a raison de bien, par exemple lorsque l'on désire connaître la vérité; de même, l'objet de l'intellect pratique est un bien qui a raison de vrai et, comme tel, peut être ordonné à l'action. En effet l'intellect pratique connaît la vérité, comme l'intellect spéculatif, mais cette vérité connue, il l'ordonne à l'action.

3. Il y a beaucoup de différences d'objet qui peuvent entraîner une distinction dans les puissances sensibles, mais qui n'ont pas le même effet dans les puissances intellectuelles, comme on l'a dit précédemment.

### **ARTICLE 12: La syndérèse est-elle une puissance intellectuelle?**

#### **Objections:**

1. Elle paraît être une puissance spéciale distincte des autres. En effet, les réalités qui peuvent être comprises sous une même division semblent appartenir au même genre. Or S. Jérôme oppose la syndérèse à l'irascible, au concupiscible, au rationnel, qui sont des puissances. La syndérèse en est donc une également.

2. Les opposés sont du même genre. Or syndérèse et sensibilité semblent s'opposer; car la syndérèse incline toujours au bien, et la sensibilité toujours au mal. C'est pourquoi celle-ci est symbolisée par le serpent, comme le montre S. Augustin. Il semble donc que la syndérèse soit une puissance, comme la sensibilité.

3. S. Augustin dit que notre pouvoir naturel de juger a " des règles et des germes de vertus, qui sont certaines et immuables ". C'est ce que nous appelons syndérèse. Puisque les règles immuables de notre jugement appartiennent à la partie supérieure de la raison, la syndérèse paraît être identique à la raison. C'est donc une puissance.

**Cependant:**

" les puissances rationnelles sont capables des contraires", d'après Aristote. Ce n'est pas le cas de la syndérèse, qui incline au bien seulement. La syndérèse n'est donc pas une puissance. En effet si elle était une puissance, elle devrait être rationnelle, car on ne la trouve pas chez les animaux.

**Conclusion:**

La syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus. Pourtant, certains l'ont considérée comme une puissance supérieure à la raison, et d'autres ont dit que c'était la raison, non comme raison mais comme nature. Pour comprendre qu'elle est un habitus, il faut remarquer, comme on l'a dit plus haut, que le raisonnement humain, étant une sorte de mouvement, procède de la simple appréhension de quelques termes, à savoir de termes naturellement connus sans recherche rationnelle, comme d'un principe immobile; et qu'il s'achève également dans un acte simple de l'intellect, lorsque nous jugeons, à l'aide de principes naturellement connus, les conclusions trouvées en raisonnant. Mais nous le savons, de même que la raison spéculative travaille sur des connaissances théoriques, ainsi la raison pratique s'attache-t-elle aux vérités qui ont rapport à l'action. De même donc que nous avons naturellement en nous des principes pour l'ordre spéculatif, il en faut aussi pour l'ordre de l'action.

Or, les premiers principes spéculatifs qui sont naturellement en nous n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à un habitus spécial qui est appelé " l'intelligence des principes ". De même, les principes pratiques que nous possédons par nature ne relèvent pas d'une puissance spéciale, mais d'un habitus naturel distinct, que nous nommons syndérèse. C'est pourquoi l'on dit que la syndérèse incite au bien, et proteste contre le mal, lorsque nous nous mettons, à l'aide des premiers principes pratiques, à la recherche de ce qu'il faut faire, et que nous jugeons ce que nous avons trouvé. Il est donc clair que la syndérèse n'est pas une puissance, mais un habitus naturel.

**Solutions:**

1. Cette division de S. Jérôme se rapporte à la distinction des actes, et non à celle des puissances. Or, des actes divers peuvent appartenir à une même puissance.

2. De même l'opposition de la sensibilité et de la syndérèse se rapporte à l'opposition des actes, et non à celle des espèces différentes d'un même genre.

3. Ces raisons immuables sont les premiers principes pratiques, au sujet desquels il n'y a jamais d'erreur. On les attribue à la raison comme puissance, et à la syndérèse comme habitus. En conséquence, nous jugeons naturellement par l'une et par l'autre, c'est-à-dire par la raison et par la syndérèse.

**ARTICLE 13: La conscience est-elle une puissance?**

**Objections:**

1. Pour Origène, la conscience est " l'esprit correcteur, le pédagogue qui accompagne l'âme pour l'éloigner du mal et l'attacher au bien ". Mais l'esprit désigne dans l'âme une certaine puissance: soit l'âme intelligente elle-même, selon la parole de S. Paul (Ep 4, 23): "Renouvelez l'esprit de votre âme. " Soit l'imagination: c'est ainsi que chez S. Augustin, la vision imaginative est appelée spirituelle. La conscience est donc une puissance.

2. Il n'y a qu'une puissance de l'âme qui puisse être sujet du péché. Or la conscience est le sujet du péché. S. Paul dit de certains (Ti 1, 15): "Leur esprit même et leur conscience sont souillés." Il semble donc que la conscience soit une puissance.

3. La conscience ne peut être qu'un acte, un habitus, ou une puissance. Or elle n'est pas un acte: autrement, elle ne serait pas permanente dans l'homme. Elle n'est pas non plus un habitus: sans quoi elle ne serait pas quelque chose de simple, mais de multiple, car nous nous dirigeons dans l'action au moyen de nombreux habitus de connaissance. La conscience est donc une puissance.

#### **Cependant:**

la conscience peut être mise de côté, mais non pas une puissance de l'âme. La conscience n'est donc pas une puissance.

#### **Conclusion:**

À proprement parler, la conscience n'est pas une puissance, mais un acte. C'est évident d'après le nom même, et d'après les opérations qu'on lui attribue dans le langage usuel. D'après le nom d'abord, conscience marque le rapport d'une science avec quelque chose. En effet *conscientia* signifie *cum alio scientia* (connaissance avec autre chose). Or l'application d'une connaissance à quelque autre chose se réalise au moyen d'un acte. Donc, d'après l'étymologie même, il est évident que la conscience est un acte.

La même conclusion s'impose si l'on se réfère aux opérations attribuées à la conscience. On dit que la conscience atteste, oblige, incite, et encore accuse, donne du remords ou qu'elle reproche. Or tout cela procède de l'application d'une certaine science ou connaissance qui est en nous, à ce que nous faisons. Ce qui se réalise de trois manières. - 1. Lorsque nous reconnaissons que nous avons accompli ou non telle action. Comme dit l'Ecclésiaste (7, 22 Vg): "Ta conscience sait que tu as souvent maudit les autres." Et dans ce sens on dit que la conscience atteste. - 2. Cette application se fait encore, quand, par notre conscience, nous jugeons qu'il faut accomplir ou ne pas accomplir une action. On dit alors que la conscience incite ou oblige. - 3. Lorsque nous jugeons par la conscience que ce qui a été fait, a été bien fait, ou non. Et alors on dit que la conscience excuse, accuse ou reproche. Il est clair que tout cela découle de l'application actuelle de notre connaissance à notre action. Aussi, à proprement parler, la conscience désigne-t-elle un acte.

Mais du fait que l'habitus est le principe de l'acte, on attribue parfois le nom de conscience au premier habitus naturel, c'est-à-dire à la syndérèse. Ainsi fait S. Jérôme. S. Basile l'appelle "pouvoir naturel de juger". S. Jean Damascène dit que c'est "la loi de notre intelligence". On a coutume en effet de nommer la cause et l'effet l'un par l'autre.

#### **Solutions:**

1. La conscience est appelée esprit, lorsqu'on emploie esprit dans le sens d'âme intelligente (*mens*). La conscience est en effet une sorte de décret de celle-ci.

2. On dit que la souillure est dans la conscience, non pas comme dans son sujet, mais comme le connu est dans la connaissance; c'est-à-dire lorsque l'on sait qu'on est souillé.

3. Si l'acte ne demeure pas toujours dans sa réalité propre, cependant il est toujours dans sa cause: la puissance ou l'habitus. Or, même quand il y a plusieurs habitus à perfectionner la conscience, ils reçoivent leur valeur d'une seule cause, qui est l'habitus des premiers principes, ou syndérèse. De là vient que, spécialement, cet habitus est parfois nommé conscience, comme on vient de le dire.

*Il faut maintenant étudier les puissances appetitives 1. Quatre questions sur ce sujet: 1. L'appétit en général (Q. 80). - 2. La sensibilité (Q. 81). - 3. La volonté (Q. 82). - 4. Le libre arbitre (Q. 83).*

## QUESTION 80: LES PUISSANCES APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL

1. Doit-on faire de l'appétit une puissance spéciale? - 2. L'appétit doit-il être divisé en sensible et intellectuel, comme en autant de puissances distinctes?

### ARTICLE 1: L'appétit est-il une puissance spéciale?

#### Objections:

1. Il n'y a pas lieu d'assigner une puissance spéciale pour ce qui est commun aux êtres animés et inanimés. Mais l'appétence est commune aux uns et aux autres. Car le bien est " ce que toutes choses désirent ". L'appétit n'est donc pas une puissance spéciale.

2. Les puissances se distinguent d'après les objets. Or, c'est la même réalité que nous connaissons et que nous désirons. Il ne doit donc pas y avoir de faculté appétitive distincte de la faculté de connaître.

3. Ce qui est commun ne se distingue pas par opposition à ce qui est propre. Or, toute puissance de l'âme aspire à un bien particulier désirable, à savoir l'objet qui lui convient. Donc, par rapport à cet objet qu'est le désirable en général, il ne faut pas distinguer de puissance spéciale, qui serait la puissance appétitive.

#### Cependant:

le Philosophe distingue la puissance appétitive des autres puissances. De même, S. Jean Damascène l'oppose aux facultés de connaissance.

#### Conclusion:

Il est nécessaire d'admettre dans l'âme une puissance appétitive. Pour l'établir, nous devons considérer que toute forme est suivie d'une inclination. Par exemple, le feu en vertu de sa forme tend à monter et à engendrer un effet semblable à lui. Or, chez les êtres connaissant, la forme est d'une perfection plus grande que chez les non-connaissant. La forme d'un non-connaissant le détermine à un seul être qui lui est propre et qui est son être naturel. De cette forme naturelle découle par nature une inclination qu'on nomme appétit naturel. Chez les êtres connaissant, chacun est déterminé dans son être propre par sa forme naturelle, mais cela n'empêche pas qu'il reçoive les espèces des autres réalités; ainsi le sens, les espèces de tous les sensibles, et l'intelligence, celles de tous les intelligibles. Si bien que l'âme humaine devient en quelque façon toutes choses, par le sens et par l'intelligence; en cela les êtres connaissant ressemblent, pour ainsi dire, à Dieu, " en qui toute réalité préexiste", selon Denys.

De même donc que les formes des êtres connaissant ont une perfection supérieure à celle des simples formes naturelles, ainsi faut-il que leur inclination soit supérieure à l'inclination appelée appétit naturel. Et cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme: par elle l'animal peut tendre vers ce qu'il connaît, et non pas seulement vers les fins auxquelles l'incline sa forme naturelle. Il est donc nécessaire d'admettre dans l'âme une faculté appétitive.

#### Solutions:

1. On trouve chez les êtres doués de connaissance une appétence supérieure à celle qui est commune à tous les êtres. Et c'est pourquoi il faut qu'il y ait pour cela dans l'âme une puissance déterminée.

2. Ce qui est connu est une même réalité que ce qui est désiré, mais sous une autre formalité: il est connu comme être sensible ou intelligible, il est désiré comme bon ou convenable. Pour admettre des puissances diverses, il faut une diversité d'objets formels, non d'objets matériels.

3. Toute puissance de l'âme est une forme, une nature. Elle a son inclination naturelle dans un sens donné. Aussi chacune des puissances désire-t-elle l'objet qui lui convient par un appétit naturel. Mais au-dessus de cela, il y a l'appétit de l'animal, consécutif à la connaissance: il est

le principe du mouvement affectif qui se porte sur un objet non parce que convenant à telle puissance particulière, comme la vision convient à la vue et l'audition à l'ouïe, mais parce que convenant absolument à l'animal.

## **ARTICLE 2: L'appétit sensible et l'appétit intellectuel sont-ils des puissances différentes?**

### **Objections:**

1. Les puissances ne se distinguent pas par des différences accidentelles, comme on l'a dit précédemment. Or il est accidentel à l'objet désiré qu'il soit connu par le sens ou par l'intelligence. Donc les appétits sensible et intellectuel ne sont pas des puissances différentes.
2. La connaissance intellectuelle a pour objet l'universel, et c'est ce qui la distingue de la connaissance sensible, qui a pour objet le singulier. Or une telle distinction ne peut se rencontrer dans l'appétit; en effet, celui-ci étant un mouvement qui part de l'âme vers les choses, lesquelles sont singulières, il semble que tout appétit ait le singulier pour objet. Il n'y a donc pas à distinguer l'appétit intellectuel de l'appétit sensible.
3. De même que l'appétit est subordonné à la connaissance, en tant que faculté inférieure, de même la faculté motrice. Or il n'y a pas dans l'âme de faculté motrice relative à l'intelligence autre que celle consécutive à la connaissance sensible, et commune à tous les animaux. Donc, pour le même motif, il n'y a pas d'autre puissance appétitive.

### **Cependant:**

le Philosophe distingue deux espèces d'appétit, et dit que le plus élevé met en mouvement l'inférieur.

### **Conclusion:**

Il faut absolument admettre que l'appétit intellectuel est une puissance distincte de l'appétit sensible. La puissance appétitive est une puissance passive, dont la nature est d'être mise en mouvement par l'objet connu. Par suite, d'après Aristote, l'objet désirable étant connu est principe du mouvement sans le recevoir, tandis que l'appétit l'ayant reçu le donne. Les êtres passifs et mobiles se distinguent d'après la diversité des principes actifs et moteurs; car il faut une proportion entre le moteur et le mobile, entre l'être actif et l'être passif, et la puissance passive elle-même tient sa propre nature de son rapport au principe actif. Donc, puisque l'objet connu par l'intelligence est d'un autre genre que l'objet connu par le sens, il s'ensuit que l'appétit intellectuel est une puissance distincte de l'appétit sensible.

### **Solutions:**

1. Il n'est pas accidentel à l'objet désirable d'être connu par le sens ou par l'intelligence: cela lui convient essentiellement; car l'objet désirable meut l'appétit en tant qu'il est connu. Par suite, les différences dans l'objet connu causent de soi les différences d'objet désirable. En conséquence, les puissances appétitives se distinguent entre elles d'après les différences de ce qui est connu, comme d'après leurs objets propres.
2. Bien que l'appétitivité intellectuelle se porte vers des réalités qui, hors de l'âme, sont singulières, elle s'y porte cependant sous un certain aspect universel; par exemple elle désire une chose parce que cette chose est bonne. Aristote dit à ce sujet qu'on peut avoir de la haine pour un objet universel: ainsi " nous avons en haine toute l'espèce des voleurs ". Nous pouvons également désirer par l'appétit rationnel les biens immatériels que le sens ne perçoit pas, comme la science, la vertu, etc.
3. Il est dit dans le traité De l'âme qu'une opinion universelle ne peut mouvoir sans l'intermédiaire d'une opinion particulière. De même, l'appétit supérieur met en mouvement par l'intermédiaire de l'inférieur. Et c'est pourquoi il n'y a pas de facultés motrices distinctes pour l'intelligence et pour le sens.

## QUESTION 81: LA SENSIBILITÉ

*1. La sensibilité est-elle uniquement de l'ordre appétitif? - 2. Se divise-t-elle en puissances distinctes, l'irascible et le concupiscible? - 3. Ces deux puissances obéissent-elles à la raison?*

### ARTICLE 1: La sensibilité est-elle uniquement de l'ordre appétitif?

#### Objections:

1. La sensibilité semble appartenir non seulement à l'appétit, mais encore à la connaissance. S. Augustin nous dit en effet que " le mouvement sensible de l'âme qui se porte vers les sens corporels est commun aux hommes et aux bêtes ". Mais les sens sont des facultés connaissantes. La sensibilité est donc une faculté de connaissance.

2. Les réalités comprises dans une seule et même division appartiennent au même genre. Or S. Augustin oppose la sensibilité à la raison supérieure et à la raison inférieure, qui sont de l'ordre de la connaissance. La sensibilité fait donc partie de celle-ci.

3. La sensibilité joue le rôle du serpent dans la tentation du premier homme. Or, le serpent a révélé et proposé le péché, ce qui procède du pouvoir de connaître. Donc la sensibilité s'y rattache.

#### Cependant:

la sensibilité se définit comme " l'appétit des choses concernant le corps ".

#### Conclusion:

Le terme de " sensibilité " paraît venir de ce mouvement sensible dont parle S. Augustin, de la même façon que le nom d'une puissance se prend de l'acte, par exemple la vue, de l'acte de voir. Le mouvement sensible est un appétit consécutif à une connaissance sensible.

En effet, bien que l'on qualifie de mouvement l'acte de la faculté cognitive, ce nom lui convient moins proprement qu'à l'acte de l'appétit. Car l'opération de la faculté cognitive s'accomplit en ce que les choses connues existent dans l'être connaissant, tandis que l'opération de la faculté appétitive s'accomplit en ce que l'être qui désire se porte vers la chose désirable. Et c'est pourquoi on assimile au repos l'opération de la faculté connaissante, tandis qu'on assimile davantage au mouvement l'opération de la faculté appétitive. Aussi le mouvement sensible est-il l'acte de la faculté appétitive, qui s'appelle donc sensibilité.

#### Solutions:

1. Lorsque S. Augustin dit que le mouvement sensible de l'âme se porte vers les sens corporels, cela ne signifie pas que les sens appartiennent à la sensibilité, mais bien plutôt que le mouvement de sensibilité est une sorte d'inclination vers le sensible, c'est-à-dire: lorsque nous désirons les objets que les sens nous font connaître. Et de cette manière les sens appartiennent à la sensibilité en ce qu'ils la précèdent.

2. La sensibilité se contre-distingue de la raison supérieure et de la raison inférieure, en tant qu'elles se ressemblent par l'acte de mouvoir: en effet le pouvoir de connaître auquel se rapporte la raison et la faculté appétitive qu'est la sensibilité, ont ceci de commun d'être l'une et l'autre le principe de l'action.

3. Le serpent a non seulement révélé et proposé le péché, mais encore il a incliné à le commettre. C'est pour cette raison qu'il représente la sensibilité.

### ARTICLE 2: L'appétit sensible se divise-t-il en puissances distinctes, l'irascible et le concupiscible?

### **Objections:**

1. " C'est une même faculté de l'âme qui a pour objet les contraires, ainsi la vue a pour objet le blanc et le noire. " Or ce qui convient et ce qui nuit sont des contraires. Du fait que le concupiscible a pour objet ce qui convient, et l'irascible, ce qui nuit, ils ne forment qu'une même puissance.

2. L'appétit sensible n'a pas d'autre objet que ce qui convient dans l'ordre de la sensation. Or, c'est là l'objet du concupiscible. Donc aucun appétit sensible n'est différent du concupiscible.

3. La haine est dans la puissance irascible. En effet, d'après S. Jérôme: "L'irascible doit nous procurer la haine du vice. " Or la haine, étant le contraire de l'amour, se trouve dans la puissance concupiscible. Les deux puissances ne forment donc qu'une faculté.

### **Cependant:**

S. Grégoire de Nysse et S. Jean Damascène distinguent ces deux puissances comme des parties de l'appétit sensible.

### **Conclusion:**

L'appétit sensible est un pouvoir qu'on appelle génériquement sensibilité, mais il se divise en deux facultés qui sont ses espèces: l'irascible et le concupiscible. Pour en être persuadé, il faut considérer ceci: les êtres corruptibles de la nature doivent avoir non seulement une inclination à suivre ce qui leur convient et à fuir ce qui leur est nuisible, mais encore une inclination à résister aux causes de corruption et aux agents contraires qui empêchent d'acquérir ce qui convient, et apportent ce qui est nuisible. Ainsi le feu est enclin naturellement non seulement à s'éloigner d'un lieu inférieur, qui ne lui convient pas, et à s'élever vers le haut, ce qui est conforme à sa nature, mais encore à s'opposer à ce qui peut le détruire ou gêner son action. Puisque l'appétit sensible est une inclination consécutive à la connaissance sensible, comme la tendance naturelle est une inclination consécutive à la forme naturelle, il doit y avoir dans la partie sensitive de l'âme deux puissances. L'une, par laquelle l'âme est directement inclinée à rechercher ce qui lui convient dans l'ordre sensible, et à fuir ce qui peut lui nuire, est le concupiscible. L'autre, par laquelle l'animal résiste aux attaques des choses qui l'empêchent d'atteindre ce qui convient et lui causent du dommage, est l'irascible. En conséquence, on dit que son objet est: ce qui est ardu; car il tend à surmonter les obstacles et à les dominer.

On ne peut ramener ces deux inclinations à un même principe; car il arrive que l'âme s'occupe des choses pénibles, contre l'inclination du concupiscible, afin de suivre celle de l'irascible qui est de lutter contre les obstacles.

D'où l'opposition entre passions de l'irascible et celles du concupiscible; ainsi, lorsque la convoitise s'allume, la colère diminue, et réciproquement dans la plupart des cas.

Cela montre encore que l'irascible est une sorte de combattant et de protecteur du concupiscible; il insurge contre les obstacles aux choses agréables que désire le concupiscible, et contre les causes de dommage que ce dernier veut fuir. Par suite, toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, et se terminent en elles. La colère, par exemple, naît d'une tristesse infligée au sujet, et lorsqu'elle l'en a délivré, elle prend fin dans un sentiment de joie. Autre conséquence: les animaux combattent pour ce qu'ils désirent, à savoir la nourriture et les jouissances sexuelles, selon Aristote.

### **Solutions:**

1. Le concupiscible a pour objet à la fois ce qui convient et ce qui ne convient pas. Mais l'irascible est là pour résister aux inconvénients qui passent à l'attaque.

2. De même que les facultés sensibles de connaissance comprennent une faculté " estimative " chargée de percevoir des modalités qui n'impressionnent pas les sens, comme on l'a vu plus haut, de même l'appétit sensible possède une faculté dont l'objet n'est pas ce qui convient comme délectable au sens, mais comme utile au vivant pour sa défense: et cette faculté, c'est l'irascible.

3. La haine appartient de soi au concupiscible mais en raison de la lutte quelle provoque, elle peut relever de l'irascible.

### ARTICLE 3: L'irascible et le concupiscible obéissent-ils à la raison?

#### **Objections:**

1. Ces deux facultés font partie de la sensibilité. Or celle-ci n'obéit pas à la raison: aussi est-elle symbolisée par le serpent, d'après S. Augustin. Donc l'irascible et le concupiscible n'obéissent pas à la raison.

2. Quand on obéit à quelqu'un, on ne lutte pas contre lui. Or l'irascible et le concupiscible luttent contre la raison. Comme dit S. Paul (Rm 7, 23): "je vois dans mes membres une autre loi qui s'oppose à celle de mon esprit. " Irascible et concupiscible ne sont donc pas soumis à la raison.

3. Comme la faculté appétitive, la faculté sensible est inférieure à la raison. Or le sens n'obéit pas à la raison: nous n'entendons pas quand nous le voulons. Semblablement, les facultés de l'appétit sensible ne lui obéissent pas.

#### **Cependant:**

selon S. Jean Damascène " ce qui obéit à la raison et se laisse persuader par elle se divise en convoitise et colère ".

#### **Conclusion:**

Irascible et concupiscible obéissent à la partie supérieure de l'âme, qui comprend raison et volonté, de deux manières, c'est-à-dire quant à la raison et quant à la volonté. Ils obéissent à la raison dans leur activité même. En voici le motif: l'appétit sensible chez les animaux reçoit naturellement son mouvement de l'estimative; par exemple, la brebis a peur parce qu'elle estime le loup son ennemi. Au lieu de l'estimative, il y a chez l'homme, nous l'avons déjà dit, la cogitative, que certains philosophes nomment raison particulière, parce qu'elle opère des synthèses de représentations individuelles. Aussi l'appétit sensible de l'homme est-il, par nature, mis en mouvement par elle. Mais la raison particulière reçoit naturellement, chez l'homme, son mouvement et sa direction de la raison universelle; c'est pourquoi, dans le raisonnement syllogistique, on tire de propositions universelles des conclusions particulières. Il s'ensuit évidemment que la raison universelle commande à l'appétit sensible qui se divise en concupiscible et irascible, et que cet appétit lui obéit. Mais la déduction qui va de principes universels à des conclusions particulières n'est pas l'oeuvre de l'intelligence intuitive, mais de la raison. Donc ces deux puissances sensibles obéissent plutôt à la raison qu'à l'intelligence. Chacun peut l'éprouver en soi-même: on peut apaiser la colère, la crainte, etc., ou aussi les exciter, à l'aide de considérations d'ordre universel.

L'appétit sensible est soumis à la volonté, dans l'exécution qui s'accomplit au moyen de la faculté motrice. Chez les autres animaux, en effet, le mouvement suit immédiatement l'état affectif; ainsi la brebis qui a peur du loup s'enfuit aussitôt. Car il n'y a pas chez eux d'appétit supérieur qui s'y oppose. Mais l'homme ne suit pas aussitôt le mouvement de l'appétit, que ce soit l'irascible ou le concupiscible. Il attend le commandement de l'appétit supérieur, la volonté. En effet, quand des puissances motrices sont ordonnées l'une à l'autre, la seconde n'imprime de mouvement qu'en vertu de la première; aussi l'appétit inférieur ne peut-il mouvoir que si l'appétit supérieur y consent. C'est ce que veut dire Aristote: l'appétit supérieur met en mouvement l'appétit inférieur, comme une sphère céleste en meut une autre. De cette façon donc, l'irascible et le concupiscible obéissent à la raison.

#### **Solutions:**



1. La sensibilité est symbolisée par le serpent d'après ce qui lui convient en propre comme pouvoir sensible. Irascible et concupiscible désignent plutôt l'affectivité sensible par rapport à son activité à laquelle la raison l'engage.

2. Comme dit Aristote " Il faut considérer dans cet animal qu'est l'homme, un pouvoir despotique et un pouvoir politique; l'âme domine le corps par un pouvoir despotique; l'intellect domine l'affectivité par un pouvoir politique et royal. " Le pouvoir despotique est celui par lequel quelqu'un commande à des esclaves qui n'ont pas la faculté de résister à l'ordre du chef, car ils n'ont rien à eux. Le pouvoir politique et royal est celui par lequel on commande à des hommes libres qui, bien que soumis à l'autorité du chef, ont cependant quelque pouvoir propre qui leur permet de résister à ses ordres.

Ainsi donc, l'âme domine le corps par un pouvoir despotique; car les membres du corps ne peuvent aucunement résister à son commandement, mais, suivant son appétit, la main, le pied, et tout membre qui peut recevoir naturellement une impulsion de la volonté, se meuvent aussitôt. Mais on dit que l'intelligence, c'est-à-dire la raison, commande à l'irascible et au concupiscible par un pouvoir politique, car l'affectivité sensible a un pouvoir propre qui lui permet de résister au commandement de la raison. L'appétit sensible, en effet, peut entrer naturellement en action sous l'impulsion non seulement de l'estimative chez les animaux, et, chez l'homme, de la cogitative que la raison universelle dirige, mais encore sous celle de l'imagination et des sens. Nous savons par expérience que l'irascible et le concupiscible s'opposent à la raison, quand nous sentons ou imaginons une chose agréable que la raison interdit, ou une chose attristante que la raison prescrit. Ainsi, le fait que ces deux facultés s'opposent parfois à la raison n'empêche pas qu'elles lui obéissent.

3. Les sens externes ont besoin, pour agir, des objets sensibles du dehors qui les impressionnent, et sur la présence desquels la raison n'a pas de prise. Mais les facultés internes, tant dans l'ordre de l'appétit que de la connaissance, n'ont pas besoin des réalités extérieures. C'est pourquoi elles sont soumises au commandement de la raison qui peut non seulement exciter ou apaiser les états affectifs, mais encore former des schèmes dans l'imagination.

## QUESTION 82: LA VOLONTÉ

1. La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire? - 2. Désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire? - 3. Est-elle une puissance supérieure à l'intelligence? - 4. La volonté meut-elle l'intelligence? - 5. Se divise-t-elle en irascible et concupiscible?

### ARTICLE 1: La volonté désire-t-elle quelque chose de façon nécessaire?

#### Objections:

1. Pour S. Augustin, ce qui est nécessaire ne peut pas être volontaire. Or, tout mouvement de la volonté est volontaire. Donc rien de ce que désire la volonté n'est désiré de façon nécessaire.

2. D'après Aristote, les facultés rationnelles sont capables des contraires. Or la volonté est une faculté rationnelle, puisqu'il est dit au traité *De l'Âme*: "La volonté est dans la raison. " La volonté est donc capable des contraires, et en conséquence n'est déterminée à rien de façon nécessaire.

3. Par la volonté nous sommes maîtres de nos actes. Mais nous ne sommes pas maîtres de ce qui existe nécessairement. L'acte de la volonté ne peut donc être nécessaire.

#### Cependant:

S. Augustin affirme que " tous, d'une même volonté, désirent la béatitude ". Si ce désir n'était pas nécessaire, mais contingent, il manquerait au moins chez quelques-uns. Donc la volonté désire quelque chose de façon nécessaire.

#### **Conclusion:**

" Nécessité " a plusieurs sens. De façon générale, le nécessaire est " ce qui ne peut pas ne pas être ". Mais cela peut convenir à un être d'abord en raison d'un principe intrinsèque; soit d'un principe matériel, comme lorsque l'on dit que tout composé de contraires doit nécessairement se corrompre; soit d'un principe formel, comme lorsque l'on dit nécessaire que les trois angles d'un triangle soient égaux à deux droits. Et cela est la nécessité naturelle et absolue. Il peut ensuite convenir à un être de ne pouvoir pas ne pas être en raison d'un principe extrinsèque, cause finale ou efficiente. Par rapport à la fin, cela arrive quand un être ne peut atteindre sa fin, ou l'atteindre convenablement sans ce principe; par exemple, la nourriture est nécessaire à la vie, le cheval au voyage. Cela s'appelle nécessité de la fin, ou parfois encore l'utilité. Par rapport à la cause efficiente, la nécessité se rencontre quand un être se trouve contraint par un agent de telle sorte qu'il ne puisse pas faire le contraire. C'est la nécessité de contrainte.

Cette dernière nécessité répugne tout à fait à la volonté. Car nous appelons violent ce qui est contraire à l'inclination naturelle d'un être. Or, le mouvement volontaire est une certaine inclination vers un objet. Par suite, comme on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, ainsi appelle-t-on volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, il est impossible qu'un acte soit à la fois violent et naturel; il est donc également impossible qu'un acte soit absolument contraint ou violent, et en même temps volontaire.

Mais la nécessité venue de la fin ne répugne pas à la volonté, lorsqu'elle ne peut atteindre cette fin que par un seul moyen; ainsi lorsqu'on a la volonté de traverser la mer, il est nécessaire à la volonté qu'elle veuille prendre le bateau.

De même pour la nécessité de nature. Il faut même dire qu'il doit en être ainsi; de même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière, qui est le bonheur. Car la fin a le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatifs. Il faut en effet que ce qui convient naturellement et immuablement à quelque chose soit le fondement et le principe de tout ce qui en dérive; car la nature est le premier principe en tout être, et tout mouvement procède de quelque chose d'immuable.

#### **Solutions:**

1. L'expression de S. Augustin doit se comprendre du nécessaire par nécessité de contrainte. La nécessité de nature " n'ôte pas la liberté", comme il le dit lui-même dans le même ouvrage.
2. Que la volonté veuille quelque chose naturellement, cela se rapporte plutôt à l'intelligence des premiers principes qu'à la raison, qui est capable des contraires. Sous cet aspect, c'est une puissance intellectuelle plutôt que rationnelle.
3. Nous sommes maîtres de nos actes en tant que nous pouvons choisir ceci ou cela. Le choix ne porte pas sur la fin, il porte sur les moyens. En conséquence, le désir de la fin dernière ne fait pas partie des actes dont nous sommes maîtres.

### **ARTICLE 2: La volonté désire-t-elle toutes choses de façon nécessaire?**

#### **Objections:**

1. Denys dit que " le mal est étranger à la volonté ". Celle-ci tend donc nécessairement au bien qui lui est proposé.
2. L'objet de la volonté est avec elle dans le rapport du moteur au mobile. Or le mouvement du mobile suit nécessairement à l'impulsion du moteur. Les objets de la volonté la meuvent donc nécessairement.

3. De même que ce qui est connu par le sens est objet de l'appétit sensible, ainsi ce qui est connu par l'intelligence est objet de l'appétit intellectuel, ou volonté. Mais l'objet connu par le sens meut nécessairement l'appétit sensible: selon S. Augustin, " les animaux sont entraînés par ce qu'ils voient ". Il semble donc que l'objet connu par l'intelligence meuve nécessairement la volonté.

**Cependant:**

S. Augustin dit que la volonté est la faculté par laquelle " on pèche, ou l'on vit selon la justice ". Et ainsi, elle est capable des contraires. Elle ne veut donc pas de façon nécessaire tout ce qu'elle veut.

**Conclusion:**

Voici comment on peut prouver une telle proposition. De même que l'intelligence adhère nécessairement et naturellement aux premiers principes, ainsi la volonté à la fin dernière, comme on vient de le dire. Or il y a des vérités qui n'ont pas de relation nécessaire aux premiers principes, comme les propositions contingentes, dont la négation n'implique pas la négation de ces principes. A de telles vérités l'intelligence ne donne pas nécessairement son assentiment. Mais il est des propositions nécessaires qui ont cette relation nécessaire: comme les conclusions démonstratives dont la négation entraîne celle des principes. A celles-ci l'intelligence assentit nécessairement, lorsqu'elle a reconnu par démonstration la connexion des conclusions avec les principes. Faute de quoi, l'assentiment n'est pas rendu nécessaire.

Il en va de même pour la volonté. Il y a des biens particuliers qui n'ont pas de relation nécessaire au bonheur, parce qu'on peut être heureux sans eux. A de tels biens la volonté n'adhère pas de façon nécessaire. Mais il y a d'autres biens qui impliquent cette relation; ce sont ceux par lesquels l'homme adhère à Dieu, en qui seul se trouve la vraie béatitude. Toutefois, avant que cette connexion soit démontrée nécessaire par la certitude que donne la vision divine, la volonté n'adhère nécessairement ni à Dieu ni aux biens qui s'y rapportent. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence adhère nécessairement à Dieu, de la même manière que maintenant nous voulons nécessairement être heureux. Il est donc évident que la volonté ne veut pas de façon nécessaire tout ce qu'elle veut.

**Solutions:**

1. La volonté ne peut tendre à aucun objet, sinon sous la raison de bien. Mais comme il y a une multitude de biens, la volonté n'est pas déterminée nécessairement à un seul.

2. La cause motrice produit nécessairement le mouvement dans le mobile, lorsque la force de cette cause surpasse de telle sorte le mobile que toute la capacité d'agir de celui-ci est soumise à la cause. Mais la capacité de la volonté, s'étendant au bien universel et parfait, ne peut être entièrement subordonnée à aucun bien particulier. Aussi n'est-elle pas mise en action par lui de façon nécessaire.

3. Le sens n'opère pas, comme la raison, des synthèses de divers objets, mais il en saisit de façon absolue un seul. Par suite, il meut vers cet objet unique l'appétit sensible, avec déterminisme. Mais la raison peut comparer plusieurs objets, et c'est pourquoi l'appétit intellectuel qui est la volonté, peut être sollicité par eux, et non pas par un seul de façon nécessaire.

**ARTICLE 3: La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intelligence?**

**Objections:**

1. La volonté paraît supérieure: car le bien et la fin sont les objets de la volonté. Or la fin est la première et la plus élevée des causes. La volonté est donc la première et la plus élevée des puissances.

2. On constate que les êtres de la nature progressent de l'imparfait au parfait. Et cela se remarque également dans les puissances de l'âme. Ainsi il y a progrès du sens à l'intellect, qui est supérieur. Mais il y a un progrès naturel de l'acte intellectuel à l'acte volontaire. La volonté est donc une puissance plus parfaite et plus élevée que l'intelligence.

3. Les habitus sont avec les puissances dans le rapport de la perfection à ce qui est perfectible. Mais l'habitus qui perfectionne la volonté, c'est-à-dire la charité, est supérieur à l'habitus qui perfectionne l'intelligence. S. Paul dit en effet (1 Co 13, 2): "Quand je connaîtrais tous les mystères, quand j'aurais la plénitude de la foi, si je ne possède pas la charité, je ne suis rien." La volonté est donc une puissance supérieure à l'intelligence.

#### **Cependant:**

Aristote fait de l'intelligence la plus élevée des puissances de l'âme.

#### **Conclusion:**

La supériorité d'une chose sur une autre peut être considérée soit absolument, soit sous un certain rapport. Une chose est telle absolument, quand elle l'est par elle-même, et elle est telle relativement, quand elle l'est par rapport à une autre. Si l'intelligence et la volonté sont considérées en elles-mêmes, l'intelligence est la faculté la plus élevée. On peut l'établir en comparant les objets de ces deux puissances. Celui de l'intelligence est plus simple et plus absolu que celui de la volonté. En effet, l'objet de l'intelligence, c'est la raison même du bien en tant que bien, et le bien désirable dont l'idée est dans l'intelligence est l'objet de la volonté. Or, plus un être est simple et abstrait, plus il est en soi-même noble et élevé. Et c'est pourquoi l'objet de l'intelligence est plus élevé que celui de la volonté. Mais, puisque la nature propre d'une puissance dépend de son rapport à l'objet, il s'ensuit que l'intelligence, de soi et absolument, est une puissance plus élevée et plus noble que la volonté.

Relativement cependant, et par comparaison à autre chose il peut arriver que la volonté soit supérieure à l'intelligence, dans le cas où l'objet de la volonté se trouve dans une réalité plus élevée que celui de l'intelligence. C'est comme si je disais que l'ouïe est sous un certain rapport plus noble que la vue, parce que la chose qui produit le son est d'une plus grande perfection qu'une autre chose qui serait colorée, bien que la couleur soit plus noble et plus simple que le son. - On l'a déjà dit, l'action de l'intelligence consiste en ce que la raison même de la chose est dans l'être qui pense; au contraire, l'acte de la volonté s'accomplit en ce qu'elle se porte vers la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est ce qui fait dire à Aristote 1 que " le bien et le mal", objets de la volonté, " sont dans les choses, et que le vrai et le faux", objets de l'intelligence, " sont dans l'esprit ". Donc, quand la réalité où se trouve le bien est plus élevée que l'âme même où se trouve l'idée de cette réalité, la volonté est supérieure à l'intelligence, par rapport à cette réalité. Mais quand la réalité est inférieure à l'âme, alors sous ce rapport l'intelligence est supérieure à la volonté. C'est pourquoi il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer. Toutefois, absolument parlant, l'intelligence est plus noble que la volonté.

#### **Solutions:**

1. La relation de cause s'établit par comparaison entre un terme et un autre, et dans une telle comparaison, c'est la raison de bien qui se trouve être la plus élevée. Mais le vrai a une signification plus absolue, et il enveloppe la raison même de bien. Aussi le bien est-il un certain vrai. Mais réciproquement le vrai lui-même est un certain bien, pour autant que l'intelligence est une réalité, et que le vrai est sa fin. Or, parmi les autres fins, celle-ci est la plus excellente, de même que l'intelligence parmi les autres puissances.

2. Ce qui est antérieur dans l'ordre de la génération et du temps est moins parfait; car dans un seul et même être, la puissance précède l'acte dans le temps et l'état imparfait d'une chose précède son état parfait. Mais ce qui est purement et simplement premier selon l'ordre de la nature, est plus parfait: c'est dans ce sens qu'on parle de la priorité de l'acte sur la puissance. Et sous ce rapport l'intelligence est antérieure à la volonté comme la cause du mouvement l'est

au mobile, et le principe actif au principe passif; en effet, le bien connu par l'intelligence met en mouvement la volonté.

3. Cet argument considère la volonté par rapport à ce qui est supérieur à l'âme. La vertu de charité est en effet la vertu par laquelle nous aimons Dieu.

#### ARTICLE 4: La volonté meut-elle l'intelligence?

##### **Objections:**

1. Il semble que non, parce que la cause motrice est supérieure et antérieure au mobile. Car la cause motrice, c'est l'être qui agit, et l'être qui agit est plus noble que celui qui pâtit, comme disent S. Augustin et Aristote. Or on vient de dire que l'intelligence est antérieure et supérieure à la volonté. La volonté ne meut donc pas l'intelligence.

2. Le moteur n'est pas mû par le mobile, si ce n'est peut-être par accident. Or l'intelligence meut la volonté; car l'objet désirable connu par l'intelligence est moteur, mais non mobile. Or l'appétit est à la fois l'un et l'autre. L'intelligence n'est donc pas mue par la volonté.

3. Nous ne pouvons rien vouloir qui n'ait été saisi par l'intelligence. Si, donc la volonté meut l'intellect à son acte en voulant cet acte, il faudra encore qu'un acte d'intelligence précède ce vouloir, et un autre vouloir cet acte d'intelligence et ainsi à l'infini, ce qui est impossible. La volonté ne meut donc pas l'intelligence.

##### **Cependant:**

le Damascène dit: "Il est en nous de connaître ou de ne pas connaître quelque art que ce soit." Ce n'est en nous que par la volonté. Or c'est par l'intelligence que nous connaissons les arts. Donc la volonté meut l'intelligence.

##### **Conclusion:**

Il y a deux manières de causer le mouvement. La première comme le fait une fin: on dit en effet que la cause finale meut la cause efficiente. C'est ainsi que l'intelligence meut la volonté; car le bien connu est l'objet de la volonté, et la meut à titre de fin. - La seconde manière de mouvoir est celle de l'agent; de même que le principe d'altération meut ce qui est altéré, le principe d'impulsion meut ce qui est mis en branle.

Et c'est ainsi que la volonté meut l'intelligence, et toutes les facultés de l'âme, comme dit S. Anselme. En voici le motif: dans une série ordonnée de puissances actives, la puissance qui tend à une fin universelle meut les puissances qui ont pour objet des fins particulières. Cela se constate dans la nature et dans la vie sociale. Le ciel, dont l'action tend à conserver l'universalité des êtres susceptibles de génération et de corruption, met en mouvement tous les corps inférieurs, qui, chacun dans son ordre, tendent à la conservation de leur espèce, ou même de leur individu. Pareillement, le roi, qui a pour but le bien commun de tout le royaume, meut par son commandement chacun des gouverneurs de villes, lesquels sont chargés du gouvernement d'une ville en particulier. Or l'objet de la volonté est le bien et la fin pris en général. Chacune des autres puissances a rapport à un bien propre qui lui convient, par exemple, la vue tend à percevoir la couleur, l'intelligence à connaître la vérité. Et c'est pourquoi la volonté, à la manière d'une cause efficiente, met en activité toutes les facultés de l'âme, à l'exception des puissances végétatives, qui ne sont pas soumises à notre décision.

##### **Solutions:**

1. On peut considérer l'intelligence sous deux aspects: 1° en tant qu'elle connaît l'être et le vrai universel, et 2° en tant qu'elle est une certaine réalité, une puissance déterminée qui possède un acte déterminé. La volonté peut aussi être considérée sous deux aspects: 1° par rapport à l'universalité de son objet, c'est-à-dire en tant qu'elle désire le bien universel, et 2° comme puissance déterminée de l'âme ayant un acte déterminé. Donc, si l'on compare l'intelligence et la volonté sous le rapport de l'universalité de leurs objets respectifs, l'intelligence est, comme

nous l'avons dit, plus élevée et plus noble, absolument parlant, que la volonté. Mais, si l'on considère l'intelligence sous le rapport de l'universalité de son objet, et la volonté comme une puissance déterminée, l'intelligence est encore supérieure à la volonté; car, dans la raison d'être et de vrai que saisit l'intelligence, est comprise la volonté elle-même, son acte et son objet. Par suite, l'intelligence connaît la volonté, son acte et son objet, de même que les autres intelligibles, la pierre, le bois, qui sont compris sous la raison universelle d'être et de vrai. Mais, si l'on considère la volonté sous le rapport de l'universalité de son objet, qui est le bien, et l'intelligence au contraire comme une certaine réalité, une puissance spéciale, alors sont compris sous la raison universelle de bien, comme autant de biens particuliers, et l'intelligence, et son acte et son objet qui est le vrai, car chacun d'eux est un bien particulier. À cet égard, la volonté est supérieure à l'intelligence et peut la mettre en mouvement.

Par là, on peut voir pourquoi ces deux puissances s'incluent l'une l'autre lorsqu'elles agissent, car l'intelligence perçoit que la volonté veut, et la volonté veut que l'intelligence pense. Par une raison semblable, le bien est inclus dans le vrai, en tant qu'il est un certain vrai saisi par l'intelligence, et le vrai est inclus dans le bien, en tant qu'il est un certain bien désiré.

**2.** L'intelligence meut la volonté d'une autre manière que la volonté meut l'intelligence, comme on vient de le dire.

**3.** Il n'est pas besoin d'aller à l'infini; mais on s'arrête à l'intelligence, comme étant à l'origine. Car tout mouvement de volonté est nécessairement précédé par une appréhension, alors que toute appréhension n'est pas précédée par un mouvement volontaire. Cependant le principe originel de la délibération et de l'intellection est un principe plus élevé que notre intelligence, c'est Dieu, comme le dit Aristote lui-même. Et de cette façon, il prouve qu'il n'est pas besoin d'aller à l'infini.

### **ARTICLE 5: Faut-il distinguer dans l'appétit supérieur l'irascible et le concupiscible?**

#### **Objections:**

**1.** " Concupiscible " vient de *concupiscere* (désirer), et " irascible " d'*irasci* (se mettre en colère). Or, il est des désirs qui ne peuvent appartenir à l'appétit sensible, mais seulement à l'appétit intellectuel ou volonté; ainsi, " le désir de la sagesse (Sg 6, 21) conduit au royaume éternel ". De même, il y a certaine colère qui relève non de l'appétit sensible, mais de l'appétit intellectuel, par exemple quand nous nous mettons en colère contre les vices. Ainsi S. Jérôme, nous engage à avoir la haine des vices dans notre faculté d'irascible. Il faut donc distinguer deux puissances dans l'appétit supérieur comme dans l'appétit sensible.

**2.** Selon l'enseignement commun, la charité est dans le concupiscible, l'espérance dans l'irascible. Or, elles ne peuvent se trouver dans l'appétit sensible, puisque leurs objets ne sont pas de l'ordre du sens, mais de l'ordre de l'intelligence. Donc il faut admettre de l'irascible et du concupiscible dans la partie intellectuelle de l'âme.

**3.** Au livre *De l'esprit et de l'Âme*, il est dit que " l'âme possède ces puissances", (c'est-à-dire l'irascible, le concupiscible et la raison) avant d'être unie au corps. Or, aucune puissance de la partie sensible n'appartient à l'âme seule, mais au composé d'âme et de corps, on l'a établi plus haut u. Il y a donc irascible et concupiscible dans la volonté, qui est l'appétit intellectuel.

#### **Cependant:**

S. Grégoire de Nysse dit que la partie irrationnelle de l'âme se divise en concupiscible et irascible. De même, S. Jean Damascène. Et Aristote: "La volonté est dans la raison; dans la partie irrationnelle de l'âme, la concupiscence et la colère, ou encore le désir et l'audace ".

#### **Conclusion:**

Irascible et concupiscible ne sont pas des parties de l'appétit intellectuel, ou volonté. Car, d'après nos conclusions précédentes, une puissance qui est ordonnée à un objet considéré sous

un point de vue universel ne se divise pas d'après les différences d'espèce contenues sous cet universel. Ainsi la vue considère ce qui est visible sous la raison de coloré, et l'on ne distingue pas plusieurs puissances de voir d'après les diverses espèces de couleurs. S'il y avait une puissance qui eût pour objet le blanc comme blanc et non comme coloré, elle se distinguerait de la puissance qui aurait pour objet le noir comme noir.

Or l'appétit sensible n'envisage pas la raison universelle de bien; car le sens ne perçoit pas non plus l'universel. C'est pourquoi l'appétit sensible se divise en parties d'après les diverses raisons de biens particuliers. Le concupiscible a pour objet le bien, en tant que celui-ci est agréable au sens et qu'il convient à la nature du sujet. L'irascible a pour objet le bien, en tant que celui-ci repousse et combat ce qui est nuisible. - Mais la volonté envisage le bien sous la raison universelle de bien. C'est pourquoi il n'y a pas à distinguer en elle, qui est l'appétit intellectuel, des puissances diverses telles que l'irascible et le concupiscible, de la même manière qu'on ne distingue pas dans l'intelligence plusieurs facultés de connaissance, alors qu'on le fait pour le sens.

#### **Solutions:**

1. L'amour, le désir, et les autres états affectifs peuvent se comprendre de deux façons. Parfois, comme des passions, c'est-à-dire des états qui proviennent d'une certaine perturbation de l'âme. C'est le sens habituel, et alors on ne les trouve que dans l'appétit sensible. - D'autres fois, ils signifient un simple état affectif, sans passion ou trouble de l'âme. En ce sens, ils sont des actes de la volonté. Et alors on peut les attribuer même aux anges et à Dieu. Or, dans ce cas, ils n'appartiennent pas à des puissances diverses, mais à une seule, qui est la volonté.

2. La volonté peut être appelée irascible, pour autant qu'elle veut combattre le mal non par une impulsion passionnelle, mais par un jugement de raison. De même, on peut l'appeler concupiscible, en tant qu'elle désire le bien. C'est ainsi que la charité est dans le concupiscible, et l'espérance dans l'irascible, c'est-à-dire dans la volonté pour autant qu'elle a rapport à des actes de cette sorte.

3. C'est encore ainsi qu'on peut interpréter l'expression du traité *De l'esprit et de l'âme*, à savoir que l'irascible et le concupiscible se trouvent dans l'âme avant son union au corps (pourvu qu'on le comprenne d'un ordre de nature et non d'un ordre temporel). Toutefois il n'est pas nécessaire d'accorder du crédit à cet ouvrage. Ce qui résout la troisième objection.

## **QUESTION 83: LE LIBRE ARBITRE**

1. *L'homme est-il doué de libre arbitre?* - 2. *Qu'est-ce que le libre arbitre: un acte, une puissance ou un habitus?* - 3. *Si c'est une puissance, est-elle de l'ordre de l'appétit ou de la connaissance?* - 4. *Si elle est de l'ordre de l'appétit, est-elle la même puissance que la volonté, ou une autre?*

### **ARTICLE 1: L'homme est-il doué de libre arbitre?**

#### **Objections:**

1. Il semble que l'homme n'ait pas le libre arbitre. Car celui qui a le libre arbitre fait ce qu'il veut. Or l'homme ne fait pas ce qu'il veut. S. Paul dit en effet (Rm 7, 19): "je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je hais." L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

2. Qui possède le libre arbitre peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir. Mais cela n'appartient pas à l'homme. Selon S. Paul (Rm 9, 16), ni vouloir n'appartient à celui qui veut, ni courir à celui qui court. L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

3. " Est libre ce qui est cause de soi", dit Aristote. Ce qui reçoit son mouvement d'un autre, n'est pas libre. Or Dieu met en mouvement la volonté d'après le livre des Proverbes (2 1, 1):

"Le coeur du roi est dans la main du Seigneur qui le tourne dans le sens qu'il veut. " Et S. Paul (Ph 2, 13): "C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'agir ". L'homme n'a donc pas le libre arbitre.

4. Quiconque est libre, est maître de ses actes. Mais l'homme ne l'est pas. Il est écrit (Jr 10, 23): "La voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, il n'appartient pas à l'homme de diriger ses pas ". L'homme n'est donc pas libre.

5. " Tel est un être, telle lui paraît sa fin", dit le Philosophe. Mais il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle façon; cela nous est donné par la nature. Il nous est donc naturel de suivre une fin déterminée. Nous ne l'atteignons donc pas librement.

#### **Cependant:**

selon l'Ecclésiastique (1 5, 14): "Dieu a créé l'homme au commencement, et il l'a laissé au pouvoir de son conseil", c'est-à-dire " de son libre arbitre", dit la Glose.

#### **Conclusion:**

L'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtiments seraient vains. - Pour établir la preuve de la liberté, considérons d'abord que certains êtres agissent sans aucun jugement, comme la pierre qui tombe vers le bas, et tous les êtres qui n'ont pas la connaissance. - D'autres êtres agissent d'après un certain jugement, mais qui n'est pas libre. Ainsi les animaux, telle la brebis qui, voyant le loup, juge qu'il faut le fuir; c'est un jugement naturel, non pas libre, car elle ne juge pas en rassemblant des données, mais par un instinct naturel. Et il en va de même pour tous les jugements des animaux. - Mais l'homme agit d'après un jugement; car, par sa faculté de connaissance, il juge qu'il faut fuir quelque chose ou le poursuivre. Cependant ce jugement n'est pas l'effet d'un instinct naturel s'appliquant à une action particulière, mais d'un rapprochement de données opéré par la raison; c'est pourquoi l'homme agit selon un jugement libre, car il a la faculté de se porter à divers objets. En effet, dans le domaine du contingent, la raison peut suivre des directions opposées, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et les arguments de la rhétorique. Or, les actions particulières sont contingentes; par suite le jugement rationnel qui porte sur elles peut aller dans un sens ou dans un autre, et n'est pas déterminé à une seule chose. En conséquence, il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison.

#### **Solutions:**

1. Bien que l'appétit sensible obéisse à la raison, comme on l'a dit, il peut cependant en certains cas lui résister, en désirant quelque chose contre son ordre. Tel est donc le bien que l'homme ne fait pas, alors même qu'il le veut, et qui est " ne pas désirer contre la raison", selon la glose d'Augustin sur ce passage.

2. Il ne faut pas comprendre ce texte de S. Paul en ce sens que l'homme ne pourrait vouloir ou courir librement, mais en ce sens que le libre arbitre n'y suffit pas s'il ne reçoit l'impulsion et l'aide de Dieu.

3. Le libre arbitre est cause de son mouvement. Par le libre arbitre, en effet, l'homme se meut lui-même à l'action. Il n'est cependant pas indispensable à la liberté que ce qui est libre soit la cause première de soi-même; pas plus qu'il n'est requis, pour être la cause de quelque chose, d'en être la cause première. C'est Dieu qui est la cause première, donnant le mouvement aux causes naturelles et aux causes volontaires. Et de même qu'en mettant en mouvement les causes naturelles il n'empêche pas leurs actes d'être naturels, ainsi en mettant en mouvement les causes volontaires, il n'ôte pas à leurs actes leur modalité volontaire, mais bien plutôt il la réalise en eux; car Dieu opère en chaque être selon sa nature propre.

4. Quand on dit que la voie de l'homme ne lui appartient pas, cela concerne l'exécution de ses choix, exécution qui peut être empêchée, quelle que soit sa volonté. Mais nos choix eux-mêmes nous appartiennent, toujours en supposant le secours de Dieu.



5. Il y a deux manières d'être pour l'homme, l'une naturelle, l'autre surajoutée à la nature. On peut considérer cette qualité naturelle soit dans la partie intellectuelle de l'âme, soit dans le corps, et les puissances qui lui sont rattachées. Par le fait que l'homme est disposé de telle manière en raison de la qualité naturelle qu'il tient de son être intellectuel l'homme désire naturellement la fin dernière, c'est-à-dire le bonheur. Or, cette tendance est naturelle et n'est pas soumise au libre arbitre, nous l'avons montré précédemment. - Du côté du corps et de ses puissances, l'homme peut avoir telle manière d'être naturelle, en raison de son tempérament ou d'une disposition provenant d'une influence quelconque de causes corporelles; toutefois ces causes ne peuvent modifier la partie intellectuelle puisque celle-ci n'est pas l'acte d'un corps. En conséquence, tel se trouve chaque individu du fait de son état corporel et telle lui paraît la fin; car l'homme est incliné par l'effet d'une telle disposition à choisir ou à rejeter telle action. Mais ces inclinations sont soumises au jugement de la raison à laquelle obéit l'appétit inférieur, comme on l'a dit. Aussi cette soumission ne porte-t-elle pas préjudice au libre arbitre.

Quant aux manières d'être surajoutées, ce sont les habitus et les passions, qui inclinent un individu dans un sens plutôt que dans l'autre. Toutefois ces inclinations elles-mêmes sont soumises au jugement de la raison. De plus, ces qualités en dépendent encore, par le fait qu'il nous appartient de les acquérir, en les causant ou en nous y disposant, ou encore de les rejeter. Et ainsi, rien ne s'oppose à la liberté de décision

## ARTICLE 2: Le libre arbitre est-il une puissance de l'âme?

### **Objections:**

1. Le libre arbitre n'est rien d'autre qu'un libre jugement. Or un jugement n'est pas une puissance, c'est un acte.
2. Le libre arbitre est appelé " faculté de la volonté et de la raison ". Faculté est le nom d'une certaine facilité d'agir dans la puissance, qui vient de l'habitus. Le libre arbitre est donc un habitus. - S. Bernard admet lui aussi que le libre arbitre est " un habitus de l'âme qui dispose librement d'elle-même ". Ce n'est donc pas une puissance.
3. Aucune puissance naturelle n'est ôtée par le péché. Or le libre arbitre est enlevé par le péché. S. Augustin dit en effet que " l'homme, en usant mal de sa liberté, l'a perdue en se perdant lui-même. " Le libre arbitre n'est donc pas une puissance.

### **Cependant:**

il n'y a pas d'autre sujet de l'habitus que la puissance. Mais le libre arbitre est le sujet de la grâce, et avec son assistance il choisit le bien. Donc, le libre arbitre est une puissance.

### **Conclusion:**

Bien que le libre arbitre, selon la véritable signification de ce terme, désigne un acte, cependant nous appelons couramment libre arbitre le principe même de cet acte, le principe par lequel l'homme juge librement. Or les principes de nos actes, ce sont les puissances et les habitus; on dit que nous connaissons et par la science, et par la puissance intellectuelle. Le libre arbitre doit donc être soit une puissance, soit un habitus, soit une puissance qui possède un habitus.

Or, qu'il ne soit ni un habitus, ni une puissance avec un habitus, cela apparent clairement par deux voies. D'abord, parce que, si c'est un habitus, il faut qu'il soit naturel; car il est naturel à l'homme d'avoir le libre arbitre. Or nous n'avons aucun habitus naturel pour ce qui est soumis au libre arbitre. Car nous sommes inclinés naturellement vers les objets pour lesquels nous avons des habitus naturels: c'est le cas de l'adhésion aux premiers principes. Mais ces inclinations naturelles ne sont pas soumises au libre arbitre, comme nous l'avons dit, pour le désir du bonheur. Il est donc contraire à la notion même de libre arbitre d'être un habitus

naturel. Mais il serait contraire à son caractère de capacité naturelle d'être un habitus acquis. Il n'est donc en aucune façon un habitus.

En second lieu, cela paraît à la définition même des habitus, " par lesquels nous sommes disposés bien ou mal à l'égard des passions et des actes " dit Aristote. Par la tempérance nous sommes dans une bonne attitude par rapport aux convoitises, et dans une mauvaise par l'intempérance. Par la science, nous sommes en bonne disposition pour l'acte intellectuel lorsque nous connaissons le vrai; en mauvaise, par l'habitus contraire. Or le libre arbitre est indifférent à choisir bien ou mal. Aussi ne peut-il être un habitus. Il reste donc qu'il soit une puissance.

#### **Solutions:**

1. C'est l'usage de désigner la puissance par le nom de l'acte; ainsi par cet acte qui est le jugement libre, on désigne la puissance qui lui sert de principe. Si, au contraire, le libre arbitre signifiait un acte, il ne pourrait se trouver toujours dans l'homme.

2. " Faculté " désigne parfois la puissance prête à agir. En ce sens on l'emploie dans la définition du libre arbitre. - S. Bernard parle d'un habitus non pas en tant qu'il s'oppose à la puissance, mais en tant qu'il signifie une disposition quelconque à agir. Ce qui est donné aussi bien par la puissance que par l'habitus; car, par la puissance, l'homme se trouve capable d'agir; par l'habitus, apte à agir bien ou mal.

3. On dit que l'homme en péchant a perdu le libre arbitre, non sous le rapport de la liberté naturelle, par laquelle il est soustrait à la nécessité, mais sous le rapport de la liberté qui est l'exemption de la faute et de la souffrance. On parlera de cette question dans le traité de morale, deuxième Partie de cet ouvrage.

### **ARTICLE 3: Le libre arbitre est-il une puissance de l'appétit ou de la connaissance?**

#### **Objections:**

1. S. Jean Damascène dit que " le libre arbitre accompagne aussitôt la nature rationnelle ". Or la raison est une puissance de connaître. Donc aussi le libre arbitre.

2. Le libre arbitre signifie équivalentement " jugement libre ". Mais juger appartient à la faculté de connaissance. Le libre arbitre est donc une puissance cognitive.

3. L'acte éminent du libre arbitre est le choix. Or le choix est de l'ordre de la connaissance, car il implique la comparaison d'une chose avec une autre, ce qui est le propre de la faculté de connaître. Donc le libre arbitre est une puissance cognitive.

#### **Cependant:**

d'après Aristote, le choix " est le désir des choses qui sont en notre pouvoir ". Or le désir est un acte de l'appétit. Donc aussi le choix. Mais il y a libre arbitre en tant que nous choisissons. Le libre arbitre est donc une faculté appétitive.

#### **Conclusion:**

L'acte propre du libre arbitre est le choix. Car nous sommes libres en tant que nous pouvons accepter une chose en refusant une autre; ce qui est choisir. Il faut donc considérer la nature du libre arbitre d'après le choix. Or dans le choix s'unissent un élément de connaissance et un élément d'appétitivité. Dans l'ordre de la connaissance, est requise la délibération par quoi l'on juge quel terme de l'alternative doit être préféré à l'autre. Dans l'ordre de l'appétit, il est requis qu'en désirant on accepte le discernement opéré par la délibération. C'est pourquoi Aristote au livre VI de l'*Éthique* il ne détermine pas si le choix appartient plutôt à la faculté appétitive ou à la connaissance. Il est dit en effet que le choix est " ou bien un intellect qui désire, ou bien un appétit qui juge ". Mais au livre III, il incline plutôt vers le second sens, quand il nomme " le choix un désir qui a rapport à la délibération ". La raison en est que le choix a pour objet propre ce qui conduit à la fin; or le moyen, comme tel, est un bien utile.

Aussi le bien, en tant que tel, étant objet de l'appétit, le choix est dans son principe l'acte d'une faculté appétitive. Et ainsi le libre arbitre est une puissance de l'appétit.

#### **Solutions:**

1. Les puissances appétitives marchent de pair avec les facultés de connaissance. D'où l'expression du Damascène.
2. Le jugement est pour ainsi dire la conclusion à laquelle se détermine la délibération. Or celle-ci est déterminée d'abord par le jugement de la raison et ensuite par l'acceptation de l'appétit. Ce qui fait dire à Aristote,, : "Ayant formé notre jugement par la délibération, nous désirons selon celle-ci. " Et de cette façon le choix lui-même est regardé comme un certain jugement d'après lequel on nomme le libre arbitre.
3. Cette comparaison qui est impliquée dans le choix se rattache à la délibération qui le précède et qui appartient à la raison. L'appétit ne fait pas de comparaison; néanmoins par le fait qu'il est mû par la faculté de connaissance qui, elle, compare, il présente un semblant de comparaison, puisqu'il préfère une chose à une autre.

#### **ARTICLE 4: Le libre arbitre est-il la même puissance que la volonté?**

#### **Objections:**

1. Il semble être une autre puissance, car le Damascène dit qu'autre chose est la *thélèsis*, autre chose, la *boulèsis*. La *thélèsis*, c'est la volonté. La *boulèsis*, c'est le libre arbitre. Car, d'après lui, c'est le vouloir d'une chose, par comparaison avec une autre. Le libre arbitre paraît donc être une puissance distincte de la volonté.
2. On connaît les puissances par leurs actes. Mais le choix, qui est l'acte du libre arbitre, est autre chose que la volonté selon Aristote. Car la volonté a pour objet la fin, et le choix, ce qui conduit à la fin. Le libre arbitre est donc une puissance autre que la volonté.
3. La volonté est l'appétit intellectuel. Or, dans l'intelligence, il y a deux puissances, l'intellect agent et l'intellect possible. Donc il doit y avoir aussi dans l'appétit intellectuel une puissance distincte de la volonté. Et cela ne peut être que le libre arbitre. Donc ce dernier est une puissance distincte.

#### **Cependant:**

le Damascène dit que le libre arbitre n'est rien d'autre que la volonté.

#### **Conclusion:**

Les puissances appétitives doivent correspondre aux puissances cognitives, on l'a déjà dits. Le rapport qu'on trouve, dans la faculté intellectuelle de connaître, entre l'intelligence et la raison, se trouve dans l'appétit, entre la volonté et le libre arbitre, qui n'est rien d'autre que le pouvoir de choisir. Et cela est clair par la relation qu'il y a entre les objets et les actes de ces facultés. Faire acte d'intelligence implique la simple saisie de quelque chose. C'est pourquoi l'on dit justement que les principes sont saisis par l'intelligence lorsqu'ils sont connus par eux-mêmes, sans inférence. Raisonner, c'est passer d'une connaissance à une autre. Aussi, à proprement parler, nous raisonnons à propos des conclusions, qui se font connaître à partir des principes. Il en va de même dans l'appétit: vouloir implique le simple appétit de quelque chose. Par suite, la volonté a pour objet la fin, laquelle est désirée pour elle-même. Choisir, c'est vouloir une chose pour en obtenir une autre. Aussi le choix a-t-il pour objet les moyens qui conduisent à la fin. Or le rapport est le même, dans l'ordre de la connaissance, entre le principe et la conclusion à laquelle on donne son adhésion à cause du principe, - et, dans l'ordre appétitif, entre la fin et les moyens qui sont voulus en vue d'elle. Il est donc évident que le rapport de l'intelligence à la raison se retrouve entre la volonté et la faculté de choix qui est le libre arbitre. On a prouvé plus haut que faire acte d'intelligence et raisonner appartiennent à la même puissance, comme le repos et le mouvement appartiennent à une

même force. Il en va donc de même, pour l'acte de vouloir et l'acte de choisir. Et voilà pourquoi la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule.

#### **Solutions:**

1. *Boulèsis* se distingue de *thélèsis* non en raison de la diversité des puissances, mais en raison de la différence des actes.
2. Le choix, et la volonté, c'est-à-dire l'acte de vouloir, sont des actes distincts; néanmoins ils appartiennent à une même puissance, de même que l'acte d'intelligence et le raisonnement, on vient de le dire.
3. L'intelligence est pour la volonté une cause motrice. Il n'est donc pas besoin d'introduire dans la volonté la même distinction que dans l'intelligence entre intellect agent et intellect possible.

*Il est logique de considérer maintenant les actes et les habitus de l'âme dans les facultés intellectuelles, et dans les facultés appetitives, les autres puissances ne relevant pas directement de l'étude théologique. D'autre part, les actes appetitifs relèvent de la science morale: aussi en sera-t-il traité dans la Partie de cet ouvrage réservée à cette science. On étudiera donc d'abord les actes, puis les habitus intellectuels.*

*Par rapport aux actes, voici quelle sera la suite des questions: On se demandera comment l'âme exerce son activité intellectuelle, d'abord quand elle est unie au corps (Q. 84-88), puis lorsqu'elle en est séparée (Q. 89). Dans le premier cas, trois problèmes: 1° Comment l'âme connaît-elle les corps qui sont d'une nature inférieure à la sienne? (Q. 84-86). 2° Comment se connaît-elle elle-même et connaît-elle ce qui est en elle? (Q. 87). 3° Comment connaît-elle les substances immatérielles qui lui sont supérieures? (Q. 88).*

*Il y aura trois parties dans l'étude des réalités corporelles: 1. Par quel moyen l'âme les connaît-elle? (Q. 84). - 2. Comment et dans quel ordre? (Q. 85). - 3. Que connaît-elle de ces réalités? (Q. 86).*

### **QUESTION 84: PAR QUEL MOYEN L'ÂME UNIE AU CORPS CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS CORPORELLES QUI LUI SONT INFÉRIEURES?**

1. *L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence? - 2. Les connaît-elle par son essence ou à travers des espèces? - 3. Si c'est à l'aide d'espèces, y a-t-il en elle des espèces innées de tout objet intelligible? - 4. Ces espèces découlent-elles dans l'âme de formes immatérielles séparées? - 5. Notre âme voit-elle dans les raisons éternelles tout ce qu'elle comprend? - 6. Acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens? - 7. L'intellect peut-il avoir une connaissance en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans recourir aux images? - 8. Le jugement de l'intellect est-il empêché par la paralysie des facultés sensibles?*

#### **ARTICLE 1: L'âme connaît-elle les corps par l'intelligence?**

##### **Objections:**

1. " L'intelligence ne peut connaître les corps, dit S. Augustin, et il n'y a que les sens pour saisir les réalités corporelles. " Il dit encore: "La vision intellectuelle a pour objet les réalités qui sont par essence dans l'âme. " Or cela n'est pas corporel. L'âme ne peut donc connaître les corps au moyen de l'intelligence.
2. Il y a le même rapport entre le sens et l'intelligible qu'entre l'intelligence et le sensible. Or par le sens, l'âme ne peut aucunement connaître les réalités spirituelles, qui sont intelligibles. Elle ne peut donc pas non plus connaître par l'intelligence les corps qui sont sensibles.

**3.** L'intelligence a pour objet les êtres nécessaires et qui existent toujours de la même manière. Or tous les corps sont mobiles et existent sous des modes changeants. L'âme ne peut donc les connaître par l'intelligence.

**Cependant:**

la science se trouve dans l'intelligence. Donc, si l'intelligence ne connaît pas les corps, il n'y a aucune science des corps. Ainsi disparaît la science de la nature, qui a pour objet le corps mobile.

**Conclusion:**

Les premiers philosophes qui se préoccupèrent de la nature des choses pensaient que rien n'existait dans le monde en dehors des corps. Voyant tous les corps en mouvement, et croyant qu'ils étaient en perpétuel devenir, ils en conclurent qu'on ne pouvait avoir aucune certitude sur la vérité des choses. On ne peut en effet connaître avec certitude ce qui est dans un flux continu, car cela s'anéantit avant que l'esprit ait pu en juger. C'était, au dire d'Aristote, l'opinion d'Héraclite: "Il est impossible de toucher deux fois l'eau du fleuve qui s'écoule. "

Après eux, Platon, voulant sauvegarder la certitude de la connaissance intellectuelles, admit l'existence d'un autre genre de réalités que les corps, réalités séparées de la matière et du mouvement, qu'il nommait " espèces " ou " idées ". Chacun des êtres particuliers et sensibles que nous voyons est appelé homme, cheval, etc., à cause de sa participation de ces idées. En conséquence, selon Platon, les sciences, les définitions et tout ce qui appartient à l'activité intellectuelle, ne se réfèrent pas aux corps sensibles, mais à ces réalités immatérielles et séparées. De la sorte, l'âme ne connaît pas ces êtres corporels, mais leurs idées séparées.

Cette position est fautive, pour deux raisons 1° Les idées étant immatérielles et immobiles, il faudrait rejeter du domaine des sciences la connaissance du mouvement et de la matière, la connaissance propre de la science de la nature et la démonstration au moyen des causes efficientes et matérielles. 2° Il paraît ridicule, alors que nous cherchons à connaître des réalités présentes à notre expérience, de recourir à d'autres réalités qui ne peuvent être la substance des premières, puisqu'elles en diffèrent quant à l'existence. Par conséquent, le fait de connaître ces substances séparées ne nous permettrait pas de juger des choses sensibles.

Platon nous paraît s'être écarté de la vérité en ceci: pensant que toute connaissance s'obtient au moyen d'une certaine ressemblance de l'objet, il crut que la forme de l'objet connu devait être nécessairement dans l'objet connaissant sous le même mode que dans l'objet. Or, il observa que la forme d'une chose connue était dans l'intelligence sous un mode universel, immatériel, immobile. Cela est manifeste dans l'acte même de l'intelligence, qui comprend d'une manière universelle et en quelque sorte nécessaire, car la manière d'être de l'action se modèle sur la forme de l'agent. C'est pourquoi Platon pensa que les réalités connues devaient subsister sous ce mode, c'est-à-dire de façon immatérielle et immuable.

Mais cela n'est pas nécessaire. Même dans les choses sensibles, nous voyons que la forme existe sous un mode différent dans l'une et dans l'autre. Par exemple quand la blancheur est plus intense en celle-ci, plus faible en celle-là; quand la blancheur se trouve ici avec la douceur, là sans elle. Et de la sorte, la forme sensible existe sous un mode dans la réalité extérieure à l'âme, et sous un autre mode dans le sens, qui reçoit les formes des choses sensibles sans la matière, comme la couleur de l'or sans l'or. Pareillement, l'intelligence reçoit les espèces des corps matériels et mobiles sous un mode immatériel et immobile, conformément à sa nature; car ce qui est reçu est dans ce qui le reçoit selon le mode de ce dernier. Disons donc que l'âme connaît les corps au moyen de l'intelligence, d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

**Solutions:**

**1.** Le texte de S. Augustin doit être appliqué aux moyens par lesquels l'intelligence connaît, et non à l'objet connu. Elle connaît les corps en effet en les saisissant, non au moyen d'autres

corps ou de représentations matérielles et corporelles, mais par des espèces immatérielles et intelligibles, qui par leur essence peuvent se trouver dans l'âme.

2. Comme le remarque S. Augustin, on ne peut pas dire que l'intelligence connaisse seulement les êtres spirituels de même que le sens connaît seulement les corps. Car il s'ensuivrait que Dieu et les anges ne connaîtraient pas les êtres corporels. Cette différence entre le sens et l'intelligence s'exprime ainsi: une puissance inférieure ne peut atteindre l'objet d'une puissance plus parfaite, mais une puissance plus parfaite peut exercer l'acte de la puissance inférieure sous un mode plus élevé.

3. Tout mouvement suppose quelque chose d'immobile. Quand il y a changement qualitatif, la substance demeure immuable; quand il y a génération ou corruption de la forme substantielle, la matière demeure. Et même les choses changeantes ont des manières d'être qui ne changent pas; par exemple, bien que Socrate ne soit pas toujours assis, il est cependant immuablement vrai que, lorsqu'il est assis, il demeure dans un lieu déterminé. Par suite, rien n'empêche qu'on ait une science immuable des réalités en mouvement.

## *ARTICLE 2: L'âme connaît-elle les corps par son essence ou à travers des espèces?*

### **Objections:**

1. Il semble que l'âme connaisse les corps par son essence. S. Augustin dit en effet que " l'âme enveloppe en elle-même les images des corps, et s'en saisit, les formant en elle d'elle-même; car elle donne, pour les élaborer, quelque chose de sa substance ". Or l'âme comprend les corps au moyen de représentations de ces corps. Donc l'âme connaît les réalités corporelles par son essence, qu'elle emploie à construire de telles représentations, et dont elle les forme.

2. Selon Aristote, " l'âme est d'une certaine façon toutes choses ". Puisque le semblable est connu par le semblable, l'âme connaît donc les corps par son essence.

3. L'âme est supérieure aux créatures corporelles. Or les êtres inférieurs se trouvent dans les supérieurs sous un mode plus parfait qu'en eux-mêmes, selon Denys. Les créatures corporelles existent donc dans l'essence de l'âme sous un mode plus élevé qu'elles n'existent en elles-mêmes. En conséquence, l'âme peut connaître les corps au moyen de sa substance.

### **Cependant:**

S. Augustin nous dit que, " l'esprit recueille ses connaissances des êtres corporels par les sens du corps ". Mais l'âme n'est pas connaissable par les sens. Elle ne connaît donc pas les corps au moyen de sa substance.

### **Conclusion:**

Les anciens philosophes admettaient que l'âme connaît les corps par son essence. Car ils étaient unanimement persuadés que " le semblable est connu par le semblable "-. Ils estimaient que la forme de l'objet connu est dans l'objet connaissant sous le même mode que dans l'objet. Les platoniciens furent d'un avis contraire. Platon, voyant que l'âme intellectuelle est immatérielle et connaît sous un mode immatériel, posa en thèse que les formes des réalités connues subsistaient immatériellement. Mais les premiers philosophes de la Nature, considérant que les réalités connues étaient corporelles et matérielles, regardèrent comme nécessaire leur existence matérielle dans le sujet connaissant. Aussi, pour attribuer à l'âme la connaissance de toutes choses, il leur fallut lui attribuer la nature même de tout ce qu'elle connaissait. Et puisque la nature des êtres est constituée par leur principe, ils attribuèrent à l'âme la nature du premier principe. De la sorte, le philosophe qui reconnaissait le feu comme principe de toutes choses, admettait que l'âme est de la nature du feu. De même, pour ceux qui avaient pour principe l'air ou l'eau. Empédocle, qui admettait quatre éléments matériels et deux principes de mouvement, disait aussi que tels étaient les constitutifs de l'âme. Leur opinion étant que les réalités sont matériellement dans l'âme, ils affirmèrent que toute

connaissance de l'âme était matérielle, sans faire de discernement entre l'intelligence et le sens.

Mais cette opinion est à rejeter. Car, premièrement, les composés n'existent qu'en puissance dans le principe matériel en question. Or quelque chose ne peut être connu selon qu'il est en puissance, mais selon qu'il est en acte, selon Aristote, au point que la puissance elle-même n'est connue qu'au moyen de l'acte. Il ne suffirait donc pas d'attribuer à l'âme la nature des principes, pour qu'elle pût tout connaître; mais il faudrait encore qu'elle connût la nature et la forme de chacun des composés, par exemple, de l'os, de la chair, etc., comme dit Aristote contre Empédocle, au traité *De l'âme*. Secondement, s'il faut que la réalité connue existe matériellement dans le sujet connaissant, il n'y a pas de raison pour que les choses qui subsistent matériellement hors de l'âme soient privées de connaissance; si, par exemple, l'âme connaît le feu au moyen du feu, le feu qui est hors de l'âme peut aussi connaître le feu.

Il reste donc que les réalités matérielles doivent exister dans le connaissant sous un mode non pas matériel, mais plutôt immatériel. La raison en est que l'acte de connaissance s'étend aux choses qui sont hors du sujet connaissant. Car nous connaissons aussi les réalités qui sont hors de nous. Or la matière détermine la forme à être une seule chose. Par suite il est clair que la nature de la connaissance s'oppose à la nature de la matérialité. C'est pourquoi les êtres qui ne reçoivent les formes que matériellement ne sont en aucune façon dotés de connaissance, ainsi les plantes, dit Aristote.

Or un sujet connaît d'autant plus parfaitement qu'il possède la forme de la chose connue sous un mode plus immatériel. Par conséquent l'intelligence qui abstrait l'idée non seulement de la matière, mais encore des conditions singulières de celle-ci, connaît plus parfaitement que le sens, qui reçoit la forme de la chose connue sans matière, à la vérité, mais avec les conditions matérielles. Et parmi les sens eux-mêmes, la vue est celui qui connaît le mieux, parce qu'il est le moins matériel, comme on l'a dit antérieurement, et parmi les intelligences aussi, l'une est plus parfaite que l'autre dans la mesure où elle est plus immatérielle.

Tout cela montre clairement que, s'il y a une intelligence qui par son essence connaisse toutes choses, cette essence doit les contenir toutes en elle sous un mode immatériel, comme les anciens philosophes admettaient que l'âme est composée en acte de tous les éléments matériels, afin de connaître toutes choses. Or c'est le propre de Dieu de contenir immatériellement en son essence toutes les réalités, en tant que les effets préexistent virtuellement dans leur cause. Donc Dieu seul comprend tout dans son essence. Mais ce n'est pas vrai de l'âme humaine, ni même de l'ange.

### **Solutions:**

1. S. Augustin parle en cet endroit de la vision imaginaire qui est produite par des images des corps. L'âme donne quelque chose de sa substance pour former ces images, à la manière dont un sujet est donné pour recevoir une forme. Ainsi construit-elle ces images de son propre fonds; non pas que l'âme, ou une partie de l'âme soit transformée en telle ou telle image, mais cela doit s'entendre de la même façon dont on dit qu'un corps devient une chose colorée, parce qu'il est informé par la couleur. Et c'est le sens qui apparaît dans la suite du texte. S. Augustin dit en effet Il que " l'âme conserve quelque chose " de non modifié par telle image, " par quoi elle juge librement de la forme de ces images", et cette chose, il l'appelle " esprit", ou " intelligence ". Quant à la partie de l'âme qui est modifiée par ces images, c'est-à-dire l'imagination, S. Augustin dit que nous l'avons en commun avec les animaux.
2. Aristote n'admettait pas, comme les anciens philosophes de la Nature, que l'âme fût en acte composée de toutes choses, mais il disait: "L'âme est d'une certaine façon toutes choses", en tant qu'elle est en puissance de les connaître toutes; les sensibles au moyen du sens, les intelligibles par l'intelligence.
3. Toute créature a un être fini et déterminé. Par suite, l'essence d'une créature d'ordre supérieur peut bien avoir quelque ressemblance avec une créature inférieure, parce qu'elles

appartiennent toutes deux à un même genre; elle ne lui est cependant pas absolument semblable, parce qu'elle possède une détermination spécifique à laquelle n'atteint pas une créature inférieure. Au contraire, l'essence de Dieu est la ressemblance parfaite de toutes choses, par rapport à tout ce qu'on peut trouver dans les réalités, car il est leur principe universel.

### ARTICLE 3: Y a-t-il dans l'âme des espèces innées de tout objet intelligibles?

#### **Objections:**

1. Il semble que l'âme comprenne toutes choses au moyen d'espèces inscrites dans sa nature. D'après S. Grégoire, " l'homme a cela de commun avec les anges qu'il est intelligent. " Or les anges ont l'intelligence de toutes choses au moyen de formes innées. C'est pourquoi on dit au *Livre des Causes* que " toute intelligence est pleine de formes ". L'âme possède donc des espèces innées des réalités physiques et, par elles, comprend les corps.

2. L'âme intellectuelle est plus noble que la matière première des corps. Or, la matière première est créée par Dieu sous les formes auxquelles elle est en puissance. A plus forte raison l'âme intellectuelle est-elle créée par Dieu avec les espèces intelligibles. Ainsi l'âme connaît intellectuellement les corps au moyen d'espèces qui lui sont innées par nature.

3. Personne ne peut donner une réponse vraie sinon sur ce qu'il sait. Or, un homme quelconque, qui n'a pas de science acquise, donne des réponses justes sur tout sujet, pourvu qu'on l'interroge avec méthode, comme on le rapporte dans le *Ménon* de Platon. Donc, avant qu'un homme acquière la science, il a connaissance des choses; ce qui serait impossible si l'âme n'avait pas d'espèces innées. C'est donc par ce moyen que l'âme comprend les réalités corporelles.

#### **Cependant:**

le Philosophe, parlant de l'intelligence, dit qu'elle est " comme une tablette où il n'y a rien d'écrit ".

#### **Conclusion:**

La forme étant le principe de l'action, une chose doit avoir le même rapport à la forme qu'à l'action. Par exemple si le mouvement vers le haut dépend de la légèreté, il faut que la chose qui est seulement en puissance à s'élever, soit légère seulement en puissance; que celle qui est en acte de s'élever, soit légère en acte. Or, nous voyons que parfois l'homme est seulement en puissance à connaître, tant par les sens que par l'intelligence. Et de cette puissance il passe à l'acte, si bien qu'il sent grâce à l'action des qualités sensibles sur le sens, et qu'il comprend par l'enseignement ou par la découverte. On doit donc dire que l'âme est en puissance à connaître par rapport aux similitudes qui sont principes soit de la sensation soit de l'intellection. Aussi, selon Aristote, l'intelligence, par quoi l'âme comprend, n'a pas en elle d'espèces innées, mais à l'origine elle est en puissance à toutes les espèces.

Il arrive cependant que ce qui possède la forme en acte ne peut agir selon cette forme, à cause d'un obstacle (comme le corps léger qui est empêché de s'élever vers le haut). Pour cette raison, Platon admettait que l'intelligence humaine est naturellement remplie de toutes les espèces intelligibles, mais que l'union avec le corps l'empêche de passer à l'acte.

Mais cette opinion ne paraît pas recevable. 1° Dans l'hypothèse où l'âme aurait une connaissance naturelle de toutes choses, il ne semble pas possible qu'elle en arrive à oublier cette connaissance au point d'ignorer qu'elle la possède. Personne n'oublie ce qu'il connaît naturellement, par exemple que le tout est plus grand que la partie, et autres évidences. Cela paraît encore moins acceptable si l'on admet que l'union de l'âme et du corps est naturelle. Il ne convient pas en effet qu'une opération naturelle soit totalement empêchée par une chose qui appartient à un être en raison de sa nature. - 2° La fausseté de cette opinion apparaît



clairement en ceci: lorsqu'on est privé d'un sens, on est privé aussi de la connaissance que procurait ce sens; ainsi l'aveugle-né ne peut connaître aucunement les couleurs. Ce qui n'arriverait pas si l'intelligence humaine possédait par nature les concepts de tous les intelligibles. Il faut donc conclure que l'âme ne connaît pas les corps par le moyen d'espèces qui lui seraient innées.

#### **Solutions:**

1. Il est vrai que l'homme ressemble aux anges par sa faculté de comprendre; il n'atteint pas cependant à l'excellence de leur intelligence. Ainsi les corps inférieurs qui se bornent à exister n'atteignent pas, selon S. Grégoire, au degré d'existence des corps supérieurs. En effet, la matière des corps inférieurs n'est pas totalement accomplie par la forme, mais elle est en puissance aux formes qu'elle n'a pas. La matière des corps célestes, au contraire, est totalement accomplie par la forme, en sorte qu'elle n'est plus en puissance à aucune autre comme nous l'avons vu antérieurement. De même, l'intelligence angélique est perfectionnée par les espèces intelligibles conformément à sa nature, mais l'intelligence humaine est seulement en puissance à ces espèces.

2. La matière première reçoit de la forme son être substantiel. Il fallait donc qu'elle fût créée sous une forme, faute de quoi elle n'aurait pas existé en acte. Mais même existant sous une forme, elle reste en puissance aux autres formes. Mais l'intelligence ne reçoit pas de l'espèce intelligible son être substantiel. Le cas n'est donc pas semblable.

3. Dans une interrogation méthodique, on procède des principes universels immédiatement connus aux principes propres. Une telle progression cause la science dans l'âme du disciple. Aussi, lorsque celui-ci donne une réponse juste sur ce qui lui est demandé par la suite, ce n'est pas parce qu'il le savait déjà; il l'apprend alors comme une chose nouvelle. Il importe peu en effet que le maître passe des principes universels aux conclusions en exposant ou en interrogeant; dans les deux cas, l'esprit de l'auditeur acquiert la certitude au sujet des vérités dérivées à l'aide des vérités connues les premières.

#### **ARTICLE 4: Les espèces intelligibles découlent-elles dans l'âme de certaines formes séparées?**

#### **Objections:**

1. Il semble que oui, car tout ce qui existe sous un certain mode par participation est causé par ce qui existe essentiellement sous ce mode. Par exemple, l'état de ce qui est en feu a pour cause le feu. Or, lorsque l'âme intellectuelle est en acte de penser, elle participe des intelligibles eux-mêmes. L'intelligence en acte, en effet, est d'une certaine façon l'objet connu en acte. Donc, ce qui est de soi et par essence connu en acte, est cause que l'âme intellectuelle est en acte de penser. Or telles sont les formes qui existent sans matière. Par conséquent, les espèces intelligibles au moyen desquelles l'âme connaît sont donc causées en elle par certaines formes séparées.

2. Il y a le même rapport entre l'intelligible et l'intelligence qu'entre les sensibles et le sens. Or les qualités sensibles qui existent en acte hors de l'âme sont causes des espèces sensibles qui sont dans le sens, et par lesquelles nous sentons. Les espèces intelligibles au moyen desquelles notre intelligence connaît, sont donc causées par des intelligibles en acte, qui existent hors de l'âme. Ce sont justement des formes séparées de la matière. Les formes intelligibles qui sont en nous découlent donc de substances séparées.

3. Tout ce qui est en puissance est amené à l'acte par une réalité qui est elle-même en acte. Donc, si notre intelligence est d'abord en puissance, puis en acte de penser, cela doit avoir pour cause une intelligence qui est toujours en acte. Une telle intelligence est un intellect

séparé. Les espèces intelligibles, par lesquelles nous sommes en acte de comprendre, sont donc causées par des substances séparées.

**Cependant:**

selon cette manière de voir, nous n'aurions pas besoin des sens pour faire acte d'intelligence. Ce qui est évidemment faux, surtout si l'on considère que l'homme privé d'un sens ne peut avoir aucune science des qualités sensibles relatives à ce sens.

**Conclusion:**

Certains philosophes ont affirmé que nos espèces intelligibles proviennent de formes ou de substances séparées. Il y eut deux opinions sur ce point. Platon, d'abord, comme nous l'avons dit, admettait que les formes des réalités sensibles subsistaient par soi, sans matière. Telle la forme de l'homme, qu'il nommait " l'homme en soi", ou l'idée du cheval, qu'il nommait " le cheval en soi", etc. Les formes séparées étaient participées par notre âme et par la matière corporelle; par notre âme, afin de connaître; par la matière, afin d'exister. Ainsi, la participation à l'idée de pierre ferait que la matière corporelle devient " cette pierre", et, de même, que notre intelligence connaît la pierre. Mais la participation à l'idée s'opère par une certaine ressemblance de cette idée dans l'être qui en participe. C'est quelque chose comme la relation du modèle à ce qui le reproduit. Donc, les formes sensibles qui sont dans la matière corporelle découlent des idées comme étant des ressemblances de ces idées; il en va de même pour les espèces intelligibles en nous. C'est pourquoi Platon rapportait aux idées les sciences et les définitions, nous l'avons déjà dit.

Mais il est contre la nature même des choses sensibles que leurs formes subsistent sans matière. Aristote en donne de nombreuses preuves. Pour cette raison, Avicenne, rejetant l'opinion de Platon, posa en thèse non pas que les formes intelligibles des réalités accessibles aux sens subsistent sans matière, mais qu'elles préexistent sous un mode immatériel dans les intelligences séparées. Elles dérivent de la première intelligence dans la suivante, et ainsi de suite jusqu'à la dernière intelligence séparée, qu'il nomme intellect agent. C'est de celui-ci, selon la pensée d'Avicenne, que les espèces intelligibles découlent dans nos âmes, et les formes sensibles dans la matière corporelle.

Avicenne s'accorde ainsi avec Platon pour admettre que nos espèces intelligibles découlent de formes séparées. Mais Platon dit qu'elles subsistent par soi, et Avicenne qu'elles sont dans l'intellect agent. Il est encore une autre divergence. Pour Avicenne, les espèces intelligibles ne demeurent pas dans notre intelligence quand elle cesse de penser, mais elle doit se tourner vers l'intellect agent pour les recevoir à nouveau. Aussi n'admet-il pas une science innée dans l'âme, comme Platon, pour qui les participations aux idées demeurent dans l'âme d'une manière immuable.

Mais on ne peut, selon cette position, donner une raison suffisante de l'union de l'âme avec le corps. On ne peut dire que l'âme intellectuelle soit unie au corps en vue de ce dernier; la forme n'est pas faite pour la matière, ni le moteur pour le mobile. C'est bien plutôt le contraire. Le corps paraît tout à fait nécessaire à l'âme intelligente pour l'opération propre à celle-ci, qui est de penser. Car, pour son existence, elle ne dépend pas du corps. Si l'âme était apte par nature à recevoir les espèces intelligibles par l'influence de principes séparés, et non à l'aide des sens, elle n'aurait pas besoin du corps pour son acte intellectuel. C'est donc en vain qu'elle serait unie au corps.

Si l'on disait, d'autre part, que notre âme a besoin des sens pour comprendre, parce que les sens l'excitent, en quelque façon, à considérer les choses dont elle reçoit les idées par l'action de principes séparés, cela encore serait insuffisant. Car cette excitation ne serait nécessaire à l'âme que dans la mesure où elle est, selon les platoniciens, comme endormie et sans mémoire, en raison de son union avec le corps. En ce cas, les sens n'auraient d'autre utilité pour l'âme intellectuelle que de supprimer les obstacles qui proviennent de cette union. Il restera donc à chercher pour quelle raison l'âme est unie au corps.

Mais si l'on dit avec Avicenne que les sens sont nécessaires à l'âme parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intellect agent de qui elle reçoit les idées, cela n'est pas satisfaisant. Car, s'il était naturel à l'âme de connaître des espèces dérivées de l'intellect agent, il s'ensuivrait que l'âme pourrait parfois se tourner vers cet intellect, soit par une inclination de sa nature, soit sous l'excitation d'un autre sens, afin de recevoir les espèces de qualités sensibles dont le sens manquerait à un individu. En sorte qu'un aveugle-né pourrait avoir la science des couleurs, ce qui est évidemment faux. Il faut donc conclure que les espèces intelligibles par lesquelles notre âme connaît ne dérivent pas de formes séparées.

#### **Solutions:**

1. Les espèces intelligibles auxquelles participe notre esprit se ramènent, comme à leur cause première, à un principe intelligible par essence qui est Dieu. Mais elles procèdent de ce principe par l'intermédiaire des formes des êtres sensibles et matériels, par lesquels nous acquérons la science, selon Denys.
2. Les réalités matérielles peuvent être sensibles en acte quant à l'être qu'elles ont hors de l'âme, mais non pas intelligibles en acte. Le cas n'est donc pas le même pour le sens et pour l'intelligence.
3. Notre intellect possible passe de la puissance à l'acte par un être en acte: l'intellect agent, qui est une faculté de notre âme, comme on l'a vu. Ce n'est pas par un intellect séparé comme cause propre et immédiate, mais peut-être comme cause éloignée.

#### **ARTICLE 5: Notre âme voit-elle tout ce qu'elle comprend dans les raisons éternelles?**

#### **Objections:**

1. Il semble que l'âme intellectuelle ne connaisse pas les choses matérielles dans les raisons éternelles. Car ce en quoi l'on connaît un objet est mieux connu que lui, et connu en priorité. Or l'âme intellectuelle, dans la vie présente, ne connaît pas les raisons éternelles, car elle ne connaît pas Dieu lui-même, en qui les raisons éternelles existent, mais " elle s'unit à lui comme à un être inconnu", selon Denys. L'âme ne connaît donc pas toutes choses dans les raisons éternelles.
2. D'après S. Paul (Rm 1, 20), " les perfections invisibles de Dieu se voient au moyen des choses créées ". Or les raisons éternelles sont au nombre de ces perfections. Par suite, ce sont les raisons éternelles qu'on connaît au moyen des corps, et non l'inverse.
3. Les raisons éternelles ne sont pas autre chose que des idées. Pour S. Augustin en effet " les idées sont les raisons immuables des choses existant dans l'esprit divin ". Donc, si l'on admet que l'âme intellectuelle connaît tout dans les raisons éternelles, on reviendra à la théorie de la doctrine de Platon, pour qui toute science dérive des idées.

#### **Cependant:**

S. Augustin nous dit: "Si nous voyons ensemble que la vérité se trouve et dans ce que vous dites, et dans ce que je dis, où donc pouvons-nous le voir? Ni moi en vous, ni vous en moi, mais tous deux dans cette vérité immuable qui est supérieure à nos esprits. " Or la vérité immuable est contenue dans les raisons éternelles. L'âme intellectuelle connaît donc toute vérité dans ces raisons.

#### **Conclusion:**

S. Augustin écrit: "S'il arrive à ceux qu'on nomme philosophes d'émettre des pensées vraies et en harmonie avec notre foi, il faut les leur réclamer comme à des possesseurs illégitimes. Car les doctrines des pa7iens renferment des fables inventées et superstitieuses, dont tout chrétien sortant de la société païenne doit se détourner. " Aussi, lorsque S. Augustin qui fut imprégné des doctrines platoniciennes, y trouvait des pensées en accord avec notre foi, il les recueillait; lorsqu'il les jugeait contraires, il leur substituait quelque chose de mieux. Or Platon admettait,

comme nous l'avons dit, que les formes des réalités subsistaient par elles-mêmes en dehors de la matière, et il les nommait " Idées ". C'est en participant d'elles que notre intelligence, d'après lui, connaît toutes choses. Ainsi, de même que la matière corporelle, par participation de l'idée de pierre, devient une pierre; de même notre intelligence, en participant de la même idée, connaît la pierre. Mais il semble étranger à la foi d'admettre que les formes puissent subsister sans matière en dehors des réalités, ce qu'admettaient les platoniciens, en disant que " la vie en soi", " la sagesse en soi " sont des substances créatrices, comme le rapporte Denys. En conséquence, S. Augustin admit, au lieu des Idées de Platon, des raisons de toutes les créatures, existant dans l'Esprit divin, selon lesquelles tous les êtres sont formés, et l'âme humaine connaît toutes choses.

Donc à cette demande: l'âme humaine connaît-elle toutes choses dans les raisons éternelles? Il faut répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières. - 1° On la connaît dans un objet connu; par exemple, quelqu'un voit dans un miroir des réalités dont l'image est reflétée dans ce miroir. L'âme, dans la vie présente, ne peut tout voir ainsi dans les raisons éternelles; mais c'est ainsi que les bienheureux connaissent toutes choses, eux qui voient Dieu, et toutes choses en lui. - 2° On connaît une chose dans une autre, comme dans un principe de connaissance; par exemple, nous disons voir dans le soleil ce que nous voyons dans la lumière de cet astre. En ce sens, il faut dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles; c'est en participant d'elles que nous connaissons toutes choses. Car la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien d'autre qu'une ressemblance participée de la lumière incréée, en laquelle les raisons éternelles sont contenues. Aussi, à la demande faite dans le Psaume (4, 6.7): "Beaucoup d'hommes disent: Qui nous fera voir le bonheur? " le Psalmiste répond: "Elle est marquée sur nous, la lumière de ton visage, Seigneur. " C'est comme si l'on disait: "Par le sceau même de la lumière divine en nous, tout nous est montré. " Cependant, en plus de la lumière intellectuelle, il nous faut des espèces intelligibles tirées des choses matérielles pour connaître de telles choses; c'est pourquoi nous ne connaissons pas ces choses du seul fait qu'elles participeraient des raisons éternelles, comme les platoniciens l'admettaient. D'où cette question de S. Augustin: "Les philosophes qui enseignent à l'aide d'arguments très sûrs que toutes les réalités temporelles sont produites par les raisons éternelles, ont-ils pu pour autant voir en ces mêmes raisons, ou déduire à partir d'elles, combien il y avait d'espèces d'animaux, et quels étaient leurs principes générateurs? N'ont-ils pas cherché tout cela dans les descriptions des contrées et des époques? " Et S. Augustin en disant que tout est connu " dans les raisons éternelles", ou " dans la vérité immuable", n'a pas prétendu que l'on voyait les raisons éternelles elles-mêmes. C'est clair d'après ce qu'il écrit ailleurs: "Ce n'est pas toute âme rationnelle, une âme quelconque, qui est reconnue apte à cette vision des raisons éternelles, mais seulement celle qui aura été sainte et pure " comme les âmes des bienheureux.

Tout cela répond clairement aux **Objections**.

### **ARTICLE 6: L'âme acquiert-elle la connaissance intellectuelle à partir du sens?**

#### **Objections:**

1. Il semble que la connaissance intellectuelle ne soit pas acquise à partir des réalités sensibles. Car S. Augustin affirme " Il ne faut pas attendre une vérité pure des sens corporels. " Il le prouve par deux arguments: 1° " Tout ce que peut atteindre le sens est en changement perpétuel; or ce qui ne demeure pas ne peut pas être perçu. " - 2° " De tout ce que nous sentons au moyen du corps nous gardons une image, même quand la chose n'est pas présente au sens, par exemple dans le sommeil ou la démence; on n'est pas capable alors de discerner par les sens si l'on connaît les réalités sensibles elles-mêmes ou de fausses représentations de

ces réalités. Or rien ne peut être perçu, s'il n'est discerné du faux. " Et S. Augustin conclut qu'il ne faut pas attendre des sens la vérité. Or la connaissance intellectuelle saisit la vérité. Donc il ne faut pas attendre des sens la connaissance intellectuelle.

2. S. Augustin dit encore " Il ne faut pas croire qu'un corps puisse agir sur l'esprit, comme si l'esprit était sous l'action du corps à la façon d'une matière; car l'être en activité est supérieur en tout point à l'être dont il fait quelque chose. " D'où cette conclusion: "Ce n'est pas le corps qui produit son image dans l'esprit, mais l'esprit qui la forme en lui-même. " La connaissance intellectuelle ne dérive donc pas des choses sensibles.

3. L'effet ne peut dépasser la vertu de sa cause. Or la connaissance intellectuelle s'étend au-delà des données sensibles. Nous saisissons en effet par l'intelligence certains objets que le sens ne peut percevoir. La connaissance intellectuelle ne dérive donc pas des réalités sensibles.

#### **Cependant:**

Aristote prouve dans la *Métaphysique* et à la fin des *Seconds Analytiques* que le principe de notre connaissance est le sens.

#### **Conclusion:**

Il y eut sur ce point trois opinions parmi les philosophes. Pour Démocrite, " il n'est pas d'autre cause à toute notre connaissance que ceci: de ces corps que nous concevons, des images viennent pénétrer dans nos âmes ". Ainsi s'exprime S. Augustin dans sa lettre à Dioscore. Aristote lui-même rapporte que Démocrite expliquait la connaissance " par des images et des émanations ". Et le motif de cette opinion est que Démocrite, tout comme les autres anciens philosophes de la Nature, ne mettait pas de différence entre l'intelligence et le sens, d'après Aristote au traité *De l'Âme*. Et comme le sens est modifié par le sensible, ils croyaient que toute notre connaissance provenait exclusivement de cette modification. Selon Démocrite, elle était produite par des émanations d'images.

Platon, au contraire, mettait une différence entre l'intelligence et le sens, l'intelligence étant une puissance immatérielle qui n'employait pas un organe corporel pour agir. Mais, comme un principe immatériel ne peut être modifié par un corps, Platon admit que la connaissance intellectuelle provient non d'une modification de l'intelligence par les choses sensibles, mais par une participation des formes intelligibles séparées, comme nous l'avons dit. De plus, le sens était pour lui une puissance qui agit par elle-même. Étant une force spirituelle, le sens non plus ne pouvait être modifié par les choses sensibles. Ce sont les organes des sens qui recevaient cette modification par laquelle l'âme serait en quelque sorte excitée à former en elle les espèces des réalités sensibles. S. Augustin paraît faire allusion à cette opinion lorsqu'il dit que " ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps; elle se sert de lui comme d'un messenger pour former en elle-même ce qui est annoncé du dehors ". En fin de compte, d'après Platon, ni la connaissance intellectuelle ne procède du sensible, ni même la connaissance sensible n'est produite entièrement par les réalités matérielles. Mais celles-ci excitent l'âme sensible à sentir, et les sens excitent l'âme intellectuelle à connaître.

Aristote, lui, prit une voie intermédiaire. Il admettait avec Platon que l'intelligence diffère du sens, mais que le sens n'a pas d'opération propre sans communiquer avec le corps; en sorte que sentir n'est pas un acte de l'âme seulement, mais du composé. De même pour toutes les opérations de l'âme sensitive. Or, rien ne s'oppose à ce que les choses sensibles qui sont hors de l'âme agissent sur le composé. Aristote s'accorde donc avec Démocrite pour admettre que les opérations de l'âme sensitive sont produites par une impression des choses sensibles sur le sens, non pas par manière d'émanation, comme le voulait Démocrite, mais par une certaine action. Car Démocrite expliquait toute opération par une émanation d'atomes, comme le montre Aristote. - Quant à celui-ci, il affirme agir sur une réalité incorporelle, il ne suffit donc pas, pour produire l'acte d'intelligence, de la seule impression des corps sensibles, mais il faut un principe d'une nature plus élevée. Car " l'agent est plus noble que le patient", dit-il lui-

même--. Non pas cependant que l'acte intellectuel soit produit en nous par la seule impression d'êtres supérieurs, selon l'opinion de Platon. Mais ce principe actif, supérieur et de nature plus élevée, qu'Aristote appelle intellect agent et dont nous avons parlé précédemment, rend intelligibles en acte par mode d'abstraction, les images acquises par le sens.

D'après cela, dans la mesure où il dépend des images, l'acte intellectuel est causé par le sens. Mais parce que les images sont incapables de modifier l'intellect possible, elles doivent être rendues intelligibles en acte par l'intellect agent. En conséquence, on ne peut dire que la connaissance sensible soit la cause totale et parfaite de la connaissance intellectuelle, mais plutôt elle est la matière sur laquelle agit cette cause.

#### **Solutions:**

1. Les paroles de S. Augustin signifient qu'il ne faut pas attendre des sens qu'ils nous livrent toute la vérité. La lumière de l'intellect agent est requise, par laquelle nous connaissons sous un mode immuable les choses changeantes, et nous discernons les réalités de leurs images.

2. S. Augustin ne parle pas en cet endroit de connaissance intellectuelle, mais de connaissance imaginative. Or, dans la doctrine de Platon, l'imagination est douée d'une activité qui appartient à l'âme seule. Aussi, pour montrer que les corps n'impriment pas leur ressemblance dans l'imagination, mais que c'est l'âme même qui le fait, S. Augustin s'est-il servi du principe employé par Aristote pour prouver que l'intellect agent est séparé: à savoir, que " l'agent est plus noble que le patient ". Et sans aucun doute faudrait-il, selon cette doctrine, que l'imagination, outre une puissance passive, ait encore une puissance active. Mais si nous affirmons avec Aristote que l'acte d'imagination appartient au composé, il n'y a pas de difficulté; car le corps sensible est plus noble que l'organe de l'animal, en tant qu'il est avec celui-ci dans le rapport d'un être en acte à un être en puissance, comme le coloré en acte par rapport à la pupille qui est colorée en puissance. - On pourrait cependant répondre autrement. La modification primitive de la faculté d'imaginer provient bien d'une action des choses sensibles, car " l'imagination est un mouvement qui a son origine dans le sens", selon le traité *De l'âme*.

Néanmoins, il y a dans l'homme une certaine opération psychologique qui, en divisant et composant, forme diverses images qui n'ont pas été reçues par le moyen des sens. Si on l'interprète ainsi, le texte de S. Augustin est acceptable.

3. La connaissance sensible n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle. Rien d'étonnant alors si celle-ci s'étend plus loin que celle-là.

#### **ARTICLE 7: L'intellect peut-il avoir une connaissance en acte, au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans recourir aux images?**

#### **Objections:**

1. Cela semble possible. Car l'intellect peut passer à l'acte par l'espèce intelligible qui l'informe. Mais l'intelligence en acte, c'est l'acte même de penser. Donc les espèces intelligibles suffisent pour cet acte, sans qu'il y ait retour sur les images.

2. L'imagination dépend davantage du sens que l'intelligence ne dépend de l'imagination. Or on peut concevoir que l'imagination soit en acte malgré l'absence des choses sensibles. À plus forte raison l'intelligence peut-elle comprendre sans retour sur les images.

3. Il n'y a pas d'images des réalités immatérielles; car l'imagination ne dépasse pas le temps et le continu spatial. Si notre intelligence ne peut avoir d'activité sans recourir aux images, il s'ensuit donc qu'elle ne peut rien atteindre d'immatériel. Ce qui est évidemment faux, puisque nous connaissons par l'intelligence la vérité elle-même, et Dieu et les anges.

#### **Cependant:**

le Philosophe affirme " L'âme ne perçoit intellectuellement rien sans image. "

### **Conclusion:**

Notre intelligence, selon l'état de la vie présente où elle est unie à un corps passible, ne peut passer à l'acte sans recourir aux images. On le constate à deux signes. D'abord, étant une faculté qui n'emploie pas d'organe corporel, l'intelligence ne serait nullement entravée dans son activité par une lésion organique, si son activité même ne requérait pas l'exercice d'une faculté qui a besoin d'un organe. Or, tels sont le sens, l'imagination et toutes les puissances appartenant à l'âme sensible. Ce qui prouve clairement que pour exercer son activité, non seulement dans l'acquisition d'une science nouvelle, mais encore dans l'usage d'une science acquise, l'intelligence requiert l'acte de l'imagination et des autres facultés. Car nous le voyons: quand une lésion organique entrave soit l'acte de l'imagination chez les fous, soit l'acte de la mémoire chez les léthargiques, l'individu ne peut faire acte d'intelligence, même par rapport aux connaissances qu'il avait acquises auparavant. Ensuite, chacun peut l'observer en soi-même, lorsqu'on cherche à connaître intellectuellement quelque chose, on se forme par manière d'exemples des images dans lesquelles on regarde, pour ainsi dire, ce qu'on désire connaître. Également, quand nous voulons faire comprendre une chose à quelqu'un, nous lui donnons des exemples dont il puisse se former des images pour comprendre.

La raison en est que toute puissance connaissante est en proportion avec l'objet à connaître. Pour l'intelligence angélique, qui est absolument séparée de tout corps, l'objet propre est la substance intelligible, qui elle-même n'a pas de corps. Et c'est par de tels intelligibles que cette intelligence connaît les réalités matérielles. Pour l'intelligence humaine, qui est unie à un corps, l'objet propre est la quiddité ou nature qui existe dans une matière corporelle. Et c'est par les natures des choses visibles qu'elle s'élève même à une certaine connaissance des réalités invisibles. Or, par définition, cette nature sensible se trouve chez un individu qui ne peut exister sans matière corporelle. Ainsi, par définition, l'essence de la pierre existe en telle pierre, l'essence du cheval existe en tel cheval, et ainsi du reste. Par suite, la nature de la pierre, ou de quelque autre réalité matérielle, ne peut être parfaitement et vraiment connue que dans la mesure où on la connaît comme existant dans le particulier. Or nous connaissons celui-ci par le sens et par l'imagination. Donc, pour que l'intelligence connaisse en acte son objet propre, il est nécessaire qu'elle se tourne vers l'image afin de considérer l'essence universelle comme existant dans le particuliers. Si l'objet propre de l'intelligence était la forme séparée, ou si les natures des réalités sensibles ne subsistaient pas dans les êtres particuliers, comme le veulent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire que notre intelligence ait toujours recours au phantasme pour comprendre.

### **Solutions:**

- 1.** Les espèces intelligibles, conservées dans l'intellect possible, s'y trouvent à l'état d'habitus quand on n'est pas en acte de pensée, nous l'avons dit précédemment. Pour connaître en acte, il ne suffit pas de la simple conservation des espèces, mais il faut que nous en fassions usage de la manière qui convient aux réalités dont elles sont les espèces, c'est-à-dire des natures existant en des êtres particuliers.
- 2.** L'image est elle-même une ressemblance de la réalité particulière. Elle n'a donc pas besoin d'une autre ressemblance du particulier, comme l'intelligence en a besoin.
- 3.** Les objets incorporels dont il n'y a pas d'images ne nous sont connus que par relation aux corps sensibles qui eux ont des images. Ainsi, nous atteignons la vérité en considérant la réalité qui est l'objet de notre réflexion; nous connaissons Dieu comme cause, suivant Denys, et par passage à la limite, et par négation; quant aux autres substances immatérielles, nous ne pouvons les connaître, en l'état de la vie présente, que par négation, ou par relation aux êtres corporels. C'est pourquoi, lorsque nous saisissons l'un de ces objets, nous devons recourir aux images des corps, bien que ces objets eux-mêmes n'aient pas d'images.

## ARTICLE 8: Le jugement de l'intellect est-il empêché par la paralysie des facultés sensibles?

### **Objections:**

1. Il semble que non. Car le supérieur ne dépend pas de l'inférieur. Or, le jugement de l'intelligence est au-dessus de l'opération des sens.
2. Raisonner est un acte intellectuel. Or, dans le sommeil, le sens est réduit à l'inaction. Il arrive néanmoins qu'on raisonne en dormant. Le jugement de l'intelligence n'est donc pas entravé parce que l'action du sens est arrêtée.

### **Cependant:**

ce qui arrive de contraire aux bonnes moeurs, durant le sommeil, n'est pas imputable comme une faute, dit S. Augustin. Ce ne serait pas le cas si l'homme avait alors le libre usage de la raison et de l'intelligence. L'exercice de la raison est donc entravé par l'immobilisation du sens.

### **Conclusion:**

L'objet propre de notre intelligence est, nous l'avons dit à l'article précédent, la nature de la réalité sensible. Or, on ne peut juger parfaitement d'une chose si l'on ne connaît tout ce qui s'y rapporte, et surtout si l'on ignore le terme et la fin du jugement. Selon Aristote " de même que l'oeuvre est la fin de la science technique, de même la fin de la science de la nature est principalement le donné de la connaissance sensible ". L'artisan ne se préoccupe de connaître le couteau qu'en vue de son travail, pour fabriquer ce couteau particulier. Pareillement, l'homme des sciences de la nature ne cherche à connaître la nature de la pierre ou du cheval que pour savoir la définition des réalités perceptibles au sens. Il est évident que l'artisan ne pourrait juger parfaitement du couteau, s'il ignorait le travail qu'il fait; ni l'homme de science, des réalités naturelles, s'il ignorait les choses sensibles. Or, tout ce que notre intelligence atteint, dans la vie présente, nous le connaissons par rapport à ces choses sensibles et naturelles. Nous ne pouvons donc avoir de jugement intellectuel parfait lorsque le sens, qui nous fait connaître les réalités sensibles, est empêché d'agir.

### **Solutions:**

1. L'intelligence est supérieure au sens; elle dépend cependant de lui d'une certaine façon. Ses objets immédiats et principaux ont leur origine dans le sensible. Il est donc inévitable que le jugement de l'intelligence soit empêché par l'inactivité du sens.
2. Le sens est lié chez le dormeur en raison de certaines évaporations, de vapeurs qui se dissipent, comme il est dit au livre *Du Sommeil*. Aussi, selon l'état de ces vapeurs, le sens se trouve-t-il plus ou moins lié. Quand il y a un grand mouvement de vapeurs, non seulement le sens est lié, mais l'imagination aussi, et alors il n'y a plus de représentation d'images; surtout lorsqu'on s'endort après un repas copieux. Quand le mouvement des vapeurs est plus lent, il y a bien des images, mais déformées et sans ordre; par exemple chez les fiévreux. Et si le mouvement est encore plus calme, on a des images ordonnées; cela se produit surtout vers la fin du sommeil, et chez les hommes sobres et doués d'une forte imagination. Si le mouvement est faible, non seulement l'imagination se trouve libre, mais même le sens commun est particulièrement libéré; à ce point qu'on juge parfois en dormant que ce qu'on voit est un rêve, comme si l'on discernait entre les réalités et leurs images. Cependant, le sens commun reste quelque peu lié; tout en discernant entre certaines images et les réalités, il se trompe toujours sur quelques-unes de ces images. - Donc, dans la mesure où le sens et l'imagination demeurent libres dans le sommeil, le jugement de l'intelligence a son libre exercice, mais non pas totalement. Par suite, ceux qui raisonnent en dormant reconnaissent toujours au réveil qu'ils ont fait quelque erreur.



## QUESTION 85: COMMENT ET DANS QUEL ORDRE OPÈRE L'INTELLIGENCE?

1. Notre intellect opère-t-il en abstrayant des images les espèces intelligibles? - 2. Les espèces intelligibles abstraites des images sont-elles ce que notre intelligence connaît, ou ce par quoi elle connaît? - 3. Est-il naturel à notre intellect de connaître d'abord le plus universel? - 4. Peut-il connaître plusieurs choses à la fois? - 5. Connaît-il par composition et division? - 6. Peut-il se tromper? - 7. Quelqu'un peut-il connaître une même chose plus qu'un autre? - 8. Notre intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible?

### ARTICLE 1: Notre intellect opère-t-il en abstrayant des images les espèces intelligibles?

#### Objections:

1. Il semble que non. Car toute intelligence qui connaît une chose autrement qu'elle n'est, est dans l'erreur. Or les formes matérielles ne sont pas abstraites des êtres particuliers dont les ressemblances sont les images. Donc, si nous connaissons les réalités matérielles en abstrayant les espèces à partir des images, il y a erreur dans notre intelligence.

2. Les réalités matérielles sont les êtres de la nature qui contiennent la matière dans leur définition. Or on ne peut rien connaître par l'intelligence sans les éléments de la définition. Les réalités matérielles ne peuvent donc être connues si l'on ne connaît pas leur matière. Mais la matière étant principe d'individuation, les réalités matérielles ne peuvent être connues en abstrayant l'universel à partir du particulier, ce qui arrive quand on abstrait les espèces intelligibles à partir des images.

3. Pour Aristote, les images sont à l'âme intellectuelle dans le rapport des couleurs à la vue. Or la vision ne s'obtient pas en abstrayant des couleurs certaines espèces, mais par le fait que les couleurs s'impriment dans la vue. Donc comprendre ne résulte pas d'une abstraction à partir des images, mais d'une impression des images dans l'intelligence.

4. Comme il est dit au traité *De l'âme*, il y a dans l'âme intellectuelle deux facultés, l'intellect agent et l'intellect possible. Or ce qui appartient à l'intellect possible, ce n'est pas d'abstraire les espèces intelligibles à partir des images, mais de recevoir les espèces déjà abstraites. Mais cela ne semble pas appartenir non plus à l'intellect agent; car celui-ci joue à l'égard des images le même rôle que la lumière à l'égard des couleurs; et celle-ci n'abstrait rien à partir des couleurs, elle s'y insinue plutôt. Donc en aucune façon nous ne faisons acte d'intelligence en abstrayant à partir des images.

5. Le Philosophe dit que " l'intelligence connaît les espèces dans les images ". Ce n'est donc pas en les abstrayant.

#### Cependant:

Aristote affirme: "Dans la mesure où les choses sont séparables de la matière, elles ont rapport à l'intelligence. " Il faut donc que les réalités matérielles soient connues intellectuellement en tant qu'elles sont abstraites de la matière et des ressemblances matérielles, qui sont les images.

#### Conclusion:

L'objet à connaître est, comme on l'a dit, proportionné à la faculté connaissante. Or il y a trois degrés dans ce genre de faculté. Il y a une faculté de connaître qui est l'acte d'un organe corporel, c'est le sens. Voilà pourquoi l'objet de toute puissance sensible est une forme qui existe dans une matière corporelle. Et puisque cette matière est le principe de l'individuation, toute puissance sensible ne connaît que les êtres particuliers. - Il y a une autre faculté de connaître qui n'est pas l'acte d'un organe et n'est unie en aucune manière à la matière corporelle: c'est l'intellect angélique. Aussi son objet est-il une forme qui subsiste sans

matière. Même lorsque les anges connaissent les réalités matérielles, ils ne les contemplent que dans des êtres immatériels, soit en eux-mêmes, soit en Dieu. - L'intelligence humaine se tient entre les deux; car elle n'est pas l'acte d'un organe, mais une faculté de l'âme, laquelle est forme du corps, comme on l'a bien vu précédemment. Il lui est donc propre de connaître une forme qui existe individuée dans une matière corporelle, mais non de connaître cette forme en tant qu'elle est dans telle matière. Or, connaître ce qui existe dans une matière individuelle, mais non en tant qu'elle existe dans telle matière, c'est abstraire de la matière individuelle la forme que représentent les images. Et c'est pourquoi on doit dire que notre intelligence connaît les réalités matérielles en les abstrayant des images. Et en considérant de la sorte ces réalités, nous parvenons à connaître quelque chose des êtres immatériels, tandis que les anges connaissent les êtres matériels par l'intermédiaire des êtres immatériels.

Platon, qui ne prêtait attention qu'à l'immatérialité de l'intelligence humaine, et non à son union avec le corps, donnait pour objet à l'intelligence les idées séparées. Pour lui, quand nous comprenons, ce n'est pas en abstrayant, mais bien plutôt en participant des réalités abstraites, comme nous l'avons déjà exposé.

### **Solutions:**

**1.** Il y a deux modes d'abstraction. Le premier, par composition et division, quand nous comprenons qu'une chose n'est pas une autre ou qu'elle en est séparée. Le second par une considération simple, quand nous pensons à un objet, sans faire attention à un autre. Si l'intelligence abstrait, selon le premier mode, en séparant des choses qui en réalité ne sont pas séparées, cela implique une erreur. Mais si l'on procède selon le second mode, cela n'est pas faux, comme on le voit clairement dans les choses sensibles. Car, si nous pensons ou disions que la couleur ne se trouve pas dans le corps coloré, ou qu'elle en est séparée, notre opinion ou notre dire serait faux. Mais cela n'arrivera pas si nous considérons seulement la couleur et ses propriétés, sans faire attention au fruit qui est coloré. Le fruit n'appartient pas à la définition de la couleur il n'y a donc rien qui empêche de connaître la couleur, alors qu'on ne considère nullement le fruit. De même, ce qui appartient par définition à l'espèce d'une réalité matérielle quelconque, une pierre, un homme, un cheval, peut être considéré sans les principes individuels, qui n'appartiennent pas à la définition de l'espèce. Procéder ainsi, c'est abstraire l'universel du particulier, ou l'espèce intelligible de l'image, c'est-à-dire considérer la nature de l'espèce, sans considérer les principes individuels présentés par les images.

Donc, quand on dit que l'intelligence est dans l'erreur lorsqu'elle connaît une réalité autrement qu'elle n'est, on dit vrai si l'on rapporte le terme " autrement " à la réalité connue. Car l'intelligence est dans l'erreur lorsqu'elle pense qu'une chose existe autrement qu'elle n'est. L'intellect serait dans l'erreur s'il abstrayait hors de la matière l'espèce de la pierre, pour faire croire qu'elle n'existe pas dans la matière, selon la thèse de Platon. - Mais on ne dit pas vrai, si " autrement " est rapporté à celui qui comprend. Il n'est pas erroné d'admettre que le mode d'être de celui qui comprend effectivement est différent du mode d'être de la réalité existante. Car l'objet pensé est immatériellement en celui qui comprend selon la nature de l'intelligence, mais non pas matériellement à la manière d'une réalité matérielle.

**2.** Selon certains philosophes, l'essence spécifique des réalités naturelles serait seulement la forme, et la matière ne serait pas une partie de l'essence. A ce compte, on ne devrait pas mettre la matière dans la définition de ces réalités. Il faut donc parier autrement. Il y a deux matières: l'une est commune, et l'autre " désignée " ou individuelle. La matière commune, c'est par exemple la chair et l'os en général; la matière individuelle, ces chairs et ces os. L'intelligence abstrait donc de la matière naturelle l'essence spécifique, en laissant de côté la matière sensible individuelle, mais non pas la matière sensible commune. Par exemple, elle abstrait l'essence de cet homme, en laissant de côté sa chair et ses os qui n'appartiennent pas à la définition de l'essence spécifique, mais sont les éléments individuels, selon Aristote; cette

essence peut donc être considérée à part de ces éléments. Mais l'espèce " homme " ne peut être abstraite par l'intelligence de la chair et des os.

Les essences mathématiques peuvent être abstraites par l'intellect de la matière sensible non seulement individuelle, mais commune; non pas toutefois de la matière intelligible commune, mais seulement individuelle. La matière sensible, c'est la matière corporelle en tant qu'elle possède des qualités sensibles: froid et chaud, dur et mou, etc. La matière intelligible, c'est la substance en tant qu'elle supporte la quantité. Or la quantité appartient à la substance avant les qualités sensibles. D'où les modes de la quantité, nombres, dimensions, figures, qui sont les limites de celle-ci, peuvent être considérées à part des qualités sensibles, ce qui est abstraire de la matière sensible. Cependant elles ne peuvent pas être envisagées sans la notion d'une substance sous-jacente à la quantité, ce qui serait abstraire de la matière intelligible commune. On peut néanmoins les considérer à part de cette substance-ci et de cette substance-là, c'est-à-dire abstraire de la matière intelligible individuelles.

D'autres notions peuvent être abstraites même à partir de la matière intelligible commune, par exemple, l'être, l'un, la puissance et l'acte; et d'autres encore qui même peuvent exister sans aucune matière, comme les substances immatérielles.

Platon, n'ayant pas distingué les deux modes d'abstraction dont nous avons parlé h, affirmait que tout ce qui selon nous est abstrait par l'intelligence, était séparé en réalité.

**3.** Les couleurs ont le même mode d'existence dans la matière corporelle individuelle et dans la faculté de voir. Elles peuvent donc imprimer cette ressemblance dans cette faculté. Mais les images, qui sont des ressemblances d'êtres individuels et se trouvent en des organes corporels, n'ont pas le même mode d'être que l'intelligence humaine, comme nous venons de le montrer. Elles ne peuvent donc par leur propre action s'imprimer dans l'intellect possible. Mais l'action de l'intellect agent produit une certaine ressemblance du réel dans l'intellect possible par une conversion de l'intellect agent vers les images; cette ressemblance représente les réalités dont on possède les images, mais uniquement quant à l'essence spécifique.

Et c'est en ce sens qu'on dit l'espèce intelligible abstraite des images; mais cela ne signifie pas qu'une même forme, qui était d'abord dans les images, se trouve ensuite dans l'intellect possible à la manière dont un corps, pris dans un lieu, est transporté dans un autre.

**4.** Les images reçoivent la lumière de l'intellect agent, et de plus c'est d'elles que sont abstraites les espèces intelligibles par l'action de cette faculté. Elles reçoivent une lumière; en effet, de même que la partie sensible de l'âme acquiert une force plus grande à cause de son union à la partie intellectuelle, de même les images, par la vertu de l'intellect agent, deviennent susceptibles de fournir, par l'abstraction, des représentations intelligibles. L'intellect agent opère cette abstraction dans la mesure où nous sommes capables de considérer les essences spécifiques en laissant à part les conditions individuelles, et ce sont les ressemblances de ces essences qui informent l'intellect possible.

**5.** Notre intellect, certes, abstrait les espèces des images en tant qu'il considère les natures des choses sous un mode universel. Et cependant, il connaît celles-ci dans les images, car il ne peut connaître la réalité dont il abstrait les espèces intelligibles que par le retour aux images, comme nous l'avons vu précédemment.

## *ARTICLE 2: Les espèces intelligibles abstraites sont-elles ce que notre intelligence connaît?*

### **Objections:**

**1.** Il semble que oui, car l'objet connu en acte se trouve dans celui qui connaît, parce que le connu en acte est l'intelligence elle-même en acte. Or il n'y a rien de la chose connue dans

l'intelligence en acte, si ce n'est l'espèce intelligible abstraite. Cette espèce est donc l'objet connu en acte.

2. L'objet connu en acte doit se trouver dans un certain sujet. Autrement il ne serait rien. Or il n'est pas dans la réalité, qui est hors de l'âme. Car cette réalité étant matérielle, rien de ce qui est en elle ne peut être l'objet connu en acte. Cet objet est donc dans l'intelligence, et n'est pas autre chose que l'espèce intelligible.

3. D'après Aristote " les mots sont les signes des états de l'âme ". Or les mots signifient les réalités connues, car c'est par la parole que nous exprimons ce que nous comprenons. Donc les états de l'âme que sont les espèces intelligibles sont cela même que nous connaissons.

#### **Cependant:**

il y a le même rapport entre l'espèce intelligible et l'intelligence qu'entre l'espèce sensible et le sens. Or l'espèce sensible n'est pas ce qui est senti, mais bien plutôt ce par quoi le sens connaît. Donc l'espèce intelligible n'est pas ce qui est compris, mais ce par quoi l'intelligence comprend.

#### **Conclusion:**

Certains philosophes ont prétendu que les puissances de connaître qui sont en nous ne connaissent que leurs propres modifications: par exemple le sens ne connaîtrait que la modification de son organe. Et dans cette théorie l'intelligence ne connaît aussi que sa modification, qui est l'espèce intelligible qu'elle reçoit. Et en conséquence, l'espèce intelligible est ce qui est connu.

Mais cette opinion est évidemment fautive, pour deux raisons. D'abord, parce que les objets que nous comprenons et les objets des sciences sont identiques. Donc, si ceux que nous comprenons n'étaient que les espèces qui sont dans l'âme, toutes les sciences seraient une connaissance non des réalités hors de l'âme, mais des espèces intelligibles qu'elle possède en elle. Ainsi, pour les platoniciens, il n'y a de science que des idées, qui d'après eux sont les objets connus en acte. - En second lieu, on en arriverait à l'erreur des anciens qui affirmaient que " tout ce qui paraît est vrai "; et par suite que les contradictoires sont vraies simultanément. En effet, si la puissance ne connaît que sa propre modification, elle ne peut juger que de cela. Or un objet paraît être de telle manière, selon la manière dont la puissance de connaître est affectée. Donc le jugement de cette puissance aura pour objet cela même qu'elle juge, c'est-à-dire sa propre modification, telle qu'elle est. Et ainsi tout jugement sera vrai. Par exemple, si le goût ne perçoit que sa propre modification, celui dont le goût est sain et qui juge que le miel est doux, jugera juste, et de même celui dont le goût est infecté et qui juge le miel amer. L'un et l'autre jugent selon l'impression de leur goût. Par conséquent, toute opinion sera également vraie, et de façon générale, toute conception.

On doit donc dire que l'espèce intelligible est pour l'intelligence ce par quoi elle connaît. Cela se prouve ainsi. Il y a deux sortes d'action, d'après Aristote: celle qui demeure dans le principe actif, comme voir ou penser, et celle qui passe dans une réalité extérieure, comme chauffer et couper. Or l'une et l'autre supposent une certaine forme. La forme par laquelle se réalise l'action transitive est un mode d'être semblable au terme de l'action; par exemple la chaleur de la chose qui chauffe est semblable à ce qui est chauffé. Pareillement, la forme requise pour l'action immanente est une ressemblance de l'objet. Aussi la ressemblance de la réalité visible est-elle la forme par laquelle la faculté visuelle voit, et la ressemblance de la réalité connue par l'intelligence, c'est-à-dire l'espèce intelligible, est la forme par laquelle l'intelligence connaît.

Mais parce que l'intelligence réfléchit sur elle-même, elle saisit par la même réflexion et son acte de connaître, et l'espèce par laquelle elle connaît. Et ainsi l'espèce intelligible est ce qui est connu en second lieu. Mais ce qui est premièrement connu, c'est la réalité dont l'espèce intelligible est la ressemblance.

On peut le prouver encore par la théorie ancienne qui admettait que " le semblable est connu par le semblable ". L'âme connaîtrait, par la terre qui est en elle, la terre qui est au-dehors, et ainsi du reste. Au lieu de la terre, nous pouvons dire " l'espèce intelligible de la terre", selon Aristote qui déclare - " ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'espèce de la pierre "; alors ce sera au moyen des espèces intelligibles que l'âme connaîtra les réalités qui sont en dehors d'elle.

#### **Solutions:**

1. L'objet connu est dans l'intelligence connaissante par sa ressemblance. Et de cette façon on identifie objet connu et intelligence en acte, en tant que la ressemblance de la réalité connue est la forme de l'intelligence, de même que la ressemblance de la réalité sensible est la forme du sens en acte. On ne peut donc conclure que l'espèce intelligible abstraite est l'objet connu, mais qu'elle en est la ressemblance.

2. Quand on dit " objet connu en acte", deux choses sont considérées: la réalité connue et le fait même d'être connu. De même, quand on dit " universel abstrait", on comprend et la nature de la réalité, et l'état d'abstraction ou d'universalité. La nature réelle, à qui il arrive d'être connue, abstraite, universalisée, n'existe que dans les singuliers. Mais le fait même d'être connue, abstraite, universalisée, est dans l'intelligence. On peut en juger par un exemple pris du sens. La vue voit la couleur du fruit, sans percevoir son odeur. Si l'on demande où existe la couleur qui est vue indépendamment de l'odeur, il est donc clair qu'elle existe seulement dans le fruit. Mais qu'elle soit perçue en laissant de côté l'odeur, cela tient à la vue, parce qu'il y a dans la vue une ressemblance de la couleur, et non de l'odeur. Pareillement, l'humanité connue par l'intelligence n'existe que dans cet homme-ci ou cet homme-là. Mais que l'humanité soit connue sans les conditions individuelles, ce qui est le fait même de l'abstraction, et de quoi résulte l'idée universelle, cela lui arrive en tant qu'elle est perçue par l'intelligence, dans laquelle se trouve la ressemblance de l'essence spécifique, et non celle des principes individuels.

3. Il y a dans la partie sensible de l'âme deux sortes d'opération. L'une suppose seulement une modification; ainsi l'opération du sens se réalise-t-elle en ce que celui-ci est modifié par le sensible. L'autre suppose la formation d'un objet, en tant que la faculté d'imaginer se donne la représentation d'une réalité absente ou jamais vue. L'une et l'autre opérations sont réunies dans l'intelligence. On observe d'abord une modification de l'intellect possible, en tant qu'il reçoit la forme de l'espèce intelligible. Ainsi modifié, il forme en second lieu une définition, une division ou une composition qui est exprimée par le mot. Donc la " raison " que signifie le nom, c'est la définition, et la proposition exprime l'acte intellectuel de composer et de diviser. Les mots ne désignent donc pas les espèces intelligibles, mais les moyens que l'activité intellectuelle se donne pour juger des choses extérieures.

### **ARTICLE 3: Est-il naturel à notre intellect de connaître d'abord le plus universel?**

#### **Objections:**

1. Il semble que les concepts les plus universels n'ont pas la priorité dans notre connaissance intellectuelle. Ce qui par nature est antérieur et plus connu est postérieur et moins connu par rapport à nous. Or l'universel est antérieur par nature: car ce qui est premier, c'est ce qui n'implique pas réciprocity dans les conditions d'existence. L'universel est donc donné postérieurement dans notre connaissance intellectuelle.

2. Pour nous, le composé est antérieur au simple. Or les concepts les plus universels sont les plus simples. Par rapport à nous, ils sont donc connus postérieurement.

3. D'après Aristote, le défini arrive à notre connaissance avant les parties de la définition. Mais le plus universel fait partie de la définition du moins universel, par exemple: "animal "

fait partie de la définition de l'homme. Le plus universel est donc postérieur par rapport à nous.

4. C'est par les effets que nous parvenons aux causes et aux principes. Or les universaux sont des principes. Ils sont donc connus en second lieu par rapport à nous.

#### **Cependant:**

il est dit au livre I de la *Physique* qu'on doit procéder de l'universel au singulier.

#### **Conclusion:**

Il y a deux choses à considérer dans notre connaissance intellectuelle. D'abord que cette connaissance prend en quelque sorte son origine de la connaissance sensible. Or, le sens a pour objet le singulier, et l'intelligence, l'universel. La connaissance du singulier doit donc être pour nous antérieure à celle de l'universel. - En second lieu, notre intelligence passe de la puissance à l'acte. Tout ce qui change ainsi parvient d'abord à l'acte incomplet, intermédiaire entre la puissance et l'acte, avant d'arriver à l'acte parfait. Cet acte parfait, c'est la science achevée, qui fait connaître les réalités d'une manière distincte et précise. Quant à l'acte incomplet, c'est une science imparfaite qui donne une connaissance indistincte et confuse. Car ce qu'on connaît de cette façon est connu sous un certain rapport en acte, et sous un autre, en puissance. Aussi, dit Aristote, " ce qui est d'abord manifesté et certain pour nous l'est d'une manière assez confuse; mais ensuite nous distinguons avec netteté les principes et les éléments ". Or, il est évident que connaître une chose qui renferme plusieurs éléments sans avoir une connaissance propre de chacun, c'est la connaître confusément. On peut connaître ainsi et le tout universel, en qui les parties sont contenues en puissance, et le tout intégral. L'un et l'autre peuvent être connus d'une manière confuse, sans que leurs parties soient nettement distinguées. Or, lorsque l'on connaît distinctement ce qui est contenu dans le tout universel, on connaît quelque chose dont l'extension est moindre. Par exemple, on connaît indistinctement l'animal quand on le connaît seulement comme tel; mais on le connaît distinctement quand on le connaît comme rationnel et irrationnel, comme lorsque l'on connaît l'homme et le lion. Ce qui se présente en premier à notre intellect, c'est la connaissance de l'animal avant celle de l'homme. Et cela s'applique à chaque fois que nous comparons un concept plus universel à un autre qui l'est moins.

Et puisque le sens passe de la puissance à l'acte comme fait l'intelligence, on trouve chez lui le même ordre dans la connaissance. Nous jugeons en effet avec nos sens ce qui est plus commun avant ce qui l'est moins, et cela dans l'espace et dans le temps. Dans l'espace d'abord: quand on voit quelque chose de loin, on se rend compte que c'est un corps, avant de savoir que c'est un animal, et un animal avant un homme, et un homme avant Socrate ou Platon. Ensuite par rapport au temps: l'enfant distingue un homme de ce qui n'en n'est pas un, avant de distinguer tel homme d'un autre homme. C'est pourquoi, " les enfants appellent d'abord tous les hommes "papa", mais par la suite les distinguent les uns des autres", dit Aristote.

La raison en est évidente. Celui qui connaît une chose d'une manière confuse est encore en puissance à connaître le principe de distinction. Par exemple, celui qui connaît le genre, est en puissance à connaître la différence spécifique. Ainsi, la connaissance indistincte est intermédiaire entre la puissance et l'acte.

En conclusion, il faut dire que la connaissance du singulier est antérieure par rapport à nous à la connaissance de l'universel, comme la connaissance sensible l'est à la connaissance intellectuelle. Mais aussi bien dans le sens que dans l'intelligence, la connaissance d'un objet plus général est antérieure à la connaissance d'un objet moins général.

#### **Solutions:**

1. L'universel peut être considéré sous deux aspects: 1° La nature universelle peut être pensée en même temps que le rapport d'universalité. Or ce rapport (c'est-à-dire qu'un seul et même concept convienne à de nombreux individus) provient de l'abstraction opérée par l'intelligence; il faut donc que, sous cet aspect, l'universel soit donné en second lieu. D'après

Aristote, en effet " l'animal universel ou bien n'est rien du tout, ou est donné ensuite ". Pour Platon qui admettait la subsistance de l'universel, celui-ci est antérieur aux particuliers qui, selon ce philosophe, n'existent que dans leur participation aux universaux subsistants, qu'il appelle Idées. - 2° L'universel peut être considéré sous le rapport de la nature réelle, animalité, humanité, en tant qu'elle existe dans les êtres particuliers. Et alors il y a deux ordres. Le premier est l'ordre de la génération et du temps, selon lequel les choses imparfaites et en puissance existent d'abord. Le plus universel est, de cette façon, antérieur par nature. C'est clair pour la génération de l'homme et de l'animal " L'animal est engendré avant l'homme", dit Aristote. Le second ordre est celui de la perfection ou de la finalité de la nature. Ainsi l'acte est absolument antérieur à la puissance, le parfait à l'imparfait. A ce point de vue, le moins universel est antérieur par nature au plus universel, l'homme est antérieur à l'animal; car la fin de la nature n'est pas de s'arrêter à la génération de l'animal, mais d'engendrer l'homme.

**2.** Le plus universel est comparé à ce qui l'est moins, soit comme tout, soit comme partie. 1° Comme tout, en tant, que dans l'extension du plus universel non seulement se trouve en puissance le moins universel, mais encore autre chose: dans l'extension d'animal, il y a non seulement l'homme, mais encore le cheval. 2° Le plus universel est comparé comme une partie au moins universel, en tant que ce dernier contient non seulement le plus universel, mais autre chose encore: l'homme contient non seulement animal, mais aussi rationnel. En conclusion, l'animal considéré en soi est connu par nous avant l'homme; mais l'homme nous est connu avant que nous sachions que l'animal est une partie de sa définition.

**3.** La partie d'un tout peut être connue de deux manières: 1° Absolument, selon ce qu'elle est en elle-même; rien n'empêche alors de connaître les parties avant le tout, par exemple les pierres avant la maison. 2° En tant qu'elle appartient à tel tout; il est nécessaire alors de connaître le tout avant les parties; nous connaissons la maison d'une connaissance confuse avant de distinguer chacune de ses parties. Pareillement, les éléments de la définition, considérés en eux-mêmes, sont connus avant la réalité à définir; dans le cas contraire, ils ne la feraient pas connaître. Mais en tant que parties de la définition, ils sont connus après la réalité à définir. Nous connaissons d'abord l'homme d'une connaissance confuse, avant de savoir distinguer tout ce qui appartient à l'homme.

**4.** L'universel, en tant qu'il implique le rapport d'universalité, est bien un certain principe de connaissance, du fait que le rapport d'universalité est consécutif à la connaissance qui se réalise par abstraction. Mais il n'est pas nécessaire que tout principe de connaissance soit un principe d'existence, comme le pensait Platon; car il nous arrive de connaître la cause par l'effet, et la substance par les accidents. Aussi, l'universel pris en ce sens n'est-il pour Aristote ni un principe d'être, ni une substance. Cependant, si l'on considère la nature du genre et de l'espèce, en tant qu'elle existe dans les êtres singuliers, elle a en quelque sorte raison de principe formel par rapport à eux; car le singulier est tel à cause de la matière, tandis que le principe spécifique vient de la forme. Toutefois le genre par rapport à l'espèce est plutôt un principe matériel; on détermine en effet l'essence du genre d'après ce qui est matériel dans la réalité, et celle de l'espèce d'après ce qui est formel; par exemple, le genre animal en raison de la partie sensible; l'espèce humaine en raison de la partie intellectuelle. Par suite, l'intention dernière de la nature, c'est l'espèce, mais non l'individu, ni le genre. Car la forme est la fin de la génération, tandis que la matière est en vue de la forme. Mais il n'est pas nécessaire que la connaissance de toute cause et de tout principe soit postérieure par rapport à nous. Parfois nous connaissons des effets cachés à l'aide de causes sensibles, et parfois nous procédons inversement.

**ARTICLE 4: Notre intellect peut-il connaître plusieurs choses à la fois?**

### **Objections:**

1. Cela paraît possible, car l'intelligence dépasse le temps. Or l'avant et l'après appartiennent au temps. L'intelligence n'atteint donc pas divers objets dans une succession, mais simultanément.
2. Rien n'empêche que diverses formes, qui ne sont pas opposées, coexistent en acte dans le même être, par exemple l'odeur et la couleur dans le fruit. Mais les espèces intelligibles ne sont pas opposées. Donc l'intellect peut être mis en acte simultanément par diverses espèces intelligibles. Il peut donc comprendre plusieurs objets à la fois.
3. L'intellect saisit d'une seule vue un tout, tel que l'homme ou la maison. Or en n'importe quel tout il y a beaucoup de parties. L'intellect saisit donc à la fois plusieurs objets.
4. On ne peut connaître en quoi une chose diffère d'une autre, si elles ne sont connues toutes deux à la fois. Et cela est vrai de toute comparaison. Or notre intelligence connaît les différences et les rapports. Elle connaît donc plusieurs objets à la fois.

### **Cependant:**

d'après Aristote, " il y a intelligence d'un seul objet, mais science de plusieurs ".

### **Conclusion:**

L'intelligence peut comprendre plusieurs choses comme une unité, mais non plusieurs choses comme une pluralité. Quand je dis comme unité et comme pluralité, j'entends: au moyen d'une ou plusieurs espèces intelligibles. Car le mode d'une action dépend de la forme qui est principe de cette action. Donc, tout ce qu'une intelligence peut comprendre au moyen d'une seule forme intelligible, elle peut le comprendre simultanément. Ainsi Dieu voit tout à la fois, parce qu'il voit tout par une seule forme, qui est son essence. Mais tout ce qu'une intelligence comprend au moyen de plusieurs espèces, elle ne le comprend pas tout d'un coup. La raison en est qu'un même sujet ne peut être simultanément déterminé par plusieurs formes de genre identique, mais d'espèces diverses; il est impossible par exemple qu'un même corps soit, sous le même rapport, coloré de diverses couleurs ou informé par diverses figures. Toutes les espèces intelligibles sont du même genre, comme perfections d'une seule puissance intellectuelle, bien que les réalités qu'elles représentent appartiennent à des genres différents. Il n'est donc pas possible que la même intelligence soit déterminée à la fois par plusieurs espèces intelligibles, pour comprendre en acte divers objets.

### **Solutions:**

1. L'intelligence est au-delà du temps, si l'on définit celui-ci comme le nombre du mouvement des réalités corporelles. Mais la pluralité même des espèces intelligibles produit une certaine succession des opérations intellectuelles, en tant que telle opération en précède une autre. Et cette succession, S. Augustin l'appelle temps, lorsqu'il dit que " Dieu meut la créature spirituelle à travers le temps ".
2. Des formes opposées ne peuvent pas exister à la fois dans un même sujet, mais c'est encore impossible pour toutes les formes du même genre, alors même qu'elles ne seraient pas opposées entre elles. On le voit par l'exemple des couleurs et des figures.
3. On peut connaître les parties d'un tout de deux façons: 1° d'une connaissance confuse, en tant que les parties sont dans le tout; de cette façon, elles sont connues par la seule forme du tout, et connues simultanément; 2° d'une connaissance distincte, en tant que chacune d'elles est connue par une espèce intelligible propre; elles ne peuvent alors être connues simultanément.
4. Lorsque l'intellect comprend la différence ou le rapport d'un objet à un autre, il les connaît sous l'aspect même de leur différence et de leur rapport, de la même manière, comme on vient de le dire, qu'il connaît les parties dans le tout.

### **ARTICLE 5: Notre intellect connaît-il par composition et division?**



### **Objections:**

1. Il ne semble pas, car pour qu'il y ait composition ou division, il faut plusieurs éléments. Or l'intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois. Il ne peut donc connaître en composant et en divisant.
2. Toute composition ou division implique le temps: présent, passé ou futur. Or l'intellect abstrait du temps, comme de toutes les autres conditions particulières. Il ne connaît donc pas par composition et division.
3. L'intellect comprend en s'assimilant aux choses. Mais composition et division ne sont rien dans les choses. On n'y trouve en effet que la chose, exprimée par le prédicat et le sujet, qui n'est qu'une seule et même réalité si le jugement est vrai. L'homme est vraiment cet être qui est animal. Donc l'intellect ne compose ni ne divise.

### **Cependant:**

les mots expriment les conceptions de l'intelligence, dit le Philosophe w. Mais dans le langage, il y a composition et division, comme on le voit dans les propositions affirmatives et négatives. Donc l'intelligence compose et divise.

### **Conclusion:**

Il est nécessaire à l'intellect humain de procéder par composition et division. Puisqu'il passe de la puissance à l'acte, il ressemble aux êtres soumis à la génération, qui n'ont pas immédiatement toute leur perfection, mais l'acquièrent de façon successive. Pareillement, l'intellect humain n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité; il en connaît d'abord quelque chose, par exemple la quiddité qui est l'objet premier et propre de l'intellect, puis les propriétés, les accidents, les manières d'être qui entourent l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, il est nécessaire à l'intellect d'unir les éléments connus, ou de les séparer, et ensuite, de cette composition ou division, de passer à une autre, ce qui est raisonner.

L'intellect angélique et l'intellect divin sont comme les réalités incorruptibles, qui ont toute leur perfection dès le principe. Aussi ont-ils immédiatement la connaissance totale d'une réalité. En connaissant la quiddité, ils savent donc en même temps tout ce que nous pouvons atteindre par composition, division et raisonnement. - C'est pourquoi l'intellect humain connaît au moyen de ces opérations; les intellects divin et angélique les connaissent, non pas en les pratiquant, mais par l'intelligence de la simple quiddité.

### **Solutions:**

1. L'intellect compose et divise au moyen d'une différence ou d'une relation. Aussi connaît-il beaucoup de choses en composant et divisant, comme lorsqu'il connaît les différences et les relations entre les choses.
2. L'intellect abstrait des images et cependant ne comprend en acte qu'en se tournant vers les images. A cause de cela, comme on l'a dit précédemment, le temps affecte l'acte intellectuel de composition et de division.
3. La ressemblance de la réalité est reçue dans l'intelligence selon le mode de cette puissance, et non selon le mode de la réalité. Au jugement affirmatif ou négatif de l'intelligence correspond bien quelque chose dans le réel, mais cela ne se trouve pas de la même manière dans le réel que dans l'intelligence. L'objet propre de l'intelligence humaine est en effet la quiddité de la chose matérielle, perçue par le sens et l'imagination. Or il y a deux modes de composition dans la chose matérielle. D'abord, celle de la forme avec la matière; à cela correspond dans l'intelligence la composition selon laquelle un tout universel est attribué à sa partie. Car le genre se prend de la matière commune; la différence spécifique, de la forme; le particulier, de la matière individuelle. Le second mode de composition est celui de l'accident à son sujet. A cette composition dans les choses correspond dans l'intelligence l'attribution de l'accident au sujet, par exemple: "l'homme est blanc ". - Toutefois la composition dans

l'intelligence diffère de la composition réelle. Car les éléments qui entrent en composition dans la réalité sont divers, tandis que la composition par l'intelligence est le signe de l'identité des éléments qu'on réunit. Car l'intelligence ne compose pas de telle sorte qu'elle affirme: l'homme est la blancheur; elle dit: l'homme est blanc, c'est-à-dire: est ce qui possède la blancheur; or, ce qui est homme et ce qui a la blancheur est identique par son sujet. Pareillement, dans la composition de la matière et de la forme " animal " désigne ce qui a la nature sensible; " rationnel", ce qui a la nature intellectuelle; " homme " ce qui a l'un et l'autre; " Socrate", ce qui a tout cela dans une matière individuelle. Et d'après cette identité, notre intelligence unit un terme à un autre par l'acte d'attribution.

### ARTICLE 6: L'intellect peut-il se tromper?

#### **Objections:**

1. Il semble bien, car le Philosophe dit que le vrai et le faux sont dans l'esprit. Or esprit et intellect sont identiques, on l'a dit plus haut". Il y a donc du faux dans l'intellect.
2. L'opinion et le raisonnement sont des actes de l'intellect. Or on trouve de l'erreur chez l'une et l'autre. Et donc aussi dans l'intelligence.
3. Le péché est dans l'intelligence. Or le péché implique erreur: "Ils se trompent ceux qui font le mal", dit le livre des Proverbes (14, 22). Il peut donc y avoir erreur dans l'intelligence.

#### **Cependant:**

" Celui qui fait erreur, dit S. Augustin, ne comprend pas cela même en quoi il fait erreur. " Et Aristote dit: "L'intelligence est toujours juste. "

#### **Conclusion:**

Le Philosophe, à ce sujet, compare l'intelligence et le sens. Car le sens ne se trompe pas sur son objet propre, ainsi la vue sur la couleur; ou alors c'est par accident, en raison d'un obstacle provenant de l'organe; par exemple, le goût des fiévreux trouve amères les choses douces, parce que la langue est chargée d'humeurs mauvaises. Le sens se trompe aussi sur les sensibles communs, par exemple, en appréciant grandeur ou figure. Ainsi jugera-t-il que le soleil n'a qu'un pied de diamètre, alors qu'il est plus grand que la terre. Le sens se trompe encore plus aisément sur les sensibles par accident; il jugera que le fiel est du miel, à cause de la ressemblance de leur couleur. - La raison de cette rectitude du sens est claire. Toute puissance, en tant que telle, est ordonnée à son objet propre. Les réalités de ce genre se comportent toujours de la même manière. Tant que la puissance demeure, il n'y a pas de défaillance dans son jugement sur son objet propre.

L'objet propre de l'intellect est la quiddité. Aussi, à parler absolument, n'y a-t-il pas d'erreur dans l'intelligence, au sujet de la quiddité. Mais l'intelligence peut se tromper sur les éléments qui ont rapport à l'essence ou quiddité, lorsqu'elle ordonne un élément à l'autre par composition, division ou même raisonnement. L'intelligence ne peut pas non plus se tromper sur les jugements qui sont compris dès qu'on connaît le sens de leurs termes, comme il arrive pour les premiers principes. Ce sont eux qui assurent l'infailibilité de la vérité, en donnant aux conclusions la certitude de la science.

Il peut cependant y avoir des causes par accident qui trompent l'intellect sur la quiddité des êtres composés. Cela ne vient pas de l'organe, puisque l'intelligence n'en emploie pas, mais de la composition qui est requise pour établir une définition; lorsqu'une définition vraie pour une chose, est fautive pour une autre, comme la définition du cercle pour le triangle; ou lorsqu'une définition est fautive en elle-même, parce qu'elle implique une composition impossible, par exemple, la définition d'un être comme " animal rationnel ailé ". Quand il s'agit de réalités simples, dont la définition ne peut impliquer composition, nous ne pouvons nous tromper; mais notre connaissance est en défaut parce que nous ne les saisissons pas totalement.

### **Solutions:**

1. Si le Philosophe dit que le faux est dans l'esprit, c'est dans la composition et la division.
2. Même réponse pour l'objection tirée de l'opinion et du raisonnement.
3. Et encore, pour l'erreur des pécheurs, puisqu'elle consiste dans l'application d'un jugement à un objet désirable. Mais dans la connaissance absolue de la quiddité, et de tout ce qu'on connaît par elle, l'intelligence ne se trompe jamais. Et c'est le sens des autorités en sens contraire.

### **ARTICLE 7: Quelqu'un peut-il connaître une même chose mieux qu'un autre?**

#### **Objections:**

1. Cela semble impossible. S. Augustin dit en effet " Si quelqu'un comprend une réalité autrement qu'elle n'est, il ne la comprend pas... Il n'est donc pas douteux qu'il y a une compréhension si parfaite qu'on ne peut en concevoir qui lui serait supérieure. On ne peut donc aller à l'infini dans la connaissance d'une réalité, et il n'est pas possible que l'un la connaisse davantage qu'un autre. "
2. L'intelligence, dans son opération, est vraie. Or la vérité, étant une certaine égalité de l'intelligence et du réel, n'est pas susceptible de plus ou de moins. On ne peut dire, à proprement parler, qu'une chose est plus ou moins égale à une autre. Il n'y a donc pas de plus ou de moins dans la connaissance d'une réalité.
3. L'intelligence est ce qu'il y a de plus formel dans l'homme. Or une différence de forme cause une différence d'espèce. Donc si un homme comprend mieux qu'un autre, c'est qu'ils n'appartiennent pas à la même espèce.

#### **Cependant:**

on voit par expérience que certains comprennent plus profondément que d'autres. Ainsi celui qui peut ramener une conclusion aux premiers principes et aux causes premières, comprend plus profondément que celui qui la ramène seulement aux causes propres les plus proches.

#### **Conclusion:**

Il y a deux manières de considérer ce problème. 1° Lorsque " mieux comprendre " s'applique à la chose comprise. En ce sens, il est impossible qu'un esprit connaisse une même chose mieux qu'un autre. Si elle était comprise autrement qu'elle n'est, soit en mieux soit en pire, il y aurait erreur, et non compréhension, dit S. Augustin. 2° " Mieux comprendre " s'applique à celui qui comprend. En ce cas, un esprit peut avoir une connaissance plus parfaite d'une même réalité qu'un autre esprit, parce qu'il a une capacité intellectuelle supérieure; de même qu'on voit mieux avec les yeux lorsqu'on a une vue meilleure.

Cette supériorité de l'intelligence tient à deux conditions. C'est d'abord l'intelligence même, qui est plus parfaite. Car, mieux le corps est organisé, plus est élevée l'âme qui lui est attribuée, ce qui se constate clairement chez les êtres d'espèces diverses. La raison en est que l'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de celle-ci. Et puisque, même parmi les hommes, il en est dont le corps est mieux organisé, il leur échoit une âme dont l'intelligence est plus vigoureuse: c'est pourquoi Aristote dit que " ceux dont la chair est délicate ont l'esprit bien doué ". - La seconde condition tient aux facultés inférieures dont l'intelligence a besoin pour agir; ceux dont l'imagination, la cogitative, la mémoire sont meilleures sont aussi les mieux doués sous le rapport de l'intelligence.

#### **Solutions:**

1. La première objection est résolue par ce qu'on vient de dire.
2. De même pour la deuxième, car la vérité de l'intelligence consiste en ce qu'elle comprend le réel tel qu'il est.

3. La différence de forme qui provient d'une disposition différente de la matière n'entraîne pas une différence spécifique, mais seulement une diversité numérique. Il y a en effet pour les individus divers des formes diverses, dont la diversité provient de la matière.

### ARTICLE 8: Notre intellect connaît-il l'indivisible avant le divisible?

#### **Objections:**

1. Il semble que l'intellect connaisse d'abord l'indivisible, car, selon Aristote " nous arrivons à l'intelligence et à la science par la connaissance des principes et des éléments ". Or les indivisibles jouent ce rôle par rapport aux divisibles. Les indivisibles sont donc connus d'abord.

2. Les éléments d'une définition sont connus avant elle. Car " la définition se forme d'éléments antérieurs et plus connus", dit Aristote. Or l'indivisible est mis dans la définition de la ligne: "La ligne, dit Euclide, est une longueur sans largeur, dont les extrêmes sont deux points. " Et l'unité est mise dans la définition du nombre: "Le nombre, dit Aristote, est une multitude mesurée par l'unité. " Notre intelligence connaît donc d'abord l'indivisible.

3. " Le semblable est connu par le semblable. " Or l'indivisible ressemble davantage à l'intelligence que le divisible. Car " l'intellect est simple", dit Aristote. L'intelligence connaît donc d'abord l'indivisible.

#### **Cependant:**

il est dit au traité *De l'Âme* que l'indivisible est manifesté à l'intelligence de la même manière que la privation. Or la privation est connue en second lieu. Et donc aussi l'indivisible.

#### **Conclusion:**

L'objet de notre intellect, dans la vie présente, est la quiddité de la réalité matérielle qu'il abstrait des images. Étant donné que ce qui est premièrement et directement connu par une faculté de connaissance est son objet propre, nous pouvons considérer dans quel ordre nous connaissons l'indivisible, d'après son rapport à cette quiddité. Or, l'indivisible se prend de trois manières, d'après le traité *De l'Âme*. 1° À la manière du continu, qui est indivisé en acte, bien qu'il soit divisible en puissance. Et cet indivisible est connu par nous avant sa division, qui est la division en parties. Car la connaissance confuse est, comme on l'a dit, antérieure à la connaissance distincte. - 2° Il y a l'indivisible de l'espèce; par exemple, l'idée de l'homme est quelque chose d'indivisible. Là encore nous connaissons l'indivisible avant la division en parties logiques, comme on l'a dit précédemment; et aussi avant que l'intelligence ne compose ou ne divise, en affirmant ou en niant. La raison en est que l'intelligence connaît ces deux sortes d'indivisible, comme son propre objet. - 3° On appelle indivisible une réalité qui l'est absolument, comme le point et l'unité, qui ne sont divisés ni en acte ni en puissance. Et cet indivisible-là est connu en second lieu, par privation de ce qui est divisible. Le point est ainsi défini d'une manière privative " ce qui n'a pas de parties "; de même l'essence de l'un est qu'il est indivisible, selon Aristote. Et cela, parce qu'un indivisible de cette sorte présente une certaine opposition à la réalité corporelle dont l'intelligence saisit premièrement et directement la quiddité.

Mais si notre intellect accomplissait son acte par une participation des indivisibles séparés, selon la doctrine platonicienne, il s'ensuivrait que ces indivisibles seraient connus d'abord. Car dans cette doctrine, c'est de ces principes premiers que les choses participent d'abord.

#### **Solutions:**

1. Quand on acquiert la science, on ne commence pas toujours par les principes et les éléments. Parfois nous progressons des effets sensibles à la connaissance des principes et des causes intelligibles. Mais quand la science est achevée, la science des effets dépend toujours

de la connaissance des principes et des éléments. Car, selon l'expression d'Aristote au même endroit, " nous pensons savoir lorsque nous pouvons ramener les effets à leur cause ".

2. On ne se sert pas du point pour définir une ligne quelconque; il est clair en effet que dans une ligne infinie, ou même dans une ligne circulaire, il n'y a de point qu'en puissance. Mais Euclide donne la définition de la ligne droite finie; et, par suite, il emploie le point à définir la ligne, comme la limite à définir le limité. - Quant à l'unité, elle est la mesure du nombre, et c'est pourquoi elle est employée à définir le nombre mesuré. Elle n'est pas mise dans la définition du divisible; c'est bien plutôt le contraire.

3. La similitude par laquelle nous pensons est l'espèce intelligible de l'objet connu dans le connaissant. Si quelque chose est connu d'abord, ce n'est donc pas en raison d'une ressemblance de nature avec la faculté connaissante, mais à cause du rapport de convenance entre la puissance et son objet; autrement la vue connaîtrait l'ouïe mieux qu'elle ne connaît la couleur.

## **QUESTION 86: CE QUE NOTRE INTELLECT CONNAÎT DANS LES RÉALITÉS MATÉRIELLES**

*1. L'intellect connaît-il les singuliers? - 2. Des infinis? - 3. Les êtres contingents? - 4. Les futurs?*

### **ARTICLE 1: Notre intellect connaît-il les singuliers?**

#### **Objections:**

1. Il semble que oui, car tout esprit qui connaît un jugement affirmatif par composition, connaît les termes de la composition. Or notre intelligence connaît cette composition: "Socrate est homme "; car il lui appartient de former des propositions. Donc notre intellect connaît ce singulier qu'est Socrate.

2. L'intellect pratique dirige l'action. Or les actions concernent des singuliers. L'intellect connaît donc des singuliers.

3. Notre intelligence se connaît elle-même. Or elle est une réalité singulière. Autrement elle n'aurait pas d'action, puisque les actions émanent d'êtres singuliers. Elle connaît donc le singulier.

4. Tout ce dont est capable une faculté inférieure, une faculté supérieure le peut. Or le sens connaît le singulier. À plus forte raison l'intellect.

#### **Cependant:**

d'après Aristote, " l'universel est connu par la raison et le singulier par le sens ".

#### **Conclusion:**

Notre intelligence ne peut connaître directement et premièrement le singulier dans les réalités matérielles. En voici la raison: ce qui les fait singulières, c'est la matière individuelle; or, notre intelligence connaît en abstrayant l'espèce intelligible de cette matière, comme nous l'avons dit plus haut. Ce qui est connu par cette abstraction, c'est l'universel. Notre intelligence ne connaît donc directement que l'universel.

Mais indirectement, et par une sorte de réflexion, elle peut connaître le singulier. Comme on l'a dit plus haut, même après avoir abstrait les espèces intelligibles, elle ne peut les connaître en acte sans avoir recours aux images; et c'est en ces images qu'elle connaît les espèces intelligibles. Ainsi donc, elle connaît directement l'universel au moyen de l'espèce intelligible, et indirectement les singuliers d'où proviennent les images. Et de cette manière, elle forme cette proposition " Socrate est homme. "

#### **Solutions:**

1. On vient de répondre à la première objection.
2. Le choix d'un acte particulier à exécuter est comme la conclusion d'un syllogisme de l'intelligence pratique. Mais d'une proposition universelle on ne peut tirer directement une conclusion singulière sans employer une proposition singulière comme mineure. C'est pourquoi le jugement universel de l'intelligence pratique ne peut porter à l'action sans une donnée de connaissance de la partie sensible, comme il est dit au traité *De l'Âme*.
3. Le singulier ne présente pas d'obstacle à l'intellection en tant que singulier, mais en tant que matériel, car on ne comprend que sous un mode immatériel. Donc, s'il existe un singulier immatériel tel que l'intelligence, rien ne s'oppose à ce qu'il soit intelligible.
4. Une faculté supérieure possède la capacité d'une faculté qui lui est inférieure, mais sous un mode plus élevé. C'est pourquoi la réalité connue par le sens sous un mode matériel et concret (ce qui est connaître directement le singulier), est connue par l'intelligence sous un mode immatériel et abstrait: ce qui est connaître l'universel.

## ARTICLE 2: Notre intellect peut-il connaître des infinis?

### **Objections:**

1. Cela paraît possible. Car Dieu surpasse tous les infinis. Or notre intelligence peut connaître Dieu, on l'a vu précédemment. À plus forte raison peut-elle connaître tous les autres infinis.
2. Notre intelligence est apte par nature à connaître les genres et les espèces. Mais dans certains genres il y a une infinité d'espèces, comme dans les nombres, les proportions et les figures. Notre intelligence peut donc connaître des infinis.
3. Si l'existence d'un corps dans un lieu n'empêchait pas l'existence d'un autre corps dans le même lieu, rien n'empêcherait qu'il y eût une infinité dans un seul lieu. Mais une espèce intelligible ne s'oppose pas à l'existence simultanée d'une autre espèce dans la même intelligence. Il arrive en effet qu'on possède la connaissance d'une multitude de choses à l'état habituel. Donc, rien n'empêche que notre intelligence ne possède de cette manière la science des infinis.
4. Puisque notre intelligence n'est pas une faculté matérielle, comme on l'a vu antérieurement, elle paraît être infinie comme puissance. Or une telle puissance est capable d'atteindre une infinité d'objets. Notre intelligence peut donc connaître des infinis.

### **Cependant:**

il est dit dans la Physique d'Aristote que " l'infini, en tant qu'infini, est inconnu ".

### **Conclusion:**

Toute puissance est proportionnée à son objet. Il faut donc que l'intelligence se trouve dans le même rapport avec l'infini que son objet, la quiddité de la réalité matérielle. Or dans les réalités matérielles, il n'y a pas d'infini en acte, mais seulement un infini en puissance, en tant que l'une succède à l'autre, d'après Aristote. Par conséquent on trouve dans notre intelligence un infini en puissance, en tant qu'elle considère un objet après un autre. Car notre intelligence ne connaît jamais tant de choses qu'elle n'en puisse connaître davantage.

Mais elle ne peut posséder un nombre infini de connaissances, ni en acte ni à l'état habituel. D'abord, en ce qui concerne la connaissance en acte, notre intelligence ne peut connaître de cette manière plusieurs choses ensemble, si ce n'est au moyen d'une seule espèce intelligible. Or l'infini ne peut être représenté par une espèce unique, ou alors ce serait l'infini de totalité et de perfection. L'infini ne peut être connu que si on le prend partie par partie, comme le montre sa définition: "L'infini est ce à quoi on peut toujours ajouter. " Et de la sorte, l'infini ne pourrait être connu en acte que si l'on en dénombrerait toutes les parties, ce qui est impossible.

Pour la même raison nous ne pouvons posséder des connaissances en nombre infini à l'état d'habitus. La connaissance habituelle est en effet causée en nous par la connaissance actuelle.

Car c'est en faisant acte d'intelligence, dit Aristote, que nous acquérons la science. Nous ne pourrions donc avoir l'habitus d'une infinité de connaissances d'une manière distincte, que si nous avons considéré toute l'infinité des objets, en les dénombrant selon la succession de nos connaissances; ce qui est impossible.

En conclusion, notre intelligence ne peut connaître l'infini, ni en acte ni à l'état d'habitus, mais seulement en puissance, comme on vient de le dire.

#### **Solutions:**

1. Comme on l'a dit précédemment, Dieu est appelé infini comme une forme qui n'est limitée par aucune matière. Dans les réalités physiques, on parle d'infini en tant qu'il n'y a pas de limite provenant d'une forme. La forme étant connue de soi, et la matière sans la forme étant inconnue, il s'ensuit que l'infini matériel est inconnu de soi. De soi, la forme infinie qu'est Dieu est connue, mais par rapport à nous elle est inconnue, à cause de la faiblesse de notre intelligence, qui dans l'état de la vie présente possède une aptitude naturelle à connaître les réalités matérielles. C'est pourquoi nous ne pouvons présentement connaître Dieu que par des effets sensibles. Après cette vie, l'incapacité de notre intelligence sera supprimée par la lumière de gloire, et alors nous pourrions voir Dieu lui-même dans son essence, sans toutefois le comprendre parfaitement.

2. Notre intelligence est apte par nature à connaître les espèces intelligibles en les abstrayant des images. Et voilà pourquoi ces espèces des nombres et des figures dont on n'a pas eu d'images ne peuvent être connues ni en acte ni à l'état d'habitus, si ce n'est peut-être en général et dans les principes universels; mais c'est là connaître en puissance et d'une manière confuse.

3. Si deux ou plusieurs corps étaient dans un même lieu, il ne leur serait pas nécessaire de pénétrer successivement dans ce lieu pour qu'on puisse les dénombrer d'après l'ordre de leur entrée. Mais les espèces intelligibles pénètrent l'une après l'autre dans notre intelligence. Il faut donc que les espèces y soient en nombre déterminé, et non pas infini.

4. De même que notre intellect est infini en puissance, ainsi connaît-il l'infini. En effet, sa capacité est infinie en ce qu'elle n'est pas limitée par une matière corporelle. Or elle connaît l'universel qui est abstrait de la matière individuelle; elle n'est donc pas limitée à la connaissance d'un individu, mais sa capacité naturelle s'étend à des individus en nombre infini.

### **ARTICLE 3: Notre intelligence connaît-elle les contingents?**

#### **Objections:**

1. Cela ne paraît pas possible: car, d'après l'*Éthique*, intelligence, sagesse et science ont pour objet non le contingent, mais le nécessaire.

2. Selon Aristote: "Les réalités qui tantôt existent et tantôt n'existent pas, sont mesurées par le temps. " Or l'intelligence fait abstraction du temps, comme des autres conditions de la matière. Puisque le propre des réalités contingentes est tantôt d'être et tantôt de ne pas être, il semble donc que l'intelligence ne puisse les connaître.

#### **Cependant:**

toute science réside dans l'intelligence. Or il y a des sciences qui concernent les choses contingentes, comme les sciences morales, qui ont pour objet les actes humains soumis au libre arbitre; et même les sciences naturelles, en ce qui traite de la génération et de la corruption. L'intelligence peut donc connaître les réalités contingentes.

#### **Conclusion:**

On peut considérer les choses contingentes, soit en tant que contingentes, soit en tant qu'elles renferment du nécessaire; car rien n'est contingent à ce point qu'il n'implique quelque

nécessité. Par exemple, que Socrate coure, c'est un fait contingent en soi. Mais le rapport de la course au mouvement est nécessaire. Car il est nécessaire que Socrate se meuve, s'il court.

Or toute réalité est contingente en raison de la matière; le contingent est en effet ce qui peut être ou ne pas être, et la puissance appartient à la matière. Quant à la nécessité, elle provient de la forme. Car tout ce qui procède de la forme se trouve par nécessité dans un être. Or la matière est principe d'individuation, tandis que l'on connaît l'idée universelle en abstrayant la forme hors de la matière individuelle. Nous l'avons dit plus haut: l'intelligence a un rapport naturel et direct à l'universel; le sens se rapporte par nature au singulier, bien que l'intelligence atteigne aussi ce dernier indirectement, comme on l'a dit plus haut. Par suite, les choses contingentes comme telles sont connues directement par le sens, indirectement par l'intelligence. Mais les idées universelles et nécessaires impliquées dans le contingent sont connues par l'intelligence.

Donc, si l'on considère l'universel dans les choses connaissables, toutes les sciences ont pour objet le nécessaire. Mais si l'on considère les réalités elles-mêmes, il y aura des sciences du nécessaire et des sciences du contingent.

Tout cela résout clairement les **Objections**.

#### **ARTICLE 4: Notre intelligence connaît-elle les futurs?**

##### **Objections:**

1. Cela paraît vrai, car notre intelligence connaît au moyen des espèces intelligibles qui abstraient du fait d'être ici et maintenant, et de la sorte se rapportent indifféremment à n'importe quel temps. Or l'intelligence connaît les choses présentes. Elle peut donc connaître les choses futures.

2. Quand l'homme n'a pas l'usage de ses sens, il peut connaître certains événements futurs; on le voit chez les dormeurs et chez les fous. Or, quand il n'a pas l'usage des sens, son intelligence est plus active. L'intelligence peut donc, de soi, connaître les futurs.

3. La connaissance intellectuelle de l'homme est bien plus pénétrante que la connaissance d'aucun animal. Mais il est des animaux qui connaissent que certains événements vont arriver. Par exemple, les corneilles, par des croassements répétés, annoncent qu'il va bientôt pleuvoir. A plus forte raison l'intelligence humaine peut-elle connaître les choses futures.

##### **Cependant:**

il est écrit dans l'Ecclésiaste (8, 7 Vg): "Elle est grande l'affliction de l'homme, car il ignore le passé, et d'aucun messenger il ne peut apprendre l'avenir. "

##### **Conclusion:**

Il faut faire la même distinction au sujet de la connaissance des futurs qu'au sujet des choses contingentes. Car les choses à venir, en tant qu'elles ont rapport au temps, sont des singuliers que l'intelligence ne connaît que par réflexion, nous l'avons dit. Mais les idées des choses futures peuvent être universelles et accessibles à l'intelligence; elles peuvent aussi être objet de science.

Toutefois, si nous voulons parler de la connaissance des futurs au sens habituel, il y aura deux manières de les connaître: en eux-mêmes et dans leurs causes. En eux-mêmes, les futurs ne peuvent être connus que par Dieu; ils sont même présents pour lui tandis qu'ils sont encore à venir par rapport à la succession des événements du monde, en ce sens que son intuition éternelle se porte simultanément sur tout le cours du temps, ainsi qu'on l'a dit en traitant de la science de Dieu. Mais en tant que les futurs sont encore dans leurs causes, ils peuvent être connus même par nous. Et s'ils se trouvent en elles comme en des principes dont ils procèdent nécessairement, on les connaît avec la certitude de la science. Ainsi, l'astronome prévoit l'éclipse qui va se produire. Mais si les futurs sont dans leurs causes comme devant en



procéder le plus fréquemment, on les connaît alors par une conjecture plus ou moins assurée, dans la mesure même où les causes sont plus ou moins inclinées à produire leur effet.

### **Solutions:**

1. Cet argument se rapporte à la connaissance qui naît des raisons universelles des causes, ce qui permet de connaître les futurs d'après le caractère de la relation entre effet et cause.

2. Selon S. Augustin, l'âme possède naturellement une certaine puissance de divination, par laquelle elle peut connaître les futurs. C'est pourquoi lorsqu'elle se retire des sens corporels, et se replie pour ainsi dire sur elle-même, elle peut avoir part à la connaissance des choses à venir. - Cette opinion serait admissible, si nous pensions que l'âme a connaissance des réalités par la participation aux idées, comme le font les platoniciens. Alors l'âme connaîtrait naturellement les causes universelles de tous les effets, mais le corps l'en empêche. Aussi, lorsqu'elle se retire des sens corporels, connaît-elle les futurs.

Mais ce mode de connaître n'est pas conforme à la nature de notre intelligence; ce qui lui convient plutôt, c'est de connaître à partir des sens. Il n'est donc pas naturel à l'âme de connaître les futurs quand elle s'éloigne des sens. Cela se produirait plutôt sous l'influence de causes supérieures, spirituelles ou corporelles. Des causes spirituelles d'abord; quand, par exemple, par la puissance divine et le ministère des anges, l'intelligence est éclairée, et les images disposées de manière à faire connaître les réalités futures; ou encore lorsque, par l'action des démons, il se produit un mouvement dans l'imagination pour annoncer à l'avance des événements futurs que ces esprits connaissent, comme on l'a vu précédemment. Ces impressions produites par des causes spirituelles, l'âme est plus à même de les recevoir lorsqu'elle est retirée des sens: car elle est par là même plus proche des esprits, et plus dégagée des troubles extérieurs. - Ce fait se produit aussi par l'influence de causes supérieures corporelles. Il est évident que les corps supérieurs exercent une action sur les corps inférieurs. Étant donné que les facultés sensibles sont les actes des organes corporels, il s'ensuit que sous l'influence des corps célestes il se produit un certain changement dans l'imagination. Et du fait que les corps célestes sont cause de beaucoup d'événements futurs, les indices de certains d'entre eux apparaissent dans l'imagination. Ces indices sont plutôt perçus la nuit et par les dormeurs, que le jour et par les gens éveillés. Car, d'après Aristote, " les impressions transmises de jour se dissipent plus facilement. Mais l'air de la nuit est moins agité, car les nuits sont plus silencieuses. Et ces impressions influent sur le corps, à cause du sommeil, parce que les faibles mouvements intérieurs sont perçus davantage dans le sommeil que dans la veille. Ces mouvements produisent des images grâce auxquelles on prévoit l'avenir. "

3. Les animaux n'ont pas, au-dessus de l'imagination, une faculté qui ordonne les images comme fait la raison de l'homme; c'est pourquoi l'imagination des animaux est entièrement dépendante de l'influence des corps célestes. Et donc, les mouvements des animaux peuvent faire connaître certains événements à venir, comme la pluie, bien mieux que les mouvements des hommes qui agissent par la délibération de leur raison. Aussi, dit Aristote " certains hommes très dénués de prudence prévoient fort bien l'avenir. Car leur intelligence n'est pas préoccupée par les soucis; mais étant pour ainsi dire déserte et vide, elle subit l'influence de toute cause qui peut la mouvoir ".

### **QUESTION 87: COMMENT L'ÂME INTELLECTUELLE SE CONNAÎT ET CONNAÎT CE QUI EST EN ELLE**

1. *Se connaît-elle par son essence?* - 2. *Comment connaît-elle les habitus qui existent en elle?*  
- 3. *Comment l'intellect connaît-il son acte propre?* - 4. *Comment l'intellect connaît-il l'acte de la volonté?*

### **ARTICLE 1: L'âme intellectuelle se connaît-elle par son essence?**

### **Objections:**

1. La réponse paraît affirmative, car S. Augustin dit que " l'esprit se connaît par lui-même, parce qu'il est immatériel ".
2. L'ange et l'âme sont tous deux dans le genre des substances intellectuelles. Or l'ange se connaît lui-même par son essence. Donc aussi l'âme humaine.
3. " Dans les réalités qui n'ont pas de matière, l'intelligence et l'objet connu sont une même chose", dit Aristote. Or l'esprit humain n'a pas de matière; car, il n'est pas l'acte d'un corps, nous l'avons dit plus haut. Donc intelligence et objet connu sont identiques dans l'esprit humain. Celui-ci se connaît donc par son essence.

### **Cependant:**

il est dit au traité *De l'Âme* que l'intellect se connaît lui-même, comme il connaît les autres choses. Or il ne connaît pas celles-ci par leurs essences, mais par leurs similitudes. Donc il ne se connaît pas par son essence.

### **Conclusion:**

Tout être est connaissable pour autant qu'il existe en acte, et non pour autant qu'il existe en puissance. En effet, quelque chose est de l'être et du vrai, et tombe donc sous la connaissance dans la mesure où il existe en acte. C'est évident pour les réalités sensibles: la vue ne perçoit pas le coloré en puissance, mais le coloré en acte. De même pour l'intellect, en tant qu'il est apte à connaître les réalités matérielles; il ne connaît pas ce qui est en acte. Et voilà pourquoi il ne connaît la matière première que par son rapport à la forme. Quant aux substances immatérielles, c'est dans la mesure où il leur convient par essence d'être en acte qu'elles sont intelligibles par leur essence.

Donc, l'essence de Dieu, qui est un acte pur et parfait, est absolument et parfaitement intelligible en elle-même. C'est pourquoi Dieu connaît par son essence non seulement lui-même, mais encore tous les êtres. - L'essence de l'ange appartient au genre des intelligibles, puisqu'elle est un acte, mais ce n'est pas un acte pur et complet. Aussi son activité intellectuelle ne peut-elle être totalement accomplie par son essence. C'est bien par elle que l'ange se connaît lui-même, mais il ne peut par elle connaître toutes choses, et il connaît les réalités autres que lui à l'aide de similitudes. Quant à l'intellect humain, il n'est dans le genre des intelligibles qu'un être en puissance, comme la matière première dans le genre des réalités sensibles. D'où le nom d'intellect " possible ". Si donc on le considère dans son essence, il ne connaît qu'en puissance. Il possède ainsi par soi-même la capacité de connaître, mais non celle d'être connu, si ce n'est lorsqu'il est en acte. Les platoniciens admettaient aussi un ordre d'êtres intelligibles au-dessus de l'ordre des intelligences; car, pour eux, l'intelligence ne connaît qu'en participant de l'intelligible, et l'être participant est inférieur à l'être participé.

Si l'intellect humain était mis en acte par participation aux formes intelligibles séparées, selon la doctrine des platoniciens, il se connaîtrait lui-même en participant ainsi aux réalités incorporelles. Mais il est connaturel à notre intellect, dans l'état de la vie présente, de regarder les choses matérielles et sensibles, comme on l'a dit précédemment. Par conséquent, notre intellect se connaît lui-même, en tant qu'il est mis en acte par les espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait du sensible; et cette lumière est l'acte de ces intelligibles, et, par leur intermédiaire, de l'intellect possible. Ce n'est donc pas par son essence que notre intelligence se connaît, mais par son acte.

Et cela de deux manières. D'abord, sous un mode particulier, lorsque Socrate ou Platon perçoit qu'il possède une âme intellectuelle, du fait qu'il perçoit qu'il comprend. Ensuite, sous un mode universel, lorsque nous considérons la nature de l'esprit humain d'après l'acte d'intelligence. Il est bien vrai que le pouvoir de juger et la valeur de la connaissance par laquelle nous comprenons la nature de l'âme nous vient de ce que la lumière de notre intelligence dérive de la vérité divine, en qui sont contenues les idées de toutes les choses.

D'où cette parole de S. Augustin: "Nous contemplons l'incorrupible vérité, par laquelle nous définissons aussi parfaitement que possible non pas ce qu'est l'esprit de chaque individu humain, mais ce qu'il doit être selon les raisons éternelles. " - Il y a cependant une différence entre ces deux modes de connaître. Car, pour avoir une connaissance du premier mode, il suffit de la présence même de l'esprit, qui est le principe de l'acte par lequel l'esprit se perçoit lui-même. Aussi dit-on qu'il se connaît par sa présence. Mais pour avoir la connaissance du second mode, la seule présence ne suffit pas; il y faut encore une recherche active et pénétrante. Par suite, beaucoup ignorent la nature de l'âme, et beaucoup aussi se sont trompés sur sa nature. C'est pourquoi S. Augustin dit d'une telle recherche sur l'esprits: "L'esprit ne cherche pas à se connaître comme s'il était absent, mais il cherche dans sa présence à discerner ce qu'il est", c'est-à-dire à connaître en quoi il diffère des autres réalités, ce qui est connaître sa quiddité et sa naturel.

### **Solutions:**

**1.** L'esprit se connaît par lui-même, parce qu'il finit par arriver à la connaissance de lui-même, bien que ce soit par son acte. C'est l'esprit lui-même qui est connu, car c'est lui-même qui s'aime, comme dit S. Augustin au même endroit. Car il est deux manières d'être connu par soi: ou bien parce qu'on arrive à cette connaissance sans intermédiaire; ainsi dit-on que les premiers principes sont connus par soi; ou bien parce que la connaissance d'une chose ne peut être indirecte, par exemple la couleur est visible par soi, tandis que la substance l'est par accident.

**2.** L'essence de l'ange est comme un acte dans le genre des réalités intelligibles; aussi est-elle à la fois intelligence et objet connu. C'est pourquoi l'ange saisit son essence par lui-même. Mais ce n'est pas le cas de l'intelligence humaine, qui ou bien est tout à fait en puissance par rapport aux objets intelligibles, comme l'intellect possible, ou bien est l'acte des espèces intelligibles qui sont abstraites des images, comme l'intellect agent.

**3.** Cette parole du Philosophe est vraie universellement de toute intelligence. Car le sens en acte est identique au sensible, en raison de la ressemblance de l'objet sensible, laquelle est forme du sens en acte; et ainsi l'intelligence en acte est identique au connu en acte, à cause de la ressemblance de la réalité connue, qui est la forme de l'intelligence en acte. Par suite, l'intelligence humaine qui est mise en acte par l'espèce intelligible de la réalité connue, est connue elle aussi au moyen de cette espèce qui lui tient lieu de forme. Dire que " dans les réalités qui n'ont pas de matière, l'intelligence et l'objet connu sont une même chose " revient à dire que " dans les réalités connues en acte, intelligence et objet connu sont identiques "; car un objet est connu en acte par l'intelligence du fait qu'il n'a pas de matière. Mais il faut faire cette distinction; l'essence de certains êtres existe sans matière, telles les substances séparées que nous appelons anges, et dont chacune est à la fois connue et connaissante; mais il y a d'autres êtres dont ce n'est pas l'essence qui existe sans matière, mais seulement la similitude qu'on en abstrait. D'où cette parole du Commentateur sur le livre III du traité *De l'âme*: Cette affirmation d'Aristote n'est vraie que des substances séparées. Ce qui se vérifie sous un certain mode en ces intelligences ne se vérifie pas dans les autres, nous venons de le dire.

## **ARTICLE 2: Comment notre intelligence connaît-elle les habitudes de l'âme qui existent en elle?**

### **Objections:**

**1.** Il semble que notre intelligence connaisse les habitus de l'âme par leur essence. S. Augustin dit en effet: "On ne voit pas la foi dans le coeur qui la possède, comme on voit l'âme d'un autre homme d'après les mouvements du corps; c'est une science très certaine qui l'atteint, et

la conscience la proclame. " Et il en va de même pour les autres habitus de l'âme. Ils sont donc connus non par leurs actes, mais par eux-mêmes.

2. Les réalités matérielles qui sont hors de l'âme sont connues par la présence de leurs similitudes dans l'âme. Aussi dit-on qu'elles sont connues par leurs similitudes. Or les habitus sont présents dans l'âme par leur essence. C'est donc par leur essence qu'on les connaît.

3. Ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage. Or les réalités autres que l'âme sont connues par elle à cause des habitus et des espèces intelligibles. A plus forte raison ces habitus et ces espèces sont-ils connus de l'âme par eux-mêmes.

#### **Cependant:**

les habitus sont, comme les puissances, principes des actes. Or, selon le traité *De l'âme*, " les actes et opérations sont, par définition, antérieurs aux puissances ". Pour la même raison, ils sont donc antérieurs aux habitus. Et ainsi les habitus sont connus par les actes, tout comme les puissances.

#### **Conclusion:**

L'habitus est en quelque sorte intermédiaire entre la pure puissance et l'acte pur. Mais nous avons déjà dit que rien n'est connu sinon dans la mesure où il est en acte. Donc, dans la mesure où l'habitus s'éloigne de l'acte parfait, il lui manque d'être connu par lui-même, et il faut qu'il soit connu par son acte. Ce qui se réalise ou bien lorsqu'un individu perçoit qu'il possède un habitus parce qu'il perçoit qu'il produit l'acte propre de cet habitus; ou bien lorsqu'on recherche la nature et la définition de l'habitus en considérant l'acte. La première connaissance de l'habitus est obtenue par la présence même de l'habitus; car du fait même de sa présence, il cause l'acte, dans lequel il est immédiatement perçu. Le second mode de connaissance s'obtient par une recherche appliquée, comme on l'a dit au sujet de l'esprit dans l'article précédent.

#### **Solutions:**

1. Quoique la foi ne soit pas connue par les mouvements extérieurs du corps, elle est néanmoins perçue par celui qui la possède dans un acte intérieur du cœur. Car nul ne peut savoir qu'il a la foi, sinon parce qu'il perçoit qu'il croit.

2. Les habitus ne sont pas présents à notre intelligence comme ses objets; car l'objet de notre intelligence dans l'état de la vie présente est la nature de la réalité matérielle, nous l'avons dit plus haut. Mais ils sont présents en elle comme des principes par lesquels elle connaît.

3. Le principe: "Ce qui fait qu'une chose est telle, l'est lui-même encore davantage " est vrai si on le comprend de réalités de même ordre, par exemple dans un même genre de cause, si l'on dit que le désir de la santé a pour cause la vie, on en conclut que la vie est plus désirable. Mais ce principe n'est pas vrai s'il s'agit de réalités d'ordres différents. Si l'on dit par exemple que la santé a pour cause la médecine, il ne s'ensuit pas que la médecine soit plus désirable. Car la santé est dans l'ordre des fins, la médecine dans l'ordre des causes efficientes. Donc, si nous considérons deux choses qui soient l'une et l'autre de l'ordre des objets de connaissance, celui grâce auquel l'autre est connu est le mieux connu des deux; ainsi les principes par rapport aux conclusions. Mais l'habitus, comme réalité psychologique, n'est pas de l'ordre des objets de connaissance. Et si quelque chose est connu, l'habitus n'en est pas cause à la manière d'un objet connu, mais comme une qualité ou une forme au moyen de laquelle on connaît. Et par conséquent l'objection ne porte pas.

### **ARTICLE 3: Comment l'intellect connaît-il son acte propre?**

#### **Objections:**

1. Il semble qu'il ne le connaisse pas. Car ce qui est connu à proprement parler, c'est l'objet de la faculté connaissante. Mais l'acte diffère de l'objet. Donc l'intellect ne connaît pas son acte.

2. Tout ce qui est connu, est connu par un certain acte. Si donc l'intellect connaît son acte c'est par un acte qu'il le connaît. Et de nouveau, cet acte par un autre acte. On ira donc à l'infini, ce qui semble impossible.

3. L'intellect est avec son acte dans le même rapport que le sens avec le sien. Mais le sens propre ne sent pas son acte, c'est affaire au sens commun, selon Aristote n. Donc l'intellect non plus ne connaît pas son acte.

**Cependant:**

" je sais que je sais " dit S. Augustin.

**Conclusion:**

Nous l'avons déjà dit: toute chose est connue dans la mesure où elle est en acte. Or l'ultime perfection de l'intellect, c'est son opération. Car celle-ci n'est pas une action transitive, qui trouve son achèvement dans la chose exécutée, comme l'édifice achevé est la perfection de l'art de bâtir. Elle demeure dans l'intelligence comme étant la propre perfection et l'acte de celle-ci.

Toutefois, les diverses intelligences procèdent sur ce point de façon différente. Il est une intelligence, l'intelligence divine, qui est identique à son acte de connaître. Et ainsi, connaître qu'il connaît, c'est pour Dieu connaître son essence. Car son essence est la même chose que son acte d'intelligence. - Il est une autre intelligence, celle de l'ange, qui n'est pas identique à son acte de connaître, nous l'avons dit précédemment; toutefois, son premier objet de connaissance, c'est son essence. Par suite, bien qu'on puisse chez l'ange distinguer par la pensée entre la connaissance de son acte et celle de son essence, il connaît néanmoins l'un et l'autre en même temps et d'un seul acte. Car connaître son essence est la perfection propre de cette essence. Or une réalité est connue en même temps que sa perfection, et d'un seul acte. - Il est enfin une espèce d'intelligence, celle de l'homme, qui n'est pas identique à son acte, et dont le premier objet de connaissance n'est pas son essence, mais quelque chose d'extérieur: la nature de la réalité matérielle. Donc, ce qui est connu d'abord par l'intelligence humaine, c'est un objet de ce genre. Secondairement est connu l'acte par lequel on atteint l'objet; et par l'acte est connue l'intelligence elle-même, dont la perfection est le fait même de connaître. C'est pourquoi le Philosophe dit que les objets sont connus avant les actes, et les actes avant les puissances.

**Solutions:**

1. L'objet de l'intelligence est un universel: l'être et le vrai, dans lequel est inclus aussi l'acte de connaître. L'intelligence peut donc connaître son acte. Mais non pas d'abord; car le premier objet de notre intelligence, dans la vie présente, ce n'est pas n'importe quel être et quel vrai, mais c'est l'être et le vrai considéré dans les réalités matérielles, on l'a déjà dit. Et par là, l'intelligence parvient à la connaissance de toutes les autres réalités.

2. L'acte de l'intelligence humaine n'est pas l'acte et la perfection de la nature connue, en sorte qu'on puisse connaître par un seul acte l'essence de la réalité matérielle et l'acte même de connaître, de même qu'on connaît par un seul acte une réalité et sa perfection. Autre est donc l'acte par lequel l'intelligence connaît la pierre, et autre l'acte par lequel elle connaît qu'elle connaît la pierre, et ainsi de suite. Rien ne s'oppose d'ailleurs à ce qu'il y ait dans l'intelligence un infini en puissance, on l'a déjà dit.

3. Le sens propre perçoit du fait que l'organe matériel est modifié par l'objet sensible extérieur. Or il est impossible qu'une chose matérielle se modifie elle-même; mais l'une est modifiée par l'autre. Par suite, l'acte du sens propre est perçu par le sens commun. Mais l'intelligence ne connaît pas au moyen d'un organe matériel modifié, et son cas n'est donc pas comparable.

**ARTICLE 4: Comment l'intellect connaît-il l'acte de volonté?**

### Objections:

1. Il semble que l'intellect ne connaisse pas l'acte de la volonté. Car l'intellect ne connaît que ce qui est présent en lui de quelque façon. Or l'acte de volonté n'est pas dans l'intellect, puisqu'il s'agit de puissances différentes. L'acte de volonté n'est donc pas connu par l'intellect.
2. L'espèce de l'acte est déterminée par l'objet. Or l'objet de la volonté diffère de celui de l'intellect. Donc l'acte de la volonté et l'objet de l'intellect sont spécifiquement différents, et l'acte de la volonté n'est donc pas connu par l'intellect.
3. S. Augustin dit que les sentiments de l'âme ne sont pas connus " par des images, comme les corps, ni par leur présence, comme les arts; mais par des connaissances d'un certain genre ". Or semble-t-il, il ne peut y avoir dans l'âme d'autres connaissances des choses que celle de l'essence de ces choses, ou de leurs similitudes. Il paraît donc impossible que l'intellect connaisse ces sentiments de l'âme que sont les actes de la volonté.

### Cependant:

S. Augustin écrit au traité *De la Trinité*: "J'ai conscience que je veux. "

### Conclusion:

Comme on l'a dit précédemment, l'acte de volonté n'est rien d'autre qu'une inclination consécutive à la forme connue par l'intellect, de même que l'appétit naturel est consécutif à la forme naturelle. Or l'inclination de toute réalité est sous un mode naturel dans les choses; l'inclination qu'est l'appétit sensible est sous un mode sensible dans les êtres dotés de sens; et pareillement, l'inclination intellectuelle, qui est l'acte de la volonté, est sous un mode intelligible dans l'être intelligent, comme dans son principe et sujet propre. C'est pourquoi Aristote emploie cette expression: "La volonté est dans la raison. " Or ce qui est sous un mode intelligible dans un être intelligent doit en conséquence être connu par lui. L'acte de volonté est donc connu par l'intelligence en tant qu'on se perçoit en train de vouloir, et en tant qu'on connaît la nature de cet acte, et par suite la nature de son principe, habitus ou puissance.

### Solutions:

1. Cet argument serait valable si la volonté et l'intellect étaient non seulement des puissances diverses mais encore avaient un sujet différent; en ce cas, ce qui serait dans la volonté ne serait pas dans l'intellect.  
Mais puisque l'une et l'autre ont leur racine dans la seule substance de l'âme, et que l'une est en quelque sorte principe de l'autre, il s'ensuit que ce qui est dans la volonté est d'une certaine façon dans l'intellect.
2. Le bien et le vrai, objets de la volonté et de l'intellect, se distinguent rationnellement, et cependant chacun d'eux est contenu dans l'extension de l'autre comme nous l'avons dit précédemment; car le vrai est un certain bien, et le bien un certain vrai. C'est pourquoi ce qui concerne la volonté est accessible à l'intelligence, et ce qui concerne l'intellect accessible à la volonté.
3. Les sentiments de l'âme ne sont pas dans l'intellect par leurs similitudes comme les corps; ni par leur présence dans leur sujet, comme les arts; mais comme le dérivé est dans le principe qui contient la notion du dérivé. Voilà pourquoi S. Augustin dit que les sentiments de l'âme sont dans la mémoire par des connaissances d'un certain genre.

## QUESTION 88: COMMENT L'ÂME HUMAINE CONNAÎT-ELLE LES RÉALITÉS SUPÉRIEURES A ELLE?

1. *L'âme humaine peut-elle, dans l'état de la vie présente, connaître par elles-mêmes les substances immatérielles que nous appelons anges? - 2. Peut-elle arriver à les connaître par*

la connaissance des réalités matérielles? - 3. Dieu est-il notre premier objet de connaissance?

**ARTICLE 1: L'âme humaine peut-elle, dans l'état de la vie présente, connaître par elles-mêmes les substances immatérielles?**

**Objections:**

1. Cela paraît possible. S. Augustin dit en effet: "De même que l'esprit recueille la connaissance des réalités corporelles au moyen des sens, ainsi connaît-il des réalités incorporelles par lui-même. " Or ce sont là des substances immatérielles. L'esprit connaît donc les substances immatérielles.

2. Le semblable est connu par le semblable. Or l'esprit humain ressemble plus aux réalités immatérielles qu'aux matérielles, l'esprit étant immatériel lui-même, comme on l'a montré précédemment. Donc, puisque notre esprit connaît les choses qui ont une matière, il connaît à plus forte raison celles qui n'en ont pas.

3. Si les réalités les plus sensibles par nature ne nous donnent pas les sensations les plus intenses, c'est parce que leur intensité détruit le sens. Mais l'intensité des objets intelligibles ne détruit pas l'intelligence, comme il est dit au traité *De l'âme*. Donc les objets le plus parfaitement intelligibles par nature le sont aussi par rapport à nous. Or, les réalités matérielles ne sont intelligibles que si nous les rendons intelligibles en acte par l'abstraction; il est évident que les substances le plus intelligibles de soi sont celles qui, par nature, sont immatérielles. Elles sont donc connues par nous bien davantage que les réalités matérielles.

4. Le Commentateur dit que si les substances séparées ne pouvaient être connues de nous, la nature aurait travaillé inutilement; car elle aurait fait qu'une chose naturellement intelligible ne serait pas connue de quelque intellect. Or la nature ne fait rien inutilement ou en vain. Les substances immatérielles sont donc accessibles à notre intelligence.

5. Le rapport qui unit le sens et le sensible se retrouve entre l'intellect et l'intelligible. Or, par la vue, nous pouvons voir tous les corps, les corps célestes incorruptibles, et les corps inférieurs corruptibles. Donc notre intellect peut comprendre toutes les substances intelligibles, même celles qui sont supérieures à l'âme, et immatérielles.

**Cependant:**

il est écrit au livre de la Sagesse (9, 16): "Qui pénétrera ce qui est dans les cieux? " Or on dit que ces substances spirituelles sont dans les cieux, selon le texte de S. Matthieu (18, 10): "Leurs anges dans les cieux, etc. " Les substances immatérielles ne peuvent donc être connues par le moyen d'une recherche humaine.

**Conclusion:**

Selon la doctrine de Platon, non seulement les substances immatérielles sont connues de nous, mais encore elles sont le premier objet de notre connaissance. Pour lui, en effet, les formes immatérielles subsistantes, qu'il appelle " idées", sont les objets propres de notre intelligence, et par suite sont connues par nous premièrement et directement. L'âme arrive cependant à la connaissance des choses matérielles, pour autant que l'imagination et le sens se mêlent à l'intellect. C'est pourquoi plus l'intellect en est purifié, mieux il perçoit la vérité des réalités immatérielles.

Mais, selon la doctrine d'Aristote, plus conforme à notre expérience, notre intellect possède dans son état actuel un rapport naturel avec les natures des réalités matérielles; aussi ne connaît-il rien sans avoir recours aux images comme nos exposés l'ont montré e. Quant aux substances immatérielles qui ne tombent pas premièrement et directement sous le sens et l'imagination, selon la connaissance expérimentale que nous avons, il est évident que l'intellect ne peut les atteindre.

Pour Averroès, cependant, l'homme peut parvenir finalement, dès cette vie, à connaître les substances séparées, parce que nous sommes en continuité, en union avec une substance séparée qu'il nomme " intellect agent ". Celui-ci, parce qu'il est une substance séparée, connaît naturellement les autres substances séparées. Quand l'union entre lui et nous sera si parfaite que nous pourrions par lui connaître en perfection, nous atteindrions nous aussi les substances séparées, de même que nous connaissons les réalités matérielles par l'intellect possible qui nous est uni. - Voici comment il conçoit l'union de l'intellect agent avec nous: c'est un fait que nous connaissons au moyen de l'intellect agent et des objets intelligibles contemplés, comme on le voit à notre connaissance des conclusions par le moyen de principes d'abord connus; il est donc nécessaire que l'intellect agent soit avec les objets connus dans le rapport d'une cause principale avec ses instruments, ou de la forme avec la matière. Selon ces deux modes, on attribue une certaine action aux deux principes: à la cause principale et à l'instrument, comme l'action de couper à l'artisan et à la scie; à la forme et au sujet matériel, comme l'action de chauffer, à la chaleur et au feu. Mais dans les deux modes, l'intellect agent est par rapport aux objets connus comme une perfection par rapport au sujet perfectible, comme l'acte par rapport à la puissance. Or la perfection et son effet sont reçus simultanément dans un sujet; par exemple, dans la pupille, la lumière et l'objet visible en acte. Donc la lumière de l'intellect agent et les objets intelligibles sont reçus simultanément dans l'intellect possible. Et plus nous recevons de ces intelligibles, plus nous approchons de l'union parfaite avec l'intellect agent. Ainsi, quand nous connaissons tous les intelligibles, l'union sera parfaite et par l'intellect agent nous pourrions connaître toutes les réalités matérielles et immatérielles. Et c'est en cela qu'Averroès met la félicité ultime de l'homme. - Peu importe, dans la question qui nous occupe, que, dans cet état de félicité, ce soit l'intellect possible qui connaisse les substances séparées, par l'effet de l'intellect agent, selon l'opinion d'Averroès; ou bien selon l'opinion qu'il prête à Alexandre d'Aphrodise, que l'intellect possible ne connaissant jamais ces substances en raison de sa nature corruptible, ce soit l'homme qui les connaisse au moyen de l'intellect agent.

Mais cette position ne tient pas. 1. Si l'intellect agent est une substance séparée, il est impossible que nous connaissions formellement par elle. Car un principe actif agit formellement par sa forme et son acte; tout principe actif agit en tant qu'il est en acte. On a dit la même chose en traitant de l'intellect possible.

2. Si l'intellect agent était une substance séparée, il ne nous serait pas uni par sa substance, mais seulement par sa lumière, en tant que celle-ci est participée par les intelligences spéculatives, mais non sous le rapport des autres opérations de l'intellect agent, ce qui nous donnerait le pouvoir de connaître les substances immatérielles. Ainsi, quand nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, ce n'est pas la substance de cet astre qui nous est unie, de telle sorte que nous puissions accomplir ses opérations; c'est seulement sa lumière qui s'unit à nous, pour permettre de voir les couleurs.

3. Même si la substance de l'intellect agent nous était unie selon le mode décrit ci-dessus, ces philosophes n'admettent pas que cet intellect nous soit parfaitement uni pour un ou deux intelligibles, mais pour tous les objets intelligibles considérés. Mais la multitude de ces objets dépasse la capacité de l'intellect agent; car la connaissance des substances séparées est bien supérieure à la connaissance de tous les êtres matériels. Il est donc évident que même si tous ces êtres matériels étaient connus, l'intellect agent ne nous serait pas uni de telle sorte qu'il nous donnât le pouvoir de connaître les substances séparées.

4. Il n'est guère possible qu'un homme connaisse en ce monde tous les êtres matériels. Alors, personne n'arriverait au bonheur, ou ce ne serait que le petit nombre. Mais cela va contre l'opinion d'Aristote qui dit dans l'*Éthique*: "Le bonheur est un bien commun à tous ceux qui sont doués pour la vertu. " De plus, il est contraire à la raison que la fin d'une espèce ne soit atteinte que par un petit nombre des individus qui appartiennent à cette espèce.



5. Le Philosophe dit expressément que " le bonheur est l'activité conforme à la vertu parfaite ". Et après avoir énuméré de nombreuses vertus, il conclut que le bonheur achevé, qui consiste à connaître les objets intelligibles les plus élevés, procède de la vertu de sagesse, dont il avait fait la première des sciences spéculatives. Il est donc évident que pour Aristote le bonheur parfait consiste dans la connaissance des substances séparées telle qu'on peut l'obtenir par les sciences spéculatives et non par une relation de continuité avec l'intellect agent, telle que certains philosophes l'ont imaginée.

6. On a démontré précédemment que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme qui est puissance active par rapport aux objets pour lesquels l'intellect possible est puissance réceptrice. Car, d'après Aristote, l'intellect possible est " un principe qui permet à l'âme de devenir toutes choses", et l'intellect agent est " un principe qui lui permet de les faire toutes ". L'une et l'autre faculté n'ont pour objet, dans la vie présente, que les réalités matérielles; l'intellect agent en fait des objets intelligibles en acte, et ils sont reçus dans l'intellect possible. Donc, dans la vie présente, nous ne pouvons connaître en elles-mêmes les substances séparées, ni par l'intellect possible ni par l'intellect agent.

### **Solutions:**

1. On peut conclure de ce texte de S. Augustin que la connaissance des réalités incorporelles est accessible à notre esprit par la connaissance qu'il a de lui-même. C'est si vrai que, d'après les philosophes, la science de l'âme est un point de départ pour la connaissance des substances séparées. Car, du fait qu'elle se connaît elle-même, notre âme parvient à une certaine connaissance des substances incorporelles, comme il lui arrive d'en posséder. Cela ne fait pas qu'elle les connaisse d'une manière absolue et parfaite en se connaissant elle-même.

2. Une similitude de nature n'est pas une raison suffisante pour connaître. Autrement il faudrait dire avec Empédocle que l'âme est de la nature de toutes les choses, pour les connaître toutes. Mais il est requis que la ressemblance de la réalité connue se trouve dans le sujet connaissant à la manière d'une forme. Or l'intellect possible, dans la vie présente, est apte à recevoir les similitudes des réalités matérielles par abstraction des images. C'est pourquoi il connaît davantage les réalités sensibles que les substances immatérielles.

3. Il faut qu'il y ait proportion entre l'objet et la puissance connaissante, par exemple celle d'actif à passif, de perfection à perfectible. Donc, si les objets sensibles trop intenses ne sont pas perçus par le sens, ce n'est pas seulement parce qu'ils lèsent les organes, mais parce qu'ils ne sont pas proportionnés aux puissances sensibles. De même les substances immatérielles ne sont pas proportionnées à notre intellect dans la vie présente, de sorte qu'elles ne peuvent être connues par lui.

4. Cette opinion du Commentateur est fautive de bien des manières. 1. Du fait que les substances séparées ne sont pas connues par nous, il ne s'ensuit pas qu'elles soient inaccessibles à toute intelligence; en effet elles se connaissent elles-mêmes, et se connaissent les unes les autres. - 2. Les substances séparées n'ont pas pour fin d'être connues par nous. On dit qu'une chose existe en vain, inutilement, lorsqu'elle n'atteint pas sa propre fin. On ne pourrait donc pas conclure que les substances immatérielles existent en vain, même si nous ne les connaissons en aucune façon.

5. Le sens connaît tous les corps, supérieurs ou inférieurs, de la même manière, c'est-à-dire par une modification organique due à l'objet sensible. Or, les substances matérielles que notre intelligence connaît par abstraction ne sont pas connues de la même manière que les substances immatérielles; on ne peut en effet connaître celles-ci par abstraction, puisqu'elles n'ont pas d'images.

***ARTICLE 2: Notre intelligence peut-elle arriver à connaître les substances spirituelles par la connaissance des réalités matérielles?***

### **Objections:**

1. Cela paraît possible. Selon Denys " l'esprit humain ne peut être élevé à la contemplation immatérielle des hiérarchies célestes qu'en se servant d'un intermédiaire matériel ". Il reste donc que nous pouvons être conduits par les réalités sensibles à la connaissance des substances spirituelles.
2. La science se trouve dans l'intellect. Or il y a des sciences et des définitions concernant les substances immatérielles. Ainsi, le Damascène définit l'ange, et l'on donne certains renseignements sur les anges dans les traités de théologie et de philosophie. Nous pouvons donc connaître les substances immatérielles.
3. L'âme humaine appartient au genre des substances immatérielles. Or nous pouvons connaître notre âme, au moyen de l'acte par lequel elle connaît les choses sensibles. De même pouvons-nous connaître les autres substances immatérielles par leurs effets dans les réalités matérielles.
4. La seule cause qui ne puisse être connue par ses effets est celle qui est infiniment distante de ces effets. Or cela n'appartient qu'à Dieu. Donc les autres substances immatérielles peuvent être connues par nous au moyen des choses sensibles.

### **Cependant:**

selon Denys, " on ne peut comprendre ni l'intelligible par le sensible, ni le simple par le composé, ni l'incorporel par le corporel ".

### **Conclusion:**

Au dire d'Averroès, il y eut un philosophe du nom d'Avempace, pensant qu'il nous était possible, selon les vrais principes de la philosophie, d'arriver à connaître les substances spirituelles par la connaissance des substances matérielles. Notre intelligence étant capable par nature d'abstraire de la matière l'essence de la réalité matérielle, on pourra, s'il demeure quelque matérialité en cette essence, procéder à une nouvelle abstraction. Et comme on ne peut le faire indéfiniment, on arrivera à une essence qui sera absolument sans matière. Et c'est en quoi consiste la connaissance de la substance immatérielle.

Ce raisonnement serait valable si les substances immatérielles étaient les formes des réalités sensibles, selon la doctrine platonicienne. Mais si ce n'est pas vrai, et s'il est admis que les substances immatérielles sont absolument autre chose que les essences des réalités sensibles, notre intelligence pourra abstraire aussi parfaitement que ce soit ces essences de la matière sans atteindre jamais quelque chose de semblable à une substance immatérielle. Nous ne pouvons donc connaître parfaitement ces substances spirituelles au moyen des substances sensibles.

### **Solutions:**

1. Nous pouvons nous élever par les réalités matérielles à une certaine connaissance des réalités immatérielles, mais non à une connaissance parfaite. Car il n'y a pas un rapport suffisant entre les deux ordres de réalités; les analogies qu'on peut prendre des choses matérielles pour comprendre les êtres immatériels sont fort lointaines, d'après Denys.
2. Lorsque, dans les sciences, on traite des réalités supérieures, c'est surtout par voie de négation. Ainsi Aristote décrit-il les corps célestes en leur déniaient les propriétés des corps inférieurs. A plus forte raison ne connaissons-nous pas les substances spirituelles en saisissant leur essence. Mais les doctrines qu'on expose à leur sujet dans les sciences spéculatives sont obtenues par une méthode négative, ou par quelque rapport qu'elles soutiennent avec les choses matérielles.
3. L'âme humaine se connaît elle-même par son acte d'intelligence, qui est son acte propre, et révèle parfaitement sa capacité et sa nature. Mais elle ne peut, ni par ce moyen ni par les autres données d'origine matérielle parvenir à une connaissance de ce genre pour les substances spirituelles. Car ces divers moyens sont inadéquats à ce que sont ces dernières.

4. Les substances immatérielles créées n'appartiennent pas au même genre réel que les substances matérielles, parce que puissance et matière ne s'y trouvent pas au même titre; cependant elles appartiennent au même genre logique, car elles sont aussi dans le prédicament " substance", puisque leur essence est distincte de leur être. Mais Dieu n'a en commun avec les réalités matérielles ni genre réel, ni genre logique, car il n'est en aucune façon, dans un genre, nous l'avons déjà dit. On peut donc, au moyen des similitudes des réalités matérielles, connaître quelque chose de positif sur les anges, sous le rapport du genre qui est commun, mais non sous le rapport de l'espèce; sur Dieu, ce n'est pas du tout possible.

### **ARTICLE 3: Dieu est-il notre premier objet de connaissance?**

#### **Objections:**

1. Il semble que Dieu soit ce qui est connu d'abord par l'esprit humain. En effet, ce en quoi tout le reste est connu, et au moyen de quoi nous en jugeons, est notre premier objet de connaissance; comme la lumière pour l'oeil, comme les premiers principes pour l'intelligence. Or, c'est dans la lumière de la vérité première que nous connaissons toutes choses, et que nous en jugeons, dit S. Augustin. Dieu est donc pour nous le premier objet de connaissance.

2. " Ce qui fait qu'une chose est telle l'est lui-même encore davantage. " Or Dieu est la cause de toutes nos connaissances. Il est en effet " la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde", selon S. Jean (1, 9.) Dieu est donc pour nous le premier et le plus haut objet de connaissance.

3. Ce qui est connu premièrement dans une image, c'est le modèle sur lequel l'image est formée. Or notre esprit est à l'image de Dieu. Donc ce qui est connu d'abord dans notre esprit, c'est Dieu.

#### **Cependant:**

" Dieu, personne ne l'a jamais vu", dit S. Jean (1, 18).

#### **Conclusion:**

Puisque l'intelligence humaine ne peut, dans la vie présente, connaître les substances immatérielles créées, on vient de le voir, elle pourra bien moins encore connaître l'essence de la substance créée. Il faut donc affirmer absolument que Dieu n'est pas pour nous le premier objet connu, mais bien plutôt que nous parvenons à le connaître au moyen des créatures, selon S. Paul (Rm 1, 20): "Les perfections invisibles de Dieu sont rendues visibles à l'intelligence au moyen de ses oeuvres. " Mais ce qui est connu premièrement par nous, dans la vie présente, c'est l'essence de la réalité matérielle, qui est l'objet de notre intelligence, comme nous l'avons affirmé bien des fois.

#### **Solutions:**

1. Nous connaissons et jugeons toutes choses à la lumière de la vérité première, pour autant que la lumière même de notre intelligence, possédée par nature et par grâce, n'est rien d'autre qu'un reflet de cette vérité première, comme nous l'avons dit antérieurement. Or la lumière de notre intelligence n'est pas pour elle un objet, mais un moyen de connaissance. Donc, Dieu est bien moins encore pour notre intelligence le premier objet connu.

2. Ce principe ne s'applique, comme on l'a dit, qu'à des réalités du même ordre. Or Dieu est cause de tout ce qui est connu, non comme premier objet de connaissance, mais comme cause première de toute faculté connaissante.

3. S'il y avait en notre âme une image parfaite de Dieu, de même que le Fils est l'image parfaite du Père, notre esprit connaîtrait Dieu immédiatement. Mais cette image est imparfaite. Donc le raisonnement ne vaut pas.

## QUESTION 89: LA CONNAISSANCE CHEZ L'ÂME SÉPARÉE

1. L'âme séparée du corps peut-elle faire acte d'intelligence? - 2. Connaît-elle les substances séparées? - 3. Connaît-elle toutes les réalités naturelles? - 4. Connaît-elle les singuliers? - 5. Les habitus de science acquis en cette vie demeurent-ils dans l'âme séparée? - 6. Peut-elle user de l'habitus de science acquis ici-bas? - 7. La distance dans l'espace empêche-t-elle la connaissance chez l'âme séparée? - 8. Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas?

### ARTICLE 1: L'âme séparée du corps peut-elle faire acte d'intelligence?

#### Objections:

1. Il semble que l'âme séparée ne puisse absolument rien connaître. Aristote dit en effet: "L'activité intellectuelle disparaît quand disparaissent certains organes internes. " Mais tout ce qui est dans l'homme disparaît à la mort. Donc aussi l'activité de l'intelligence.
2. L'âme humaine est empêchée de comprendre quand le sens est paralysé, et quand l'imagination est troublée. Or, par la mort, le sens et l'imagination sont totalement détruits comme on l'a dit. Après la mort, l'âme ne fait donc plus acte d'intelligence.
3. Si l'âme séparée comprend, il faut que ce soit par des espèces intelligibles. Mais ce n'est pas par des espèces innées; car, à l'origine, elle est " comme une tablette où rien n'est écrit ". Ni par des espèces qu'elle pourrait alors abstraire des choses; car elle n'a plus les organes du sens et de l'imagination, qui servent d'intermédiaire, pour abstraire les espèces intelligibles. Pas davantage par des espèces jadis abstraites et conservées en elle; car alors l'âme de l'enfant ne connaîtrait rien après la mort. Ce n'est pas enfin par des espèces intelligibles que Dieu lui imposerait alors; ce ne serait plus la connaissance naturelle dont nous parlons ici, mais un don de la grâce. Donc l'âme séparée du corps ne connaît rien.

#### Cependant:

comme dit Aristote, " s'il n'y a pas d'opération propre à l'âme, celle-ci ne peut exister séparée ". Or elle en vient à exister ainsi. Elle a donc une opération qui lui est propre, et surtout l'acte d'intelligence. L'âme peut donc faire acte d'intelligence lorsqu'elle existe sans le corps.

#### Conclusion:

Ce qui fait la difficulté de cette question, c'est que, tant que l'âme est unie au corps, elle ne peut faire acte d'intelligence sans avoir recours aux images, comme le montre l'expérience. Si cela ne tient pas à la nature de l'âme, mais lui convient par accident du fait qu'elle est liée au corps, selon l'opinion platonicienne, le problème est facile à résoudre. Car, une fois ôté l'obstacle du corps, l'âme retournerait à sa nature pour connaître ce qui est intelligible de soi, sans recours aux images, comme le font les autres substances spirituelles. Mais dans cette hypothèse, l'âme ne serait pas unie au corps à son propre avantage, puisqu'elle connaîtrait moins bien, unie au corps que séparée de lui. Cela serait seulement à l'avantage du corps, ce qui est contraire à la raison, puisque la matière est faite pour la forme, et non inversement. Mais si nous admettons qu'il est naturel à l'âme de connaître en ayant recours aux images, puisque sa nature ne change pas après la mort du corps, il semble que l'âme ne puisse plus rien connaître naturellement puisqu'elle n'a plus à sa disposition d'images auxquelles elle puisse avoir recours.

Pour supprimer cette difficulté, considérons ceci: Puisque rien n'opère sinon dans la mesure où il est en acte, le mode d'agir de toute réalité est une conséquence de son mode d'être. Or l'âme a un mode d'être différent quand elle est unie au corps, et quand elle en a été séparée, bien que sa nature demeure identique; non pas que son union au corps lui soit accidentelle, car il est de sa nature d'être unie à son corps. De même la nature d'un corps léger n'est pas

modifiée, lorsqu'il est dans son lieu propre qui lui est naturel, ou lorsqu'il est hors de ce lieu, ce qui est étranger à sa nature. Il convient donc à l'âme humaine, selon le mode d'être qu'elle possède quand elle est unie au corps, de connaître en ayant recours aux images des corps qui sont dans des organes corporels. Mais quand elle aura été séparée du corps, il lui conviendra de connaître en se tournant vers ce qui est intelligible de soi, comme cela convient -aux autres substances séparées. Aussi le mode de connaître par recours aux images est naturel à l'âme, tout comme d'être unie à un corps; mais être séparée du corps est en dehors de sa nature; de même que comprendre sans avoir recours aux images. Et c'est pourquoi elle est unie à un corps: pour exister et pour agir conformément à sa nature.

Mais il y a là une nouvelle difficulté. Puisque la nature est toujours ordonnée au meilleur, et puisqu'il est meilleur de connaître en se tournant vers ce qui est de soi intelligible qu'en ayant recours aux images, Dieu devait établir la nature de l'âme de telle sorte que le plus noble des modes de connaître lui fût naturel, et qu'elle n'eût pas besoin pour cela d'être unie à un corps.

Il faut donc considérer ceci. Bien que connaître par recours aux intelligibles soit plus noble absolument que connaître par recours aux images, cependant ce premier mode, tel qu'il eût été possible à l'âme, eût été moins parfait pour elle. Ce qui se démontre ainsi. Dans toutes les substances intellectuelles, la faculté de connaître provient d'un influx de la lumière divine. Cette lumière est parfaitement une et simple dans le premier principe; et dans la mesure où les créatures intellectuelles sont éloignées du premier principe, dans cette mesure même cette lumière se divise et se diversifie, comme c'est le cas pour les lignes qui sortent d'un point central. En conséquence, Dieu, par sa seule essence, connaît toutes choses; les plus élevées des substances intellectuelles, tout en connaissant au moyen de plusieurs formes n'emploient cependant que des formes en plus petit nombre, plus universelles, et d'une plus grande puissance pour comprendre les choses, en raison de l'efficacité de la vertu intellectuelle qui est en elles. Mais dans les moins élevées de ces substances, il y a des formes plus nombreuses, moins universelles, et moins efficaces pour comprendre le réel, parce que n'atteignant pas à la puissance intellectuelle des êtres supérieurs. Donc, si les substances inférieures possédaient des formes de la même universalité que les substances supérieures en possèdent, ces formes, n'ayant pas autant de puissance intellectuelle, ne leur donneraient pas une connaissance parfaite des choses, mais seulement une connaissance générale et confuse. C'est ce qui se voit en quelque façon chez les hommes: ceux qui ont l'intelligence plus faible ne pénètrent parfaitement les conceptions universelles des intelligences plus vigoureuses que si on les leur explique en détail. Or il est évident que, parmi les substances intellectuelles, les âmes humaines sont, dans l'ordre de nature, au degré le plus bas. La perfection de l'univers l'exigeait, afin qu'il y eût divers degrés dans les réalités. Donc, si les âmes humaines avaient reçu de Dieu une telle structure qu'elles eussent connu à la manière qui convient aux substances séparées, elles n'auraient pas une connaissance parfaite, mais confuse et générale. Donc, pour qu'elles puissent avoir une connaissance parfaite et directe des réalités, leur structure naturelle les rend aptes à s'unir à un corps, et de la sorte elles reçoivent des choses sensibles elles-mêmes une connaissance propre de ces choses à la manière dont les hommes simples ne peuvent être instruits que par des exemples concrets.

Il est donc évident que c'est pour son plus grand bien que l'âme est unie à un corps et qu'elle comprend par recours aux images. Elle peut cependant être séparée du corps, et posséder un autre mode d'activité intellectuelles.

### **Solutions:**

**1.** Si l'on examine avec soin le texte du Philosophe, on voit qu'il dépend d'une hypothèse faite auparavant: penser serait un mouvement du composé humain, comme sentir. Il n'avait pas encore montré la différence entre l'intelligence et le sens. On peut dire aussi qu'Aristote parle de ce mode de connaître qui implique un recours aux images. C'est encore de là que procède la deuxième objection.

3. L'âme séparée ne connaît pas au moyen d'espèces innées, ni au moyen d'espèces qu'elle abstrait alors; ni seulement au moyen d'espèces conservées dans la mémoire, ainsi que l'établit l'objection. Mais c'est par des espèces provenant d'un influx de la lumière divine; l'âme y a part, comme les autres substances séparées, quoique sous un mode moins élevé. Aussi, dès qu'elle cesse d'être en relation avec le corps, elle entre en relation avec les réalités supérieures. Il ne s'ensuit pas que cette connaissance ne soit pas naturelle; car Dieu est non seulement l'auteur de l'influx de la lumière de grâce, mais aussi de la lumière naturelle.

## ARTICLE 2: L'âme séparée connaît-elle les substances séparées?

### **Objections:**

1. Il semble qu'elle ne puisse pas les connaître. Car l'âme est plus parfaite quand elle est unie au corps que lorsqu'elle en est séparée, puisqu'elle est par essence une partie de la nature humaine. Or une partie est toujours plus parfaite dans son tout. Mais on a dit que l'âme unie au corps ne connaissait pas les substances séparées. A plus forte raison lorsqu'elle est séparée du corps.

2. Tout ce qui est connu, est connu par sa présence, ou par une espèce. Or les substances séparées ne peuvent être connues de l'âme par leur présence, car Dieu seul pénètre dans l'âme. Ce n'est pas non plus par des espèces que l'âme pourrait abstraire de l'ange, car l'ange est plus simple que l'âme. Donc l'âme ne peut en aucune façon connaître les substances séparées.

3. Pour certains philosophes, c'est dans la connaissance des substances séparées que consiste la félicité ultime de l'homme. Donc, si l'âme séparée peut connaître de telles substances, c'est par le seul fait de la séparation qu'elle obtiendra la félicité. Ce qui est inadmissible.

### **Cependant:**

les âmes séparées connaissent les autres âmes séparées. Ainsi le riche mis en enfer a vu Lazare et Abraham (Lc 16, 23). Les âmes séparées voient donc aussi et les démons et les anges.

### **Conclusion:**

D'après S. Augustin. " notre esprit obtient par lui-même la connaissance des réalités incorporelles", c'est-à-dire en se connaissant lui-même, comme on l'a dit plus haut. Donc, du fait que l'âme séparée se connaît elle-même, nous pouvons déduire de quelle manière elle connaît les autres substances séparées. On a dit que, tant que l'âme est unie au corps, elle connaît par recours aux images. Et c'est pourquoi elle ne peut se connaître elle-même que lorsqu'elle fait acte d'intelligence au moyen d'une espèce abstraite des images; c'est en effet par son acte qu'elle se connaît elle-même, comme nous l'avons dit. Mais lorsqu'elle sera séparée du corps, elle connaîtra non par recours aux images, mais en se tournant vers les objets qui sont de soi intelligibles; par conséquent, elle se connaîtra elle-même par elle-même. Or, il convient communément à toute substance séparée " de connaître les réalités qui lui sont soit supérieures soit inférieures, selon le mode de sa propre substance "; car une chose est connue à la manière dont elle existe dans le sujet connaissant; tout être existe dans un autre selon le mode de cet être où il est. Le mode d'exister de l'âme séparée est inférieur à celui de l'ange, mais semblable à celui des autres âmes séparées. C'est pourquoi elle a une connaissance parfaite de ces âmes, mais elle n'a des anges qu'une connaissance imparfaite et inadéquate, si l'on parle de la connaissance naturelle de l'âme séparée. Quant à la connaissance de gloire, c'est d'un autre ordre.

### **Solutions:**

1. L'âme séparée est dans un état moins parfait si l'on considère la nature qui l'apparente à la nature du corps. Cependant, elle est en quelque sorte plus libre pour connaître, en tant que

l'alourdissement et les préoccupations causées par le corps empêchent la pureté de l'acte intellectuel.

2. L'âme séparée connaît les anges par des similitudes d'origine divine, qui cependant n'arrivent pas à les représenter parfaitement, parce que la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange.

3. Ce n'est pas dans la connaissance des substances immatérielles quelconques que consiste la félicité ultime de l'homme, mais dans la connaissance de Dieu seul, qui ne peut être vu que par grâce. Cependant, connaître la autres substances séparées procure une grande félicité, même si ce n'est pas la plus haute, pourvu toutefois qu'elles soient connues parfaitement. Mais l'âme séparée ne les connaît pas parfaitement de connaissance naturelle, on vient de le dire.

### ARTICLE 3: L'âme séparée connaît-elle toutes les réalités naturelles?

#### **Objections:**

1. Il semble bien; car dans les substances séparées se trouvent les idées de toutes ces réalités, et les âmes séparées connaissent ces substances.

2. Celui qui connaît un objet intelligible plus élevé, peut à plus forte raison en connaître un qui l'est moins. Or l'âme séparée connaît les substances immatérielles qui sont les objets de la plus parfaite intelligibilité. À plus forte raison connaît-elle les réalités matérielles qui sont moins intelligibles.

#### **Cependant:**

3. L'intelligence naturelle des démons est plus vigoureuse que celle de l'âme séparée. Mais les démons ne connaissent pas toutes les choses naturelles; ils apprennent beaucoup par une longue expérience, selon Isidore de Séville. Donc les âmes séparées non plus ne connaissent pas toutes les choses naturelles.

4. Si l'âme, aussitôt qu'elle est séparée, connaissait toutes les choses naturelles, il serait inutile pour les hommes de chercher à acquérir la science. Ce qui n'est pas admissible. L'âme séparée ne connaît donc pas toutes les choses naturelles.

#### **Conclusion:**

L'âme séparée connaît, nous l'avons dit, au moyen d'espèces qu'elle reçoit par un influx de lumière, comme les anges. Mais puisque la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange, pour qui ce mode de connaître est naturel, l'âme séparée ne reçoit pas au moyen de ces espèces une connaissance parfaite des choses, mais une sorte de connaissance générale et confuse. Or les anges ont cette parfaite connaissance parce que tout ce que Dieu fait dans les natures réelles, il le fait dans l'intelligence angélique, dit S. Augustin. Aussi, les âmes séparées n'ont-elles pas de toutes les choses naturelles une connaissance propre et certaine, mais générale et confuse.

#### **Solutions:**

1. L'ange non plus ne connaît pas toutes les choses naturelles par son essence; il les connaît au moyen d'espèces. Il ne s'ensuit donc pas que l'âme connaisse toutes ces choses parce qu'elle connaît les substances séparées.

2. L'âme séparée ne connaît pas à la perfection les substances séparées; il en va de même pour les choses naturelles; mais elle les connaît d'une manière confuse, comme on vient de le dire.

3. S. Isidore parle ici des événements futures que ni anges, ni démons, ni âmes séparées ne connaissent, sauf dans leurs causes, ou par révélation divine. Tandis que nous parlons de la connaissance de la nature.

4. La connaissance qu'on acquiert en ce monde par l'étude est une connaissance propre et parfaite. La connaissance de l'au-delà est confuse. Il ne s'ensuit donc par que l'application à l'étude soit vaine.

#### *ARTICLE 4: L'âme séparée connaît-elle les singuliers?*

##### **Objections:**

1. Il semble que non car, nous l'avons montré, il ne demeure pas dans l'âme séparée d'autre puissance de connaître que l'intelligence. Mais l'intelligence ne connaît pas les singuliers, on l'a dit plus haut. Et donc l'âme séparée non plus.

2. La connaissance est plus déterminée quand on connaît une chose en sa singularité que lorsqu'on en a une idée universelle. Or l'âme séparée n'a pas une connaissance déterminée touchant les espèces des réalités naturelles. À plus forte raison n'en a-t-elle pas de leur singularité.

3. Si elle connaissait les singuliers autrement que par le sens, elle devrait au même titre connaître tous les singuliers. Or elle ne les connaît pas tous. Elle n'en connaît donc aucun.

##### **Cependant:**

le mauvais riche mis en enfer disait: "J'ai cinq frères " (Lc 16, 28).

##### **Conclusion:**

Les âmes séparées connaissent certains singuliers, mais non pas tous, même parmi ceux qui sont actuellement existants. Pour le prouver, il faut considérer que l'intelligence a deux modes de connaître. L'un, par abstraction des images, et alors les singuliers ne peuvent être connus directement par l'intelligence, mais indirectement, on l'a dit précédemment. L'autre mode de connaître résulte d'un influx d'espèces intelligibles par Dieu, et de cette façon l'intelligence peut connaître les singuliers. Car Dieu lui-même, en tant qu'il est cause des principes universels et individuels, connaît par son essence tout universel et tout singulier, nous l'avons montré; de même, les substances séparées, au moyen des espèces qui sont des similitudes participées de cette essence divine, peuvent connaître les singuliers.

Il y a cependant une différence entre les anges et les âmes séparées, car la connaissance des anges au moyen de ces espèces est propre et parfaite; celle des âmes est confuse. Aussi les anges, en raison de la vigueur de leur intelligence, peuvent-ils avoir par ces espèces une connaissance spécifique non seulement des natures, mais encore des singuliers contenus sous ces espèces universelles. Quant aux âmes séparées, elles ne peuvent connaître par ces espèces que les singuliers avec lesquels elles ont un certain rapport; soit par une connaissance antérieure, soit par quelque sentiment, soit par une relation naturelle, soit par une disposition divine. Car tout ce qui est reçu dans un sujet, est déterminé en lui selon son mode d'être.

##### **Solutions:**

1. Par la voie de l'abstraction, l'intelligence ne connaît pas les singuliers. Ainsi, ce n'est pas de cette manière que l'âme séparée connaît, mais de la manière qu'on vient de dire.

2. La connaissance de l'âme séparée est ordonnée aux espèces et aux individus de ces réalités avec lesquelles on a un rapport précis, on vient de le dire.

3. L'âme séparée n'est pas ordonnée également à tous les singuliers, mais avec certains elle a un rapport qu'elle n'a pas avec d'autres. Il n'y a donc pas un égal motif à ce qu'elle connaisse tous les singuliers.

#### *ARTICLE 5: Les habitus de science acquis en cette vie demeurent-ils dans l'âme séparée?*

##### **Objections:**



1. Il semble que non, car l'Apôtre affirme (1 Co 13, 8): "la science sera détruite. "
2. Certains hommes moins bons possèdent la science, tandis que d'autres meilleurs en sont privés. Si l'habitus de science demeurait dans l'âme même après la mort, il s'ensuivrait que des êtres moins bons seraient dans la vie future supérieurs à des êtres meilleurs. Ce qui paraît inadmissible.
3. Les âmes séparées posséderont la science par un influx de lumière divine. Donc, si la science acquise en ce monde demeurait dans l'âme séparée, il y aurait deux formes d'une même espèce en un même sujet. Ce qui est impossible.
4. Le Philosophe affirme: "L'habitus est une qualité qui change difficilement, mais il arrive que la maladie ou quelque autre cause semblable détruise la science. " Mais le plus grand changement dans notre vie est le changement par la mort. Il semble donc que l'habitus de science soit détruit par la mort.

**Cependant:**

S. Jérôme écrit dans une lettre à Paulin de Nole: "Apprenons sur la terre ce que nous garderons dans le ciel. "

**Conclusion:**

Selon certains philosophes, l'habitus de science n'est pas dans l'intelligence même, mais dans les facultés sensibles: imagination, cogitative, mémoire; et les espèces intelligibles ne sont pas conservées dans l'intellect possible. Si cette théorie était vraie, il s'en suivrait que, le corps détruit, l'habitus de la science acquis en cette vie serait détruit totalement.

Mais la science est dans l'intelligence, qui est " le lieu des idées", comme il est dit au traité *De l'âme*; il faut donc que l'habitus de la science acquis en cette vie soit en partie dans les facultés sensibles énumérées ci-dessus, et en partie dans l'intelligence même. On peut le constater dans les actes mêmes par lesquels on acquiert l'habitus de science; car " les habitus sont du même ordre que les actes qui servent à les acquérir", selon l'*Éthique*. Or ces actes de l'intelligence se réalisent par un recours aux images qui sont dans les facultés sensibles. Aussi, par de tels actes, l'intellect possible acquiert une aptitude à réfléchir au moyen des espèces intelligibles reçues, et, de leur côté, les facultés sensibles acquièrent une certaine souplesse qui permet à l'intelligence de recourir plus aisément à elles pour la spéculation intellectuelle. Mais puisque l'acte d'intelligence est à titre premier et formellement dans l'intellect lui-même, tandis qu'il est matériellement et par mode de disposition dans les puissances inférieures, il faut en dire autant de l'habitus.

Donc, la partie de l'habitus de science qui se trouve dans les facultés inférieures ne subsistera pas dans l'âme séparée; mais ce qui est dans l'intelligence elle-même subsistera nécessairement. En effet, comme dit Aristote, une forme est détruite de deux manières: ou bien essentiellement, lorsqu'elle est détruite par son contraire, comme le chaud par le froid; ou bien par accident, parce que son sujet est détruit. Or, il est clair que la science qui est dans l'intelligence humaine ne peut disparaître par corruption du sujet; car, nous l'avons montré, l'intelligence est incorruptible. Pareillement, les espèces ou intentions intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne peuvent être détruites par leur contraire; car rien ne leur est contraire, surtout en ce qui concerne la simple appréhension de la quiddité. Toutefois, lorsqu'il s'agit d'une opération par laquelle l'intelligence compose et divise, ou même raisonne, on peut trouver de la contrariété dans l'intelligence, en tant que le faux, dans le jugement ou le raisonnement, est le contraire du vrai. Et de cette façon, il arrive parfois que la science soit détruite par son contraire, lorsqu'on est détourné par un faux raisonnement de la science de la vérité. C'est pourquoi le Philosophe donne deux modes selon lesquels la science est détruite - l'oubli pour la mémoire, et la méprise dans le cas d'un raisonnement faux. Mais cela n'a pas lieu dans l'âme séparée. Il faut donc dire que l'habitus de science, pour autant qu'il est dans l'intelligence, subsiste dans l'âme séparée.

**Solutions:**

1. L'Apôtre ne parle pas en cet endroit de la science comme habitus, mais comme acte de connaissance. Aussi pour prouver cela, il poursuit: "Maintenant je connais en partie... "
2. De même qu'un homme moins bon pourra être de plus grande stature qu'un homme meilleur, ainsi rien n'empêche que le moins bon ait dans la vie future un habitus de science que le meilleur n'aura pas. Mais cela n'a presque aucune importance, en comparaison des autres prérogatives qui seront accordées aux meilleurs.
3. Les deux sciences ne sont pas du même ordre. Aussi cela n'entraîne-t-il aucune impossibilité.
4. Cet argument procède de la destruction de la science selon ce qui vient des facultés sensibles.

### **ARTICLE 6: L'âme séparée peut-elle user de l'habitus de science acquis ici-bas?**

#### **Objections:**

1. Il semble que l'acte de la science acquise ici-bas ne subsiste pas dans l'âme séparée. En effet, Aristote dit que " lorsque le corps est détruit, l'âme n'a plus ni souvenir ni amour ". Or, considérer des connaissances antérieures, c'est évoquer des souvenirs. L'âme ne peut donc faire usage de la science qu'elle a acquise ici-bas.
2. Les espèces intelligibles ne seront pas plus efficaces dans l'âme séparée qu'elles ne le sont dans l'âme unie au corps. Or, par les espèces intelligibles nous ne pouvons pas comprendre maintenant sans nous tourner vers les images, on l'a vu précédemment. Donc l'âme séparée ne le pourra pas non plus. Et ainsi elle ne pourra connaître en aucune façon par les espèces intelligibles acquises ici-bas.
3. Selon Aristote, " les habitus reproduisent des actes semblables à ceux par lesquels ils sont acquis ". Or l'habitus de science s'acquiert ici-bas par un acte d'intelligence qui a recours aux images. Il ne peut donc reproduire d'autres actes. Mais ces actes ne sont pas au pouvoir de l'âme séparée. Donc l'âme séparée ne pourra exercer aucun acte d'une science acquise ici-bas.

#### **Cependant:**

il est dit dans S. Luc (16, 25), au riche mis en enfer: "Souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie. "

#### **Conclusion:**

Dans un acte il faut considérer deux choses: son espèce et son mode. L'espèce de l'acte se définit par l'objet vers lequel l'acte de la faculté connaissant est dirigé au moyen de l'espèce, qui est une ressemblance de l'objet. Mais le mode de l'acte s'apprécie d'après la capacité de l'agent. Par exemple, si quelqu'un voit une pierre, cela tient à l'espèce sensible de la pierre, qui est dans l'oeil; mais qu'il ait une vue pénétrante, cela tient à la puissance visuelle de l'oeil. - Donc, puisque les espèces intelligibles demeurent dans l'âme séparée, alors que l'état de cette âme n'est pas le même que son état ici-bas, l'âme séparée peut connaître, au moyen des espèces intelligibles acquises ici-bas, les choses qu'elle a connues antérieurement; non pas cependant de la même manière, c'est-à-dire par un recours aux images, mais sous un mode qui convient à une âme séparée. Et de la sorte, l'acte de la science acquise ici-bas demeure dans l'âme séparée, mais non sous le même mode.

#### **Solutions:**

1. Le Philosophe parle de la réminiscence selon laquelle la mémoire appartient à la partie sensible, et non pas selon qu'elle se trouve d'une certaine manière dans l'intelligence, nous l'avons dit.
2. La diversité du mode de connaître ne provient pas d'une efficacité différente des espèces intelligibles, mais de l'état différent de l'âme qui connaît.

3. Les actes par lesquels on acquiert un habitus sont semblables aux actes produits par l'habitus quant à l'espèce de l'acte, mais non quant au mode de l'action. En effet, accomplir des actions justes, mais sans justice, c'est-à-dire sans plaisir, produit l'habitus de justice générale qui nous fait agir avec plaisir.

### ARTICLE 7: La distance dans l'espace empêche-t-elle la connaissance chez l'âme séparée?

#### **Objections:**

1. Il semble que oui, car S. Augustin nous dit: "Les âmes des morts sont dans un lieu où elles ne peuvent savoir ce qui se passe ici-bas. " Or elles savent ce qui se passe près d'elles. La distance dans l'espace empêche donc la connaissance de l'âme séparée.

2. S. Augustin écrit: "Les démons, en raison de la rapidité de leurs mouvements nous révèlent des choses inconnues. " Mais l'agilité n'y ferait rien si la distance locale n'était pas un empêchement à la connaissance du démon. A plus forte raison empêche-t-elle celle de l'âme séparée, qui par nature est inférieure au démon.

3. On est distant dans le lieu comme on l'est dans le temps. Mais la distance dans le temps empêche la connaissance chez l'âme séparée, car elle ne connaît pas les événements futurs. Il semble donc que la distance dans l'espace empêche aussi la connaissance chez l'âme séparée.

#### **Cependant:**

il est écrit en S. Luc (16, 23) que le riche " lorsqu'il fut dans les supplices, levant les yeux, vit de loin Abraham ". La distance dans l'espace n'empêche donc pas la connaissance chez l'âme séparée.

#### **Conclusion:**

Certains auteurs ont affirmé que l'âme séparée connaît les singuliers par abstraction des données sensibles. Si c'était vrai, on pourrait dire que la distance spatiale est un obstacle à la connaissance chez l'âme séparée. Il faudrait en effet ou bien que les choses sensibles agissent sur l'âme séparée, ou bien l'âme séparée sur les choses sensibles. Dans les deux cas, une distance déterminée serait requise. - Mais une telle supposition est impossible. En effet, on abstrait les espèces intelligibles des choses sensibles au moyen des sens et des autres facultés sensibles, qui ne demeurent pas en acte dans l'âme séparée. Celle-ci connaît les singuliers par des espèces qui proviennent d'un influx de la lumière divine, lumière qui a le même rapport avec ce qui est près et ce qui est loin. Donc la distance dans l'espace n'empêche en aucune façon la connaissance chez l'âme séparée.

#### **Solutions:**

1. S. Augustin ne dit pas que c'est en raison de la localisation des âmes des morts qu'elles ne peuvent voir ce qui se passe ici-bas, en sorte que la distance dans l'espace paraîtrait la cause de leur ignorance. Mais cela peut arriver pour un autre motif, comme on va le dire bientôt.

2. S. Augustin s'exprime en cet endroit selon l'opinion de ceux qui admettaient que les démons sont par nature unis à des corps. A ce compte, ils peuvent aussi avoir des puissances sensibles, qui exigent pour connaître une distance déterminée. S. Augustin revient expressément sur cette opinion dans le même ouvrage, bien qu'il paraisse plutôt la citer que la professer, comme on peut le voir à ce qu'il écrit au livre XXI de la *Cité de Dieu*.

3. Les êtres futurs, qui sont éloignés dans le temps, ne sont pas des êtres en acte. Ils ne sont donc pas connaissables en eux-mêmes. Car dans la mesure où une chose manque de réalité, elle manque de capacité à être connue. Mais les choses qui sont distantes dans l'espace sont des êtres en acte, et donc sont connaissables en eux-mêmes. De ce fait la distance dans l'espace et la distance dans le temps ne sont pas comparables.

## ARTICLE 8: Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas?

### **Objections:**

1. Il semble bien, car si les âmes séparées ne savaient pas ce qui se passe ici-bas, elles n'en auraient pas souci. Or elles s'en préoccupent, comme le montre ce passage de S. Luc (16, 28): "J'ai cinq frères. Que Lazare les avertisse, afin qu'ils ne viennent pas eux aussi dans ce lieu de supplice." Les âmes séparées connaissent donc ce qui se passe ici-bas.
2. Il arrive fréquemment que les morts apparaissent aux vivants, soit pendant le sommeil soit pendant la veille, et les avertissent au sujet des événements terrestres. Ainsi Samuel apparut à Saül (1 S 28, 11). Ce serait impossible s'ils ne savaient pas ce qui se passe ici-bas. Donc ils le savent.
3. Les âmes séparées savent ce qui arrive chez elles. Si donc elles ne connaissaient pas ce qui arrive chez nous, c'est que la distance spatiale les empêcherait de connaître; or, on vient de le nier.

### **Cependant:**

il est dit dans Job (14, 2 1): "Que ses enfants soient honorés ou méprisés, l'homme, n'en saura rien."

### **Conclusion:**

Si l'on parle de la connaissance naturelle, dont il s'agit maintenant, les âmes des morts ne savent pas ce qui se passe ici-bas. On peut en trouver la raison dans ce qui a été dit e: l'âme séparée connaît les singuliers pour autant qu'elle a un certain rapport avec eux, soit à cause d'une trace laissée par une connaissance ou une affection de la vie antérieure, soit à cause d'une disposition divine. Or les âmes des morts, d'après le plan divin, et d'après leur manière d'exister, sont séparées de la société des vivants, et agrégées à la société des substances spirituelles, qui sont sans corps. C'est pourquoi elles ignorent ce qui se fait parmi nous. S. Grégoire en donne cette raison: "Les morts ne savent pas comment est organisée la vie de ceux qui vivent dans la chair après eux; car la vie de l'esprit est bien différente de la vie de la chair; et de même que les êtres corporels et les êtres incorporels diffèrent par le genre, ainsi se distinguent-ils par la connaissance." Et S. Augustin semble exprimer la même idée quand il écrit: "Les âmes des morts ne sont pas présentes aux événements des vivants."

Mais si l'on parle des âmes des bienheureux, il semble que S. Grégoire et S. Augustin diffèrent d'opinion. Car S. Grégoire ajoute: "Il ne faut pas cependant penser la même chose au sujet des âmes saintes, car pour celles qui voient en elles-mêmes la clarté du Dieu tout-puissant, il ne faut pas croire du tout qu'il puisse y avoir en dehors d'elles quelque chose qu'elles ignorent." - Tandis que S. Augustin dit expressément dans l'ouvrage cité: "Les morts, même saints, ne savent pas ce que font les vivants, et leurs enfants." Passage qui se retrouve dans la glose sur ce texte d'Isaïe (63, 16): "Abraham nous ignore." Et S. Augustin confirme son dire par ce fait que sa mère ne le visitait pas, ni ne le consolait dans ses tristesses comme elle le faisait quand elle vivait; et il n'est pas probable qu'une vie plus heureuse l'ait rendue plus insensible; et par ce fait encore que le Seigneur avait promis au roi Josias qu'il mourrait avant de voir les malheurs qui devaient arriver à son peuple (2 R 22, 20). - Mais

S. Augustin hésite; aussi avait-il écrit précédemment: "Que chacun prenne ce que je dis, comme il voudra." Tandis que S. Grégoire est affirmatif; on le voit à l'expression: "Il ne faut pas croire du tout..."

Il semble plutôt cependant, selon la pensée de S. Grégoire, que les âmes des saints qui voient Dieu connaissent tous les événements actuels d'ici-bas. Elles sont en effet égales aux anges, de qui S. Augustin affirme qu'ils n'ignorent pas ce qui arrive chez les vivants. Mais, parce que les âmes des saints sont en union très parfaite avec la justice divine, elles ne s'attristent pas, ni ne se mêlent des affaires des vivants, sauf lorsqu'une disposition de cette justice l'exige.

### **Solutions:**

**1.** Les âmes des morts peuvent avoir souci des affaires des vivants, même si elles ignorent leur état; de même avons-nous le souci des morts, en offrant pour eux des suffrages, quoique leur état nous soit inconnu. - Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants, non par elles-mêmes, mais soit par les âmes qui, d'ici-bas, arrivent près d'elles, soit par les anges ou les démons; soit encore " par une révélation de l'Esprit de Dieu", comme dit S. Augustin dans le même ouvrage.

**2.** Que les morts apparaissent aux vivants de façon ou d'autre, cela peut arriver par une permission spéciale de Dieu s'il veut que les âmes des morts interviennent dans les affaires des vivants; et cela doit être compté parmi les miracles divins. Ou bien ces apparitions se font par l'opération des anges bons ou mauvais, même à l'insu des morts; de même que des vivants apparaissent sans le savoir à d'autres vivants dans leur sommeil, comme dit S. Augustin dans l'ouvrage cité i. Donc, on peut dire au sujet de Samuel qu'il est apparu par une révélation divine selon ce passage de l'Ecclésiastique (46, 20): "Samuel s'endormit dans la mort, et annonça au roi sa fin. " On peut dire aussi que cette apparition fut procurée par les démons, au cas où l'on n'admettrait pas l'autorité de l'Ecclésiastique, parce que ce livre ne se trouve pas parmi les Écritures canoniques chez les hébreux.

**3.** Cette ignorance ne provient pas de la distance dans l'espace, mais de la cause qui a été donnée dans la Réponse.