

# La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4011>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),  
Boston College University Libraries.

---

Published in *Philosophie*, vol. 24, pp. 13-36, 1989

# PHILOSOPHIE

rédaction : Didier Franck et Pierre Guenancia  
conseil de rédaction : J.-L. Chrétien, J.-F. Courtine,  
P. Engel, J.-L. Marion, J.-F. Spitz.

---

revue trimestrielle

N° 24

automne 1989

---

**LUDWIG FEUERBACH**

Contre le dualisme du corps  
et de l'âme,  
de la chair et de l'esprit (I)

**JEAN-LUC SOLÈRE**

La notion d'intentionnalité  
chez Thomas d'Aquin

**KARL REINHARDT**

La doctrine héraclitéenne du feu

**PASCAL ENGEL**

Sauver la croyance

NOTES DE LECTURE

Publié avec le concours du Centre national des lettres

---

Abonnement pour un an, quatre livraisons : France : 155 F

Etranger : 170 F

Le numéro : 49 F

---

**LES EDITIONS DE MINUIT**

7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris

Les réclamations pour les numéros non reçus  
doivent parvenir dans un délai maximum de six mois  
La revue n'est pas responsable des manuscrits  
qui lui sont envoyés

## LA NOTION D'INTENTIONNALITÉ CHEZ THOMAS D'AQUIN

Brentano, on le sait, dit avoir emprunté, pour lui redonner vie, le concept d'intentionnalité à la scolastique<sup>1</sup>. De fait, il lui a conféré un nouvel avenir, et fort brillant, une deuxième chance, en somme. Cette notion, que l'on résume d'habitude par le fameux « toute conscience est conscience de quelque chose », inaugura en effet, lorsqu'elle fut reprise par Husserl, une ère nouvelle pour la théorie de la conscience, rompant avec un passé de psychologisme, de philosophie « digestive », comme l'expose Sartre dans un texte célèbre de *Situations I*.

Mais il est également « bien connu » que si la phénoménologie n'invente pas le concept d'intentionnalité, elle le remanie en profondeur. Husserl déclare lui-même que Brentano n'a pas purement et simplement repris telle quelle cette idée à la scolastique : « Sa grande découverte et sa vraie originalité consistent en ce que (...) il était à la recherche d'un principe descriptif pour la distinction entre le psychique et physique, et en ce qu'il établit comme premier principe que l'intentionnalité était le caractère essentiel à appréhender descriptivement de ce qui est spécifiquement psychique »<sup>2</sup>.

Husserl pense donc que le mérite revient à Brentano d'utiliser l'intentionnalité comme critère de démarcation entre deux domaines hétérogènes de phénomènes, et de s'apercevoir qu'elle est la propriété caractéristique de ce type d'être particulier, psychique, qui a la faculté d'être auprès des autres êtres. Cette indication fondamentale permettra effectivement à la phénoménologie de battre en brèche les théories de la représentation, qui conçoivent la conscience comme une substance possédant des accidents, lesquels sont les représentants des choses extérieures. La phénoménologie dénonce l'inspiration « chosale » de cette conception,

1. *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, Paris, 1944, p. 102.

2. Cité par R. Schérer, dans *La phénoménologie des recherches logiques de Husserl*, p. 68 (Paris, 1967).

dont les distinctions opératoires telles que le couple intérieur-extérieur relèvent d'un type d'inclusion uniquement propre aux objets et imposent d'intercaler entre conscience et chose un double de celle-ci. Elle restitue à la conscience sa véritable nature qui est d'être au contraire transcendance, ouverture sur l'altérité.

Mais, en fait, l'interprétation de Brentano n'est point étrangère à ce que signifiait déjà pour les scolastiques (tout au moins thomistes) l'intentionnalité. Il est inexact de dire que ce mot ne désigne chez eux qu'une « distinction entre les objets vraiment existants, extérieurement à la conscience, et les objets "purement intentionnels" visés en pensée et présents seulement à la pensée »<sup>3</sup>. A bien y regarder, ces « objets intentionnels » de la scolastique n'ont pas du tout le même statut que les « représentations » dans la philosophie classique, et la théorie de la connaissance qui sous-tend celle de l'intentionnalité n'est pas sans précéder maints développements phénoménologiques sur la conscience capable d'accéder aux choses mêmes et non à leurs copies seulement.

En bref, il y a plus qu'une simple homonymie entre l'intentionnalité scolastique et l'intentionnalité phénoménologique, même si ce point de contact entre les deux philosophies est aussi unique que celui de deux droites ni parallèles ni confondues. On ne peut d'ailleurs même pas dire que *toute* la notion thomiste d'intentionnalité soit identique à *toute* la notion phénoménologique d'intentionnalité : bien au contraire, car leur place et leur fonction dans leurs contextes conceptuels respectifs sont fort différentes. Mais les deux notions se recouvrent effectivement en ceci qu'elles caractérisent, dans chacune des deux philosophies, le psychique par opposition au physique<sup>4</sup>. De cette convergence les néo-scolas-

---

3. R. Schérer, *ibid.*

4. Il faut toutefois noter que, s'il est vrai que Thomas d'Aquin n'utilise généralement les termes « intentio », « intentionale », etc. que pour définir la nature et les propriétés de la connaissance (cf. H.-D. Simonin, « La notion d'"intentio" dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1930, p. 445-463), il est néanmoins possible de dégager une définition large de l'intentionnalité, qui augmente de beaucoup l'extension de ce concept, puisqu'on pourra appeler ainsi toute tendance d'un être vers une perfection à laquelle il ne s'assimile pas en essence, ou appeler « présence intentionnelle » toute présence d'une perfection à un être avec lequel elle ne s'identifie pas complètement (cf. A. Hayen, *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Bruxelles-Louvain, 1940). De tels transferts s'observent dans tous les domaines. Mais il reste que l'unité de ce concept d'intentionnalité

tiques se sont aperçus au début du siècle<sup>5</sup>, et ils ont fait en quelque sorte front commun avec les husserliens contre la psychologie de la représentation. Ainsi, certains d'entre eux ont critiqué chez Léon Brunschvicg, et avant Sartre, l'immanence des contenus représentatifs, la clôture de la conscience sur elle-même, qui l'empêchent de saisir la réalité « en chair et en os », d'aller « vers les choses mêmes », pour reprendre des expressions chères à Husserl (sans que, pour autant, encore une fois, on puisse négliger les radicales différences qui le séparent de ces néo-scolastiques : le réalisme ontologique de ces derniers exclut par principe la méthode du premier, son « époque »).

Regardons de plus près quelques textes scolastiques afin de juger sur pièces.

I. Certes, il y a bien, d'après Thomas d'Aquin, immanence dans le processus de représentation, mais elle est d'un type tout particulier. Nous avons vu que pour Husserl l'intentionnalité permet de décrire la différence entre mode d'être psychique et mode d'être physique. C'est exactement en ce sens que Thomas oppose « l'immanence intellectuelle » à « l'action transitive », c'est-à-dire la façon dont l'être spirituel connaît, à la manière dont se comportent les objets matériels modifiés par d'autres objets.

Il est vrai qu'il y a dans les deux cas passivité, puisque, on le sait, le thomisme ne conçoit pas de connaissance naturelle qui n'ait une origine sensible, qui ne passe d'abord par le corps, principe de passivité. Mais la théorie thomiste de la connaissance ne se réduit pas à la caricature qu'on en fait souvent, à l'image de la table rase ou de la tablette de cire sur laquelle s'impriment les objets, comparaison toute matérielle : « L'action de l'intellect n'est pas du même genre que celle qui a lieu dans les corps, qui passe d'une matière à une autre »<sup>6</sup>. Croire que ces deux actions sont identiques, commente Cajetan, c'est croire « que les sens subissent

---

*n'est qu'analogique, et que l'intentionnalité de l'esprit est sa propriété exclusive, la marque de ce qui l'oppose au non-spirituel, au physique.*

5. On notera, par exemple, que le premier article en français paru sur Husserl n'est pas celui de V. Delbos, en 1911, mais celui de L. Noël, un néo-thomiste, en 1910.

6. Thomas d'Aquin, *Somme théologique* [= *STh*], Ia, q.56, a.1, ad 3um. Cf. J. Messaut, « L'immanence intellectuelle d'après Cajetan », in *Revue thomiste*, t. XVII, n° 86-87 (nov. 1934-fév. 1935).

l'action des données sensibles de la même manière que l'eau subit celle du feu quand elle chauffe, et que sentir, de ce fait, est l'action des sens comme l'échauffement est l'action de l'eau chaude »<sup>7</sup>. Autrement dit, c'est confondre intellection et action des êtres matériels.

En effet, commettre une telle assimilation revient à imaginer que « seule l'espèce intelligible cause activement l'intellection, de la même manière que seule la chaleur produit l'échauffement » ; « en ce cas, l'intellect ne concourrait à causer l'intellection qu'en étant le support de la raison de cette action, tout comme de l'eau chaude qui chauffe »<sup>8</sup>. Quand l'eau est chauffée, elle reçoit la chaleur ; dans son essence elle ne concourt en rien à chauffer, c'est la chaleur qui est principe d'action. Mais il n'en est pas du tout ainsi dans l'opération de l'intellect. Celui-ci ne se contente pas de recevoir de l'extérieur une information, d'accueillir l'objet lui-même ou quelque représentant de cet objet. Le modèle chosial est ici inadéquat. L'erreur visée par Cajetan dans les textes cités (erreur qu'il attribue à Duns Scot), est de réduire les processus représentatifs à une quelconque relation matérielle, où l'un des termes est appelé à recéler en son intériorité une propriété étrangère, qu'il aura acquise par « absorption » ; comparaison égarante, qui induit toutes les symétries de la théorie « digestive » de la conscience : esprit-objet, représentant-représenté, etc., et où la conscience est conçue comme un réceptacle abritant les fantômes des choses.

Pour mieux séparer encore opérations cognitives et matérielles, Cajetan met en cause une autre comparaison, et reproche à Duns Scot d'assimiler l'union de la matière et de la forme, qui constitue tout être matériel, et l'union du connaissant et du connu, de l'intelligence et de l'intelligible.

Si tel était le cas, il y aurait pareillement information d'un réceptacle et production d'un certain effet : d'un étant (« ens ») particulier par la première, d'une représentation par la seconde.

Mais pour le thomisme leur opposition est absolue, la raison formelle de chacune des deux actions est différente : alors que le connaissant *devient* l'autre, le connu, jamais la matière d'un étant

---

7. *Commentaria in De anima aristotelis*, II, 11 (éd. Coquelle, Rome, 1938-1939).

8. *Commentaria in Summam theologiae S. Thomae Aquinatis*, Ia, q.79, a.2 (éd. « léonine » de la *Somme théologique*). Nous aurons à parler de l'« espèce intelligible » à la fin de cette analyse.

ne devient la forme de ce même étant. Cajetan cite à ce propos Averroès, qui avait déjà vu que le sujet et l'objet sont plus unis que ne le sont forme et matière; leur rencontre est si intime qu'elle ne crée pas un nouveau terme, un « tertium quid », comme le réalisent matière et forme<sup>9</sup>.

On voit donc que l'union qui sert de principe à l'action d'immanence intellectuelle est radicalement autre que celle qui sert de principe à l'action transitive, et que cette différence est non moins stricte que celle du pour-soi et de l'en-soi.

Les comparaisons erronées étant écartés, nous pouvons maintenant étudier l'intentionnalité en elle-même.

Pour ce faire, il faut prendre au sens fort (et cela, non seulement dans le cas de la réflexion sur soi-même, mais bien dans toutes les appréhensions d'objets étrangers) l'adage : « le connaissant est le connu »; adage qui n'est, comme on s'en sera aperçu, rien d'autre que le commentaire du principe aristotélicien : « sensible in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu »<sup>10</sup>.

L'acte du connaissant et l'acte du connu sont un seul et même acte, voilà, plus exactement, la formule clef qui ouvre un champ méthodologiquement pur à la théorie de la connaissance, car elle caractérise une région bien particulière de l'être. Encore une fois, elle ne doit pas être interprétée selon le modèle de l'empreinte : il est vrai que nos facultés cognitives ne sont pas par nature en acte et que leur fonctionnement doit être « amorcé » par l'action de quelque être extérieur à nous, mais l'âme n'est pas cette cire vierge dans laquelle les objets viennent s'imprimer. La cire reste cire, de même que l'eau chauffée reste matériellement de l'eau, comme dans toute action transitive. Par contre, connaître le phénomène de chaleur suppose que l'intelligence devienne « intentionnellement » la chaleur comme telle, c'est-à-dire en acquière la forme, se fasse forme de la chaleur. La forme de l'objet non seulement affecte le sujet, mais lui devient absolument immanente, « quasi quaedam ipsius »<sup>11</sup>. Pourtant, même dans une telle immanence, cette forme reste bien forme d'objet, opposée au sujet (l'intelligence ne devient pas chaude) : « *forma alterius ut alterius* »<sup>12</sup>.

Cette immanence n'est pas l'intériorité de la représentation : elle

9. *Comm. in De anima*, III, 5.

10. Cf. *STh Ia*, q.14, a.2, resp., et Aristote, *Peri psyches*, III, 2.

11. *STh Ia*, q.88, a.1, ad 2um (« tout comme la forme de celui-ci [du sujet connaissant] »).

12. *Ibid.* (« forme de l'autre comme autre »).

signifie que le sujet et l'objet se conjoignent dans le même acte, non que le premier abrite le représentant de l'autre. On trouve dans le phénomène de conscience un dynamisme de l'esprit, qui va à la rencontre de l'objet et se modèle sur lui. « Sache que connaître quelque chose n'est pas avant tout pâtir ou agir, mais que cela se fait en premier lieu par un acte vital (...) en effet, tout être connaissant est non seulement lui-même, mais aussi les choses autres qui sont connues »<sup>13</sup>. Quand l'intelligence acquiert l'intelligible, elle se transforme en lui (et c'est pourquoi l'on peut dire qu'elle a affaire directement à lui), tout en gardant son identité : « fieri aliud in quantum aliud » « ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum »<sup>14</sup>. C'est le « mystère » (au sens de dévoilement subreptice de ce qui reste à peine compréhensible) de la conscience. Connaître, c'est devenir l'autre que soi sans se perdre en lui : union sans confusion<sup>15</sup>.

L'intentionnalité thomiste est donc un concept descriptif, ni plus ni moins qu'en phénoménologie, qui exprime cette ouverture de la conscience sur l'altérité, cette échappée qui lui permet de se tenir auprès de ce qui n'est pas elle. Ce concept opère un clivage absolu au sein de l'être, une distinction métaphysique fondamentale entre les êtres connaissants et les autres<sup>16</sup>.

Le connaissant est cet être particulier qui a la propriété de posséder, outre sa propre forme, la forme des êtres qu'il connaît.

13. Cajetan, *Comm. in De anima*, II, 9.

14. Cajetan, *Comm. in Sum. theol.*, Ia, q.14, a.1, n° 4 (« devenir l'autre en tant qu'autre », « de façon que l'un soit la même chose que l'autre, leurs natures propres étant conservées »).

15. On peut penser que, pour un scolastique, cette formule renverrait à celle de l'Incarnation, puisque dans le Christ, « vrai homme et vrai Dieu », il y a union sans mélange de deux natures, la divine et l'humaine, en une seule personne, suivant la définition de Nicée. Usant de ce parallélisme, on pourrait dire que lorsque nous connaissons un objet, il s'incarne en nous. De même encore, dans le langage biblique, lorsque l'homme « connaît » la femme, ils font « une seule chair » tout en restant deux. Le mot thomiste de Claudel se justifie alors : si la connaissance est une incarnation, elle est bien co-naissance.

16. Cf. *STb*, Ia, q.14, a.1, resp. : « Les êtres connaissants et les êtres non connaissants se distinguent en ceci : les derniers ne possèdent pas d'autre forme que la leur, alors que les premiers sont capables d'avoir par surcroît la forme d'une autre chose, car la forme de l'être connu est en effet dans le connaissant. Il est donc manifeste que la nature d'une chose non connaissante est davantage restreinte et limitée, et que la nature d'une chose connaissante a une plus grande amplitude et extension. C'est pourquoi Aristote dit dans *De l'âme*, livre III, que "l'âme est en quelque sorte toutes choses". »

C'est cette propriété que les scolastiques nomment intentionnalité.

Réciproquement, seul l'être doué d'intentionnalité peut connaître, c'est-à-dire devenir l'autre sans cesser d'être soi.

On voit que ceci suffit pour séparer, aussi radicalement que la phénoménologie le fait, mode d'être physique et mode d'être psychique. Un être matériel peut devenir autre, c'est-à-dire qu'il peut être modifié, mais il ne peut devenir l'autre, suivant le mot de J. Maritain<sup>17</sup>.

Il est clair également que « intentionnel » ne s'oppose pas, bien au contraire, à « réel », « ontologique »<sup>18</sup>. Il s'agirait là de l'« intentio secunda », réflexion sur l'objet pensé en tant que pensé, dont il faut distinguer l'« intentio prima », forme spontanée de notre conscience, et qui nous occupe. L'intentionnalité est pour un être une capacité d'enrichissement. Par elle, des déterminations nouvelles, des perfections formelles, s'ajoutent à un sujet déjà formé, à son être naturel. La connaissance est une fécondation, écrit J. Maritain, « une surexistence active, immatérielle, par laquelle un sujet existe non plus seulement d'une existence limitée à ce qu'il est comme chose enfermée dans un genre, comme sujet existant pour soi, mais d'une existence illimitée dans laquelle il est ou devient de par sa propre activité soi-même et les autres »<sup>19</sup>.

II. — On se sera peut-être inquiété de l'aspect métaphorique de cette terminologie, qui aura semblé transposée d'une philosophie de la volonté. Les scolastiques n'étaient pas sans le savoir, mais pour eux il y a de fait une résonance essentiellement dynamique dans le concept d'intentionnalité, capacité de pro-tension vers un autre que soi : « Intention, comme le nom même le fait entendre [intus tentio], signifie une tension vers autre chose »<sup>20</sup>. C'est pourquoi, pour les scolastiques, l'homonymie n'est pas trompeuse entre intention au sens volitif et intention au sens cognitif : « Et parce que tant l'intellect que la volonté tendent vers l'autre, c'est-à-dire vers leur objet propre, l'intention convient à

17. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 218 (8<sup>e</sup> éd., Paris, 1963).

18. Comme le croit par exemple R. Schérer, *op. cit.*, p. 68.

19. *Op. cit.*, p. 219. L'auteur cite aussi, p. 222, Cajetan : « l'être intentionnel, qui est là, nous dit Cajetan, comme un remède à cette imperfection essentielle à tout sujet connaissant créé, d'avoir un être de nature limitée, et de ne pas être par soi tout le reste ».

20. *STh*, Ia, IIae, q. 14, a. 1, resp.

l'intellect et à la volonté (...). Connaître et vouloir sont des actions immanentes, qui ne passent pas dans une matière extérieure »<sup>21</sup>.

D'une manière générale, la scolastique, contrairement à la psychologie postérieure, a toujours refusé de parcelliser cette unité vivante qu'est l'homme, de le diviser en facultés. C'est la même loi ontologique qui régit ses différents niveaux d'action. Les classifications créent une séparation trop brutale entre sens, imagination, intelligence, volonté, appétit, et les établissent en unités distinctes, agissant extérieurement les unes sur les autres. Mais toutes ces « facultés » ont une même racine, un même « suppositum », le sujet un et indivisible. L'intentionnalité cognitive peut avoir une valeur quasi charnelle, et n'est guère éloignée de l'appétit, qui nous rend inquiet et nous fait aller vers les choses mêmes.

Mais cette comparaison a ses limites, et ce serait une erreur que de la poursuivre jusqu'à soutenir que le processus cognitif est, comme la nutrition, intussusception de l'altérité, assimilation organique. D'abord, nous retomberions ainsi dans les métaphores de la philosophie digestive. Ensuite, il n'est pas vrai de toute connaissance qu'elle soit un manque qui cherche à se satisfaire, un appel vers l'extériorité (il n'en est pas ainsi pour Dieu). Enfin, ce serait oublier que la connaissance est fondée sur l'actualisation d'un être, et non sur ses carences : ce n'est pas parce que l'âme est « molle » qu'elle se fait être toute chose, c'est au contraire parce qu'elle a la rigidité de l'actualité supérieure.

Il est vrai qu'il y a une déficience propre à la connaissance humaine : le signe en est, verrons-nous plus loin, le face-à-face du sujet et de l'objet, que l'« intus tentio » relie tout en les instaurant dans leur différence ; et la cause en est la matérialité, l'imperfection dont l'homme est empreint, et qui le force à aller chercher au-dehors ce qu'il ne trouve pas en lui.

Mais c'est bien la *limitation* de sa connaissance qui est imputable à l'indétermination qui se trouve en lui, tandis que ce qu'il y a de perfection dans sa connaissance relève au contraire du supplément de détermination qu'il possède par rapport aux autres créatures. Le thomisme aborde en effet la connaissance comme une fonction de l'être (c'est ce qui le rend assez déroutant pour toute philosophie procédant du connaître à l'être). La loi générale est que le degré de connaissance est en rapport direct avec le degré d'actualité : plus le sujet est immatériel, donc en acte et moins

---

21. *Ibid.*

empreint de passivité (liée à la matière), plus il est apte à connaître ; et plus l'objet est immatériel, plus il est connaissable, car connaître, c'est saisir en dehors des conditions matérielles<sup>22</sup>.

Expliquons-nous. Qu'est-ce que connaître ? C'est *posséder en soi la forme de l'être connu*. Si, comme le dit Aristote, l'acte du connaissant est celui du connu, la connaissance est donc conjonction de la forme du premier et de celle du second (puisque l'acte est celui d'une forme). En d'autres termes, la différence entre l'homme, être capable de connaissance, et un être incapable de connaissance, tient à ce que celui-ci ne peut posséder que sa propre nature, tandis que celui-là peut devenir, d'une certaine manière (restant à définir), toute chose. Comme nous l'avons vu, la forme de l'objet, non seulement l'affecte, mais encore lui devient immanente (« quasi quaedam forma ipsius »), sans cependant qu'il perde son identité (« ut unum sit idem alteri, salvis rationibus eorum »).

La nature connaissante est donc plus « élevée » que l'inconnaissante, en ce que celle-ci ne possède que sa propre forme spécifique, alors que celle-là possède en outre les formes des choses connues. D'où l'on peut dire que l'être connaissant est moins limité, moins restreint (« coarctatus ») que l'inconnaissant. Lorsque le second reçoit une autre forme que celle de son espèce, sous l'action d'un objet extérieur, il la fait complètement sienne, il l'adopte totalement : la nouvelle forme chasse l'ancienne, il n'y a pas place pour les deux à la fois, de même qu'un seul morceau de cire ne peut avoir deux figures simultanément, et que, lorsqu'il est remodelé, il perd la « forme » qu'il avait auparavant. Au contraire, notre être, susceptible de connaître, se caractérise par sa possibilité d'accueillir l'altérité sans se laisser submerger par elle. L'objet connu agit sur lui, mais sans le modifier entitativement. La forme reçue reste forme autre, distincte, *objective*. Elle existe en lui non sur un mode subjectif, mais sur ce mode spécial où elle appartient au sujet en étant tenue à distance de lui, mode qu'on appelle *intentionnel*.

Fort bien. Mais cela n'est qu'une constatation. Quelle est la raison de cet état de fait ? Pourquoi donc l'être connaissant est-il

22. Cf. *STh*, Ia, q. 14, a. 1, resp. : « Le sens est connaissant, car il peut recevoir les formes intentionnelles sans matière ; et l'intellect est encore plus connaissant, car il est davantage séparé de la matière, et sans mélange, comme il est dit dans *De l'âme*, 1. III. »

capable d'accueillir une forme autre tout en gardant la sienne ? Ou inversement, qu'est-ce qui empêche l'être non-connaissant de recevoir la forme d'un objet comme autre que la sienne ? Puisque leur différence repose sur une différence dans la modalité de réception des formes, à quoi tient cette différence de modalité ?

Pour expliquer cela, il va nous falloir faire appel au concept de *puissance passive*. Il ne s'agit pas de la « puissance passive », d'une capacité d'agir, d'une force latente, du principe d'une action qui n'est pas encore réalisée. La « puissance passive » est l'inachèvement d'un être, au sens d'indétermination, ou, plus exactement, au sens de permanente déterminabilité par un autre que soi. Par exemple, la matière dont est faite cette table est le côté de son être par lequel elle est susceptible d'être modifiée par un agent extérieur : son bois pouvait être, et peut être encore, celui d'une armoire. C'est cela sa « puissance passive » : cette part d'elle-même à cause de laquelle elle risque à tout moment de perdre son identité, cette faille de son être par laquelle elle devient « patiente », subissant l'action réformatrice d'un autre être. Ce bois était auparavant celui d'un arbre : il avait, organisé par la forme végétative, une « puissance opérative », celle de croître ; mais il était aussi, sous un autre rapport, « puissance passive » de devenir autre chose, de se laisser capter par la forme de meuble. D'un côté, il était la prospérité de l'arbre ; de l'autre, il était trahison potentielle de l'« arboréité ». Ces deux « puissances » ne peuvent donc être confondues. Certes, elles portent chez Aristote le même nom de « dunamis ». Mais l'antonyme de l'une est « action », et l'antonyme de l'autre est « acte ». La puissance opérative est un pouvoir-faire ; la puissance passive est un pouvoir-être. Un pouvoir-être malgré soi, faudrait-il ajouter, car son devenir n'émerge pas d'une disposition intérieure, mais résulte d'une appropriation où elle demeure entièrement inerte. Tout être composé porte en lui cette menace de se vider de son identité : la puissance passive à partir de laquelle il a été constitué reste toujours disponible pour une autre actualisation, par un agir supérieur. Il ne peut jamais la faire définitivement sienne, elle est en permanence susceptible de lui échapper. La détermination qu'il lui impose reste annulable : la puissance passive est en soi abîme d'indétermination, *déterminabilité illimitée*.

Si donc un être, en recevant une forme, la fait sienne, c'est qu'il était dans une certaine mesure indéterminé (au moins à l'égard de cette forme). Son indétermination était puissance passive de détermination, et dès qu'une forme (c'est-à-dire une détermina-

tion) s'est présentée, il s'est laissé informer, il a absorbé cette information. En d'autres termes, une forme reçue dans de l'indéterminé ne peut y exister que sur un mode entitatif, c'est-à-dire qu'elle s'unit inévitablement à cette indétermination pour donner un être nouveau, composé.

Au contraire, une forme reçue dans quelque chose qui est déjà et inamoviblement déterminé, en acte (sans puissance passive à son égard), y existera non pas sur un mode « formatif » ou entitatif, mais sur un mode cognitif ou intentionnel : elle pourra être dans le sujet sans pour autant devenir une forme inhérente.

Un être est donc connaissant dans la mesure où il est davantage en acte, dé-terminé, n'ayant pas besoin d'être formé par-delà : sans puissance passive à l'égard de la forme qu'il rencontre. Un être est non-connaissant, à l'inverse, dans la mesure où il est plus indéterminé, c'est-à-dire en puissance passive. Toute limitation d'un acte lui vient de la puissance avec laquelle il entre en composition (un acte n'est pas limité par lui-même). Si donc un être inconnaissant ne peut être autre chose que ce qu'il est primitivement en acte sans changer aussitôt de nature, c'est à raison de la potentialité qui se trouve en lui et restreint son actualité, en s'offrant à d'autres actes possibles (elle rend l'acte qu'elle détient moins stable).

L'application la plus immédiate que l'on peut donner à ce principe est la suivante : puisque la forme est à l'égard de la matière comme l'acte à l'égard de la puissance, cela veut dire que la limitation de la forme lui vient de la matière. La matière étant une puissance réceptrice de la forme, l'actualité de celle-ci est limitée par son être-reçu, ce qui signifie que sa stabilité est diminuée, fragilisée, et qu'elle ne peut coexister avec d'autres formes : l'arrivée d'une autre la fait disparaître.

Par conséquent, si les êtres connaissants sont moins restreints que les inconnaissants, c'est qu'ils sont davantage dégagés de la matière, c'est qu'au moins une partie de leur forme est indépendante de la potentialité de la matière. Les seuls êtres capables de connaître sont ceux qui ne sont pas uniquement matériels ; ou inversement la connaissance ne s'explique que par l'immatérialité de certains êtres.

Autrement dit, l'immatérialité est la condition d'un autre mode de réception que la réception entitative. La matière n'est qu'une capacité de réception entitative : une forme reçue dans une matière ne peut exister que comme forme *de* cette matière, car cette dernière est de soi indéterminée et accapare toute détermination

qui passe à sa portée. Même déjà informée, elle reste puissance passive, si bien qu'elle se laissera détourner par une autre détermination, s'il en survient une. La matérialité est une capacité indéfinie d'appropriation, d'absorption, dans laquelle la forme allogène s'englue. Elle la fait sienne comme la cire fait sienne la forme du cachet, sans la connaître. Elle n'accueille qu'en prenant (la) forme, et donc en détruisant son altérité.

En revanche, un être constitué par une forme qui émerge au moins en partie au-dessus de la matière, peut s'élever à un mode différent de réception : il peut s'unir à des formes autres en restant entitativement lui-même, car l'actualité supérieure de sa forme fait qu'elle ne fléchit pas à ce contact. Seule connaît l'actualité qui, parce qu'elle est suffisamment formée par soi, achevée, peut supporter de rencontrer l'altérité en restant soi-même, peut être informée sans être réformée et sans déformer.

Ce qui est par soi maintient la forme connue à distance dans une relation de connaissance (c'est donc exactement le contraire d'une gnoséologie digestive : la connaissance n'est pas une absorption). Ce qui par contre n'offre pas de consistance suffisante, ne *rencontre* pas l'altérité, mais la *subit* et la devient. Un être n'est donc pas connaissant parce qu'il est malléable, influençable. Tout au contraire, c'est parce qu'il est résistant, fixé en soi-même, qu'il connaît.

III. — Toute cette analyse va nous permettre maintenant d'aller beaucoup plus loin et de comprendre pourquoi, fondamentalement, la gnoséologie thomiste peut déjouer les pièges qui guettent la théorie de la représentation : c'est que la séparation sujet-objet, pour employer un langage postérieur, n'y a rien d'originnaire.

La connaissance en général, venons-nous d'apprendre, tient à un certain degré de perfection. Mais que *nous*, nous ayons besoin d'être informés par quelque chose d'entitativement autre, cela est un signe de notre moindre perfection, car la distance cognitive n'est pas forcément une distance ontologique. L'extériorité que nous expérimentons entre sujet et objet, loin d'être nécessaire et première, n'est que contingente et dérivée. Dans l'acte de connaissance, rien n'empêche qu'en droit le connu soit entitativement le connaissant. Au contraire, il s'agira là de l'acte le plus parfait.

En effet, le degré suprême de connaissance est celui où le sujet est parfaitement connaissant, c'est-à-dire, par définition, totalement en acte, et où l'objet est parfaitement connaissable, totale-

ment en acte aussi. Or, il existe, forcément, un seul et unique acte pur, qui est Dieu (deux actes purs ne pourraient se distinguer). Donc le sujet *parfaitement* connaissant est identique à l'objet *parfaitement* connaissable. Autrement dit, dans l'Intelligence parfaite, toujours en acte, l'Intelligible et l'Intelligent sont un — et cette unité est le modèle de toute intellection.

Mais plus on trouve de contingence et d'imperfection dans l'un et l'autre termes, plus s'accroît leur éloignement. En effet, dans la mesure où chacun se « potentialise », c'est-à-dire où l'intelligent ne l'est plus qu'en puissance, où il doit être sollicité par la rencontre de l'altérité pour s'éveiller à soi, et où l'intelligible attend d'être dégagé et révélé, leur rencontre n'est plus qu'en puissance également. Au lieu d'être unis dans la lumière perpétuelle d'un même acte, ils se perdent de vue dans l'opacité de la contingence : « le sens ou l'intelligence ne diffèrent du sensible ou de l'intelligible que dans la mesure où les uns et les autres sont en puissance »<sup>23</sup>. Ce n'est plus que par intermittence que le sujet accueille l'objet, c'est-à-dire, dans le même acte, s'atteint intérieurement, est conscient de soi, et de plus assume la forme de l'autre, en est aussi conscient, et ainsi se hausse vers la ressemblance de la pure pensée. L'union propre à celle-ci, spontanée, dont notre intellection n'est que la réplique imparfaite, demeure cependant, ainsi qu'un vestige, en nous comme une exigence d'intelligibilité, qui nous porte à notre perfection finale. A cause de ce qu'il y a d'im-parfait au sein même de la perfection qui nous rend connaissant, nous devons aller mendier un complément d'actualité. Notre indétermination (relative, certes, moindre que celle de l'animal ou de la chose brute) attend un dernier modelage (c'est le sens du fameux : « rien n'est dans l'intellect qui ne soit passé par les sens », c'est-à-dire par le canal de l'information supplémentaire — à quoi Leibniz avait tout à fait raison d'ajouter : « si ce n'est l'intellect », car il faut bien que notre actualité émerge d'abord au-dessus de la matière). Notre inachèvement, notre pénurie, nous jettent hors de nous-mêmes. Notre information cognitive ne dépend pas que de nous, mais requiert la présence et l'action d'autres choses, qui nous communiquent leurs formes, alors qu'un être totalement en acte, tel Dieu, n'a besoin de rien d'autre que sa propre essence pour connaître.

La modalité de l'intellection n'est donc pas figée en une formule fixe, livrée une fois pour toutes, mais est une relation à structure variable, dont la configuration dépend du niveau ontologique où

23. *STh*, Ia, q.14, a.2, resp.

on la considère. Et ceci nous importe particulièrement : la connaissance n'est en conséquence pas à comprendre à partir de l'opposition sujet-objet, qui n'est que dérivée, mais à partir de leur unité fondamentale<sup>24</sup>. C'est pourquoi une médiation n'est pas essentielle au rapport du connaissant et du connu. Le concept de connaissance n'implique pas la présence d'un intermédiaire, d'un « représentant ».

IV. — Mais alors, objectera-t-on, que veut dire cet adage : l'intellect se fait être la *similitude* du connu ? Que devient la notion d'imitation dans cette gnoséologie thomiste ? La connaissance divine et la connaissance angélique, pourra-t-on poursuivre, ne sont peut-être pas représentatives, mais, quant à la connaissance humaine, Thomas d'Aquin récuse l'intuitionnisme, qui voudrait qu'il y eût une relation immédiate entre sujet et l'objet, transcendant les processus physiques. L'homme n'est pas un ange, et notre esprit n'est pas doué d'intuition intellectuelle, n'a pas un accès immédiat aux idées. Dieu les aperçoit directement en son Verbe telles qu'elles subsistent ; les purs esprits connaissent celles qui leur sont conaturelles. Mais l'homme est privé de cette intuition primitive. Son intellect est d'abord ordonné aux choses sensibles, et dans ces choses sensibles, la forme intelligible n'existe pas en acte, mais seulement en puissance, si bien qu'elle se présente à nous uniquement sous son aspect sensible, et que la finalité de notre intellect, la connaissance de sa quiddité, n'est pas accomplie instantanément, mais requiert de notre part toute une élaboration. Il n'y a donc pas seulement, dans notre connaissance, une séparation entre sujet et objet, mais une grande distance, toute l'épaisseur corporelle, et l'étape finale de l'intellection, l'union du connaissant et du connu, doit être précédée d'un long cheminement, qui passe par notre sensibilité. On sait les niveaux de ce processus : le sens extérieur reçoit de la chose agissante une « *species sensibilis impressa* », par laquelle il est spécifié, et il devient le sensible en acte initial ou premier, puis en acte second en produisant une image du senti, une « *species sensibilis expressa* » dans l'imagination ou la mémoire ; ensuite, l'intellect

---

24. Comme chez Kant, pourrait-on dire, il est fait appel à un « intellectus archetypus » pour situer notre mode d'intellection. Toutefois, il n'est pas instauré entre eux un rapport d'opposition systématique, mais seulement de différence, ce qui n'exclut pas une certaine similitude. C'est par l'analogie que nous pouvons tenir un discours sur cet intellect.

agent dégage l'intelligibilité que la représentation sensible contient en puissance, et spécifie l'intellect possible à l'aide d'une « species intelligibilis impressa » ; devenu en acte premier l'intelligible, l'intellect produit en acte second une « species intelligibilis expressa », le « verbe mental » ou concept.

Dès le début du processus, la « species sensibilis » n'est-elle pas un *intermédiaire* entre nous et la chose ?

Une mise au point s'impose donc sur la signification de « similitude » dans cette théorie, et plus particulièrement sur ces « species », qui ont été à l'origine de confusions fatales à la compréhension de l'intentionnalité.

En effet, les « species » (terme que j'évite de traduire pour l'instant, car le mot « espèce » n'est pas plus clair) ont souvent passé pour des équivalents de la « représentation » classique, c'est-à-dire des images mentales, des « délégations » des choses extérieures. Auquel cas, l'objet de ma conscience serait, non l'être hors de moi, mais son double en moi, et l'intentionnalité scolastique n'éviterait pas les apories d'une telle problématique.

Or, c'est une mésinterprétation que de substantialiser la « species », sensible ou intelligible. Il s'agit d'un concept formel, et non d'un être qui s'interposerait entre moi et la chose. En fait cette notion désigne le rapport, divers, qu'entretient l'esprit avec son objet. Elle est, si l'on veut, le « de » dans « conscience *de* quelque chose ».

Exposons le problème qui requiert pour solution le concept de « species », afin de mieux définir ce dernier.

La connaissance est une pénétration réciproque de l'esprit et de la chose. D'une part, « l'être connu est le principe spécifiant de la connaissance »<sup>25</sup> : c'est l'objet qui détermine la connaissance, il s'insère comme une forme spécificatrice de l'activité immanente du sujet. D'autre part, « l'être connu est dans l'être connaissant selon le mode propre à celui-ci. C'est pourquoi la connaissance, en tout être connaissant, s'effectue selon la nature de celui-ci »<sup>26</sup> : le sujet doit s'approprier l'objet, l'intégrer à son acte. Mais il est bien évident que la chose connue n'est pas telle quelle dans la conscience du sujet (il faudrait dire exactement : l'acte propre de cette chose n'est pas celui du sujet) : lorsque je regarde une pierre,

25. *STb*, Ia, q.12, a.4, resp.

26. *Ibid.*

mon esprit ne devient pas la pierre matérielle, disent les scolastiques<sup>27</sup>. Toutefois, il faut bien expliquer que l'objet puisse participer à l'élaboration interne dont il est le terme. On dira alors qu'il s'y substitue *une forme vicariante, qui porte sa ressemblance (« similitudo rei »), la « species ».*

Or, cette vicariance de la chose n'est en rien une autre chose que cette chose, c'est ce qu'il importe de comprendre. Si la « species » était effectivement une réalité subsistante, dire qu'elle pénètre en moi reviendrait à admettre que la conscience est conscience de cette « species », et non de l'objet qu'elle représente. Mais Thomas d'Aquin est formel là-dessus, et il résume sa pensée de façon à éviter toute confusion : la « species » n'est pas « *id quod* », ce que, mais « *id quo* », ce par quoi, nous connaissons<sup>28</sup>.

Cette formule rigoureuse permet d'écarter deux erreurs, l'une sur la « species sensibilis », l'autre sur la « species intelligibilis ».

En premier lieu, la « similitudo » n'est pas une duplication de l'objet au sens matérialiste des épicuriens ou des stoïciens, un « eidolon » ou une « phantasia », corpuscule venant impressionner nos sens, copie fidèle et tout aussi réelle que l'objet dont elle provient<sup>29</sup>. Malebranche commet l'erreur de la croire, en voulant réfuter la théorie scolastique : « la plus commune opinion est celle des péripatéticiens qui prétendent que les objets du dehors

27. Thomas explique d'ailleurs fort bien que la perception ne peut se borner à un processus matériel. La sensation, note-t-il, se fait par la réception d'un changement (« immutatio ») extérieur : « (...) est autem duplex immutatio : una naturalis, et alia spiritualis (...) spiritualis autem (sive intentionalis) secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale ; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur » (*STh*, Ia, q.78, a.3, resp.).

Donc, comme l'organe matériel ne peut par lui-même percevoir, la vision ne peut être seulement un processus physique, car il faudrait un autre œil, dans le cerveau, pour voir ce qui est dans l'œil, et cet autre œil devrait être regardé par un nouvel œil, etc.

28. *Id.*, q.85, a.2, resp.

29. Cf. *id.*, q.84, a.6, resp., où Thomas expose et critique la thèse de Démocrite : le mot employé par Thomas pour désigner l'« eidolon » est bien « corpus », lequel est censé introduire une « imago » dans notre âme. Il est fort possible que certains scolastiques (décadents) aient penché vers cette doctrine matérialiste : voir par exemple les textes d'Eustache de Saint-Paul à propos de « species » que cite E. Gilson dans l'*Index scolastico-cartésien*. Descartes est excusable s'il n'a eu qu'un pareil informateur sur la scolastique. Mais un Roger Bacon, par exemple, écrit : « species quidem rei non recipit violentiam repercussionis, quia non est corpus » (*Opus tertium*, c.XXXIII).

envoient des espèces qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun (...) »<sup>30</sup>. Mais la « species » sensible est la forme même de l'objet (encore revêtue des déterminations sensibles), en tant que celle-ci devient l'acte commun du senti et du sentant; comme telle, elle est immatérielle.

Reprenons ces deux points successivement.

D'abord, c'est bien la forme se trouvant dans la chose, qui est présentée à la sensibilité : « l'objet de la puissance sensitive est la forme en tant qu'elle existe dans la matière corporelle »<sup>31</sup>. Il n'y a donc pas d'équivoque possible : « le sens parvient aux choses sensibles elles-mêmes »<sup>32</sup>; « la sensation aboutit aux choses telles qu'elles sont hors de nous »<sup>33</sup>.

Ensuite, la forme n'est toutefois pas présentée exactement telle qu'elle se trouve dans la chose : « la forme du sensible est d'une certaine façon dans la chose hors de l'âme, et d'une autre façon dans le sens qui recueille les formes des choses sensibles sans la matière, comme la couleur de l'or sans l'or »<sup>34</sup>. En effet, « il convient que les choses matérielles connues existent dans l'être connaissant, non pas matériellement, mais immatériellement »<sup>35</sup>.

C'est donc la nature propre de la chose elle-même qui est intégrée au sujet et est connue par lui (il l'a faite sienne). Mais cette même nature existe à la fois là-bas sur un mode matériel, et ici sur un mode immatériel. Il s'agit de la même réalité mais envisagée sur deux modes d'être différents : sur un mode d'être entitatif dans la chose en elle-même, sur un mode intentionnel en moi, qui connais la chose, c'est-à-dire peux recevoir sa forme sans me laisser approprier par elle.

Nous retrouvons en fait, mise en œuvre dans le problème général de la connaissance, cette théorie de la pluralité des modes d'être dont Thomas se sert pour résoudre le problème particulier

30. *De la recherche de la vérité*, I, III, II<sup>e</sup> partie, chap. II (cf. d'ailleurs la remarque de M. Gouhier dans *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, p. 225).

31. *STh*, Ia, q.85, a.1, resp.

32. *De veritate*, q.2, a.6, resp.

33. Jean de Saint-Thomas, *Cursus philosophicus*, *Philosophia naturae*, IIIa p., q.6, a.1.

34. *STh*, Ia, q.84, a.1, resp.

35. *Id.*, a.2, resp. « Et la raison de cela, continue Thomas au même endroit, est que l'acte du connaissant s'étend — "se étendit" — aux choses qui sont en dehors de lui » : pour que le sujet « s'étende » jusqu'à l'autre, il faut qu'il soit immatériel, cf. *supra*.

des universaux. On sait que, d'après lui, l'essence considérée en tant que telle ne comporte dans sa notion ni unité (position réaliste) ni multiplicité (position nominaliste) : elle est en soi indifférente à la singularité et à l'universalité, comme à tous les modes d'être, mais elle n'en exclut aucun. Si par exemple la nature humaine impliquait par soi la singularité, elle ne pourrait être attribuée à plusieurs individus ; si elle impliquait par soi l'universalité, elle ne pourrait constituer l'individualité de Socrate. Mais elle peut recevoir l'une ou l'autre, selon les conditions de son existence. La même essence est dotée de singularité lorsqu'elle est réalisée en un être concret, et dotée d'universalité lorsque, connue par notre esprit, elle existe à titre d'intelligible en acte et n'est plus appropriée à tel ou tel sujet. Elle n'est pas par soi un universel (ce que prétend le réalisme) : elle ne le devient que lorsque notre intellect a opéré son travail d'abstraction ; elle n'est pas forcément réfractaire à toute communauté (ce que prétend le nominalisme) : elle ne le devient que lorsqu'elle est plongée dans des déterminations individuantes. C'est donc *la même essence* qui existe dans la chose et dans notre esprit : ici, comme réalité constituante d'un être, et là, comme prédicable ; ici, sur un mode d'être concret et individuel, et là, sur un mode d'être abstrait et universel.

De même, quant à la question qui nous occupe, la « species » est bien la seule et unique forme en jeu, celle de la chose, mais en tant qu'elle est objet de notre sensibilité, en tant qu'elle en devient également la forme (ce qui explique que l'on puisse parler d'acte commun), étant dégagée de son implantation matérielle et revêtue des conditions propres au connaissant : « le sens (...) reçoit la forme de la chose connue sans la matière, mais avec les conditions matérielles »<sup>36</sup>. Dans la « species », nous avons accès direct à l'altérité dont elle est la forme : « la *species* qui est dans le sens visuel n'est pas ce qui est vu, mais ce par quoi le sens visuel voit ; ce qui est vu, c'est la couleur qui est dans le corps »<sup>37</sup>.

Cette théorie de la « species » ne se laissera comprendre que pour autant que nous lutterons contre nos tendances spatialisantes et matérialisantes, qui nous gênent pour concevoir comment la *même* forme peut être simultanément « dans » l'objet sur un certain mode, et « dans » notre conscience sur un autre mode.

36. *Ibid.* (c'est-à-dire sous son aspect sensible empirique, ces « conditions matérielles » ayant ici un sens épistémologique et non ontologique).

37. Thomas d'Aquin, *In libros De anima expositio*, l. III, lect. 8, n° 719.

Mais peut-être deviendra-t-elle plus claire en étant répétée, car la réfutation de la deuxième erreur est parallèle à celle de la première, bien que portant plutôt sur la « species » intelligible.

En second lieu donc, la « similitude » n'est pas non plus une représentation, image au sens empiriste, ou idée au sens cartésien. Là encore, la « species » n'est pas une émanation ou un tableau de la chose, mais la forme de celle-ci, en tant que considérée par l'esprit, c'est-à-dire agissant dans d'autres conditions que matérielles.

D'une part : « le propre [de l'intellect] est de connaître la forme existant dans une certaine matière individuellement »<sup>38</sup>, de sorte que : « la forme de l'intellect est la chose qui est connue »<sup>39</sup>. La forme qui détermine l'intellect n'est autre que celle qui constitue la chose hors de moi.

D'autre part, l'esprit se fait être cette forme, « non pas cependant comme elle existe en une telle matière »<sup>40</sup> : « l'intellect reçoit d'une façon immatérielle et immobile, selon son mode propre, les formes des corps, lesquels sont matériels et mobiles »<sup>41</sup>. L'intellect abstrait totalement la forme, non seulement de sa matière, mais aussi de ses conditions matérielles, et c'est alors qu'elle prend le nom de « species intelligibilis ».

Il n'est que de lire la question X du *De veritate*, à l'article 4, pour comprendre ce point : « (...) toute connaissance se fait par quelque forme, qui est principe de la connaissance dans l'être connaissant. Mais une forme de ce genre peut être considérée de deux façons. D'une première, suivant l'être qu'elle a dans le connaissant. D'une seconde, suivant le rapport qu'elle a avec la chose dont elle est la similitude [...] la manière de connaître une chose dépend des conditions de l'être connaissant, dans lequel la forme est reçue selon son mode [...] C'est pourquoi rien n'empêche que des choses matérielles soient connues par les formes qui existent immatériellement dans l'esprit »<sup>42</sup>.

La forme de l'objet est l'acte commun du connaissant et du connu. C'est la même forme qui en soi se trouve dans la chose, et qui informe l'esprit dans la connaissance. La même forme, mais qui existe selon des conditions différentes : toujours selon des conditions matérielles, et seulement selon ces conditions, quand la chose

38. *STb*, q.85, a.1, resp.

39. *De potentia*, q.8, a.1, resp.

40. *STb*, Ia, q.85, a.1, resp.

41. *Id.*, q.84, a.1, resp.

42. Resp.

n'existe que pour elle-même ; mais de plus selon des conditions propres à l'esprit lorsqu'elle devient le pôle objet d'une conscience. La même forme donc, mais considérée de deux points de vue différents, les conditions d'existence ne changeant rien à sa nature et à son unicité.

Prise dans les conditions du connaissant, cette forme est la similitude d'elle-même prise dans les conditions du connu. Le schème représentatif indique bien la distance recherchée entre l'objet et la connaissance de l'objet, mais cette distance est en quelque sorte nulle, bien que réelle, de sorte que la forme connue n'est pas une autre forme ; et c'est pourquoi les thomistes ne cessent de répéter que c'est la chose en elle-même qui est connue.

Thomas illustre ailleurs cette thèse en expliquant que la couleur de la pomme que je regarde est perçue par la vue sans l'odeur de cette pomme, mais que cette couleur réside bien réellement dans la pomme conjointement à l'odeur, et que si la couleur est vue sans l'odeur, cela tient uniquement à la nature du sens visuel. De même, si la forme que mon intellect reçoit est immatérielle, c'est pourtant bien cette même forme qui existe dans l'objet avec de la matière<sup>43</sup>.

Comme a soin de le préciser Thomas, pour éviter toute interprétation naïvement matérialisante, tout ceci n'est pas à entendre comme si « une même forme, d'abord dans les phantasmes, passait ensuite dans l'intellect à la manière dont un objet est pris dans un lieu et transféré en un autre »<sup>44</sup>. Cette remarque vaut *a fortiori* pour la perception. Et si l'on saisit ce point délicat qui trouble nos attitudes de pensée, à savoir que la même forme est l'acte du connu et devient l'acte du connaissant, sans duplication matérielle ni déplacement spatial (notre conscience est « là-bas, près de l'arbre, et cependant hors de lui », mode d'être « qu'aucune image physique ne peut rendre », dit Sartre), on pourra conclure que « la *species* intelligible se rapporte à l'intellect comme *ce par quoi* il connaît »<sup>45</sup>, et non « *ce qu'il* connaît ».

43. *STh*, Ia, q.85, a.3, ad 2<sup>um</sup>. Cf. ce passage de la *Summa contra gentiles*, III, 49 : « Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit ejusdem speciei, vel magis species ejus ; sicut forma domus quae est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species ejus ». Jean de Saint-Thomas le commente en remarquant qu'ici, « [S. Thomas] speciem non solum vocat similitudinem quidditatis, sed quod etiam sit ipsa natura, et quidditas rei in esse intelligibili, quod utique stare non potest sine vero et proprio esse intentionali » (*Cursus phil.*, Phil. nat., III, q.6, a.3).

44. *STh*, Ia, q.85, a.1, ad. 3<sup>um</sup>.

45. *Id.*, a.3, resp.

C'est donc seulement dans la problématique inaugurée par Descartes que l'objet premier de ma conscience est une affection de mon esprit, un accident de la substance âme, à charge ensuite de s'interroger sur la validité du lien qui unit cette idée à la chose. Dans le thomisme, l'objet premier de la conscience est bien la chose « en chair et en os ». La « species » n'est pas un dédoublement de la chose, que l'esprit rencontrerait avant de se rapporter, par illation, à son modèle; elle n'exprime que le fait que l'esprit est en rapport avec une chose. Comme l'a remarqué J. Maritain, elle n'est pas un « signe instrumental », c'est-à-dire quelque chose qui est d'abord connu soi-même puis fait connaître quelque chose d'autre, mais est de l'ordre du « signe formel », c'est-à-dire « quelque chose qui fait connaître avant d'être soi-même connu comme objet par un acte réflexif »<sup>46</sup>. En quelque sorte, elle s'efface devant l'objet qu'elle donne à connaître, elle ne signifie que la présence de celui-ci à la conscience : « (...) les notions de vicaire ou de similitude ou d'image doivent être purifiées ici de tout ce qui en ferait des choses tombant d'abord sous le regard de l'esprit, comme un portrait sous le regard des yeux du corps »<sup>47</sup>.

V. — Ces analyses permettent d'élucider une autre difficulté, celle de la notion de « *réalité objective* ».

Que nous recevions une forme intentionnelle de la chose veut donc dire qu'à l'« *esse naturae* » de celle-ci, son existence entitative, telle qu'elle est abstraction faite de toute pensée, vient s'ajouter un « *esse intentionale* », c'est-à-dire le fait qu'elle est connue par l'esprit. Ainsi lui est conféré un « *esse objectivum* », une « *réalité objective* », ou plutôt un « être-objet », le fait d'être objet, ou encore une « *existence objectale* », la qualité d'être comprise dans un rapport de conscience.

C'est bien cette notion que reprendra Descartes, mais en la substantialisant à l'intérieur de l'idée, de façon à en faire un reflet de la chose dans l'esprit, alors que « la *réalité objective* de la chose dans l'esprit » signifie pour un scolastique la relation qui les unit, le « dans » n'étant pas à prendre au sens entitatif.

La meilleure preuve que la *réalité objective* n'est pas un « quelque chose », matériel ou spirituel, mais un pur rapport, est l'incompréhension que montre Caterus à l'égard du raisonnement de

46. *Op. cit.*, p. 232.

47. *Id.*, p. 240.

Descartes dans la *Troisième Méditation*. On se souvient que dans la première preuve de l'existence de Dieu, Descartes recherche une cause de la réalité objective de notre idée d'un être absolument parfait.

Or cela n'a pas de sens d'après la conception orthodoxe de l'« esse objectivum », et cette tentative étonne Caterus, qui réagit en scolastique. En effet, si la réalité objective donnée dans la forme intentionnelle n'est pas une entité subsistante, mais un simple terme logique, il est absurde d'en demander la cause. C'est seulement dans le cartésianisme, explique E. Gilson, que « l'être objectif est un moindre être que l'être actuel de la chose, mais [...] est cependant un être réel et requiert par conséquent une cause de son existence »<sup>48</sup>. C'est pourquoi Caterus interroge ainsi Descartes :

« Car, je vous prie, quelle cause requiert une idée ? Ou dites-moi ce que c'est qu'idée ? C'est donc la chose pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement. Mais qu'est-ce qu'être objectivement dans l'entendement ? Si je l'ai bien appris, c'est terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui en effet n'est rien qu'une dénomination extérieure, et qui n'ajoute rien de réel à la chose (...) la réalité objective est une pure dénomination, actuellement elle n'est point »<sup>49</sup>.

Pour Caterus l'idée est donc l'« esse objectum » de la chose, son existence pour l'entendement.

« A parte rei », cet « esse » n'est rien de réel : le fait d'être appréhendée ne modifie en rien la chose, elle n'en est pas affectée, la relation cognitive n'est pas de ce point de vue une relation réelle. L'existence intentionnelle de la chose signifie qu'elle est l'objet d'une intention, le terme d'une visée.

« A parte subjecti », ce concept d'« esse objectum » n'exprime rien d'autre que le fait que l'esprit se modèle sur la chose, la vise comme la fin de son acte (« c'est terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement »). Ce n'est donc qu'une modalité de l'intellect remplissant sa visée, sa forme terminale lorsqu'il atteint la chose. En aucun cas, l'idée ou l'être objectif n'est une entité distincte. Ce n'est finalement que l'interface de l'esprit et de la chose, et non un obstacle entre eux.

---

48. *Commentaire du Discours de la méthode*, p. 321 (5<sup>e</sup> éd., Paris, 1976). Cf. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 202-205 (4<sup>e</sup> éd., Paris, 1975).

49. *Œuvres complètes de Descartes*, édition Adam-Tannery, t. IX, p. 74.

Il est maintenant possible de proposer sans risque un équivalent français de « species ». La seule traduction exacte et compréhensible n'est pas littérale : il s'agit de « forme intentionnelle », qu'utilise par exemple A.D. Sertillanges<sup>50</sup>.

Cela mérite un mot d'explication. « Species » a d'abord été utilisé par Cicéron pour traduire, véritablement, en latin (mieux que par « idea » qui est un simple décalque) le grec « idea » ou « eidos », car la dérivation en est parallèle, ces mots venant de la racine « voir » (« spectare », « idein »). La « species » n'est donc ni plus ni moins que la forme (visible) d'un objet. Boèce a ensuite utilisé ce mot dans un sens logique pour désigner un ensemble d'êtres ayant la même forme déterminante : c'est de cet usage que découle le sens moderne d'espèce, répandu par les sciences naturelles, et ce mot est maintenant si « spécialisé » que la traduction de « species », « sensibilis » ou « intelligibilis », par « espèce » est inintelligible<sup>51</sup>. Pour les scolastiques, le mot avait gardé son premier sens de forme d'un objet particulier. C'est pourquoi il est légitime de remplacer « species » par « forme », étant donné que c'est bien la forme de l'objet que nous connaissons. Toutefois, les scolastiques emploient « species » à la place de « forma » qu'ils ont aussi à leur disposition, pour marquer qu'il s'agit de la forme de l'objet en tant qu'elle est « vue » par l'esprit. Il faut donc ajouter « forme intentionnelle » afin de préciser que la « species » est la forme comme connue, existant intentionnellement pour l'esprit, c'est-à-dire acquérant un mode d'être nouveau<sup>52</sup>. L'essentiel est de garder en tête que la « species » spécifie l'esprit parce qu'elle est

50. Dans sa traduction de la *Somme théologique*. Il pourrait être tentant de proposer « aspect » qui dérive de « spectare », et n'est pas sans rappeler l'« Abschattung » de Husserl. Mais il me semble que ce mot a une connotation trop subjective, se rapproche trop de « apparence » et s'oppose à « réalité » ou « vérité », alors que la « species » est bien la forme même de la chose.

51. Notons cependant que l'expression « payer en espèces » est une survivance du premier sens, où « species » renvoie immédiatement à autre chose que soi : en effet l'argent n'a (en principe) pas de valeur par soi mais renvoie à ce qu'il permet d'obtenir (et « payer en espèces » s'oppose donc à « payer en nature », échanger des biens, troquer). Mais ce serait un mauvais exemple, car la pièce ou le billet de banque sont tout de même des réalités subsistantes, qui « représentent » autre chose. On peut se souvenir aussi de la formule théologique « sous les espèces du pain et du vin » : le corps du Christ, censé être présent réellement dans le sacrement, se manifeste sensiblement ainsi ; le pain et le vin consacrés sont le corps du Christ tel qu'il nous apparaît. Le « sub specie aeternitatis » de Spinoza contient également encore l'idée d'« aspect ».

52. Il faut préciser que cette forme connue n'est pas l'« apparaître » subjectif d'un être dissimulé derrière lui.

la similitude de l'objet, non au sens de copie, mais d'assimilation. On voit en tout cas que la définition donnée par le *Vocabulaire* de Lalande est un complet contresens (d'autant plus qu'elle renvoie au grec « eidôla » et au latin « simulacra » de Lucrèce) : « objet immédiat de la connaissance sensible, considérée comme une réalité intermédiaire entre la connaissance et la réalité connue ».

VI. C'est donc à tort que la plupart des phénoménologues ne voient dans la gnoséologie thomiste que la préhistoire de la thèse fondatrice de Husserl, car ils font erreur en interprétant l'intentionnalité scolastique comme la constitution d'objets visés « seulement en pensée », présents « seulement à la pensée ». C'est faire de la forme intentionnelle une idée cartésienne. On ne peut accorder à M. Lévinas, par exemple, que Husserl dépasse « cette théorie scolastique de l'objet mental selon laquelle l'objet intentionnel n'était qu'une image subjective de l'être réel »<sup>53</sup>. Thomas d'Aquin aurait au contraire parfaitement pu souscrire à cette formule du même auteur : « Dans la perception nous n'avons pas affaire à un monde d'images qui indiquerait un monde de choses derrière lui, tel le portrait qui renvoie de par son essence à l'original — c'est à l'original lui-même que nous avons affaire dans la perception (...) »<sup>54</sup>.

Le concept de forme intentionnelle n'est qu'un concept descriptif<sup>55</sup>, qui dénomme le rapport qu'entretient l'esprit avec la chose, rapport dont l'esprit a l'initiative et qui est autorisé par cette propriété spécifique du mode d'être psychique qu'est l'intentionnalité. Il ne faut surtout pas substantialiser une pure relation. L'« in-existence intentionnelle de la chose » désigne cette jonction entre le connaissant et le connu, et non un intermédiaire qui s'introduirait entre eux ; la forme intentionnelle est la similitude de son objet que se fait être l'esprit.

---

53. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 71, n. 2 (4<sup>e</sup> éd., Paris, 1978).

Cf. aussi ce jugement de Heidegger : « La scolastique [...] ne parle d'intentionnalité qu'en référence à la volonté. Elle est très loin d'accorder l'intentio aux autres comportements du sujet » (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, 1985, p. 82).

54. *Ibid.*

55. « Ce sont là des butées auxquelles vient aboutir l'analyse du donné », écrit J. Maritain, *op. cit.*, p. 225.