

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 3 (1956)

Artikel: De la connaissance

Autor: Morard, Meinrad-Stéphane

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761447>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

De la connaissance¹

PAR MEINRAD-STÉPHANE MORARD O. P.

Les considérations sur la connaissance que j'ai l'honneur de vous soumettre sont, en un certain sens, résolument abécédaires : en ce sens qu'elles envisagent uniquement les éléments premiers de la question. Elles pourront vous paraître plus ou moins audacieuses. Mais « magis amica veritas ».

Elles doivent leur origine à un certain malaise, éprouvé pour la première fois vers 1920, en présence de la conception devenue assez commune alors, et qui l'est restée, d'après laquelle « connaître, c'est devenir l'autre en tant qu'autre ». La formule est de Jean de Saint-Thomas. Elle peut se réclamer d'ailleurs de saint Thomas lui-même (Sum. Th. I 14, 1 et en d'autres endroits de ses œuvres).

I. La relation sujet-objet dans la vie psychique

Notre vie psychique — nous la connaissons uniquement par l'expérience que nous en avons — se présente à nous comme un ensemble extrêmement complexe et mouvant, une sorte de ruissellement multiple et incessant, à peine interrompu dans certaines phases du sommeil, d'opérations immanentes, intentionnelles et normalement conscientes qui se distinguent d'une manière suffisamment nette en opérations d'ordre cognitif et opérations d'ordre affectif.

Nous disons : 1^o opérations, c'est-à-dire actualisations résultant de la causalité interne du sujet qui les exerce, du moi ;

2^o immanentes, c'est-à-dire constituant une perfection interne du sujet même dont elles procèdent ;

¹ Communication faite à la Société de Philosophie de Fribourg en sa séance du 18 janvier 1956.

3^o intentionnelles, c'est-à-dire consistant essentiellement dans une relation vivante du sujet à un quelque chose que nous appelons leur objet ;

4^o normalement conscientes, c'est-à-dire normalement manifestes au sujet dont elles procèdent et qu'elles affectent dans leur triple qualité d'opérations *a)* immanentes, *b)* relatives à un objet et *c)* procédant de la causalité interne du dit sujet.

Ce dernier aspect de notre vie psychique, aspect élémentaire, abécédaire comme les précédents, complique étrangement la situation en nous mettant en présence d'une sorte d'investissement de tout notre psychisme par la connaissance. Mais il nous est d'autant moins licite d'éliminer cet aspect que sans lui nous n'aurions pas la moindre notion de ces choses.

Normalement, la faculté prééminente qui siège au centre de l'homme intérieur, l'*hégémonicon* des grecs, la *mens* des latins, tient constamment sous son regard la totalité de son domaine c'est-à-dire la totalité de nos attitudes et activités mentales comme faisant un d'ailleurs avec le moi dont elles procèdent et qu'elles déterminent ultérieurement.

Nous disons *normalement* pour réserver les zones moins éclairées et moins surveillées du psychisme subconscient dont l'existence nous a été révélée tout particulièrement par les recherches de la psychanalyse.

La relation intime et vivante du sujet à un objet qui est essentielle aux opérations mentales est d'autant plus difficile à exprimer et définir en termes du langage, qu'elle n'apparaît pour nous nulle part ailleurs, originairement, que dans notre expérience interne et que les données sensibles révélées par l'expérience externe ne nous offrent rien qui soit de même nature.

Pour saint Thomas (Sum. Th. 1-2, 25, 1-3) comme pour saint Augustin déjà (De civ. d. l. 14, c. 6 ML 41, 409), tous les mouvements affectifs se ramènent fondamentalement à l'amour (saint Augustin dit « voluntas ») que nous pouvons définir comme une relation intime d'attachement du sujet pour un objet, à base d'estime instinctive ou raisonnée à son égard = pour un bien. Le terme « attachement » n'est qu'un symbole emprunté à l'ordre physique pour évoquer cette réalité d'ordre uniquement psychique par laquelle nous tenons à ce que nous aimons : c'est un attachement moral.

Mais ce sont les opérations d'ordre cognitif qui nous intéressent en ce moment. Comment caractériser la relation à l'objet qui leur est propre ? C'est là toute la question.

II. La connaissance

comme telle ne consiste pas dans une assimilation du sujet à l'objet

D'après Aristote pour qui *sentire et intelligere* sont un *pati quoddam*, cette relation a été généralement comprise comme une assimilation du sujet à l'objet et la connaissance s'est trouvée ainsi identifiée ou du moins essentiellement liée à une représentation de l'objet dans le sujet. Cette conception représentative de la connaissance commande toute la problématique de la critique de la Raison Pure. C'est elle qui enferme notre connaissance dans le cercle sans issue des phénomènes = des choses telles qu'elles sont représentées dans l'esprit, par opposition aux noumènes inaccessibles = aux choses telles qu'elles ont en elles-mêmes. Même Descartes qui s'évade vigoureusement des phénomènes par son intuition du moi reste tributaire de cette conception par sa formule de *l'idée* claire et distincte pour exprimer *la connaissance* qualifiée qui constitue l'évidence authentique. Il est vrai que la notion d'idée, chez Descartes, est bien confuse.

1. Que saint Thomas, quoi qu'il en soit de son article de la Somme (I 14, 1) et d'autres textes analogues, ne partage aucunement cette manière de voir, c'est pour nous tous, je crois, un fait indiscutable. Il est au moins trois cas, où il envisage expressément une connaissance exempte de toute assimilation-représentation (*species*) :

1^o la connaissance que Dieu a de lui-même, où sujet, objet et connaissance de l'objet par le sujet sont rigoureusement identiques ;

2^o la connaissance qu'ont les anges de leur propre substance avec tout ce qu'elle contient, cette admirable transparence de l'être angélique à sa propre intelligence, où rien d'autre n'intervient, hors le sujet et l'objet, que l'acte seul de la connaissance, le sujet et l'objet étant par ailleurs identiques ;

3^o la vision béatifique, où l'intelligence de la créature, élevée par le *lumen gloriae* au niveau divin, contemple face à face l'essence même de Dieu dans son Unité trinitaire, sans autre intermédiaire entre le sujet et l'objet que l'acte même de cette suprême contemplation.

Écoutons-le s'expliquer lui-même à ce sujet.

« Ad cognitionem non requiritur assimilatio nisi propter hoc ut cognoscens aliquo modo cognito uniatur. Perfectior est autem unio qua unitur ipsa res per essentiam suam intellectui, quam si uniretur ei per similitudinem suam » (De Ver. 8, 1 ad 7, voir pour les deux modes

de présence de l'objet Sum. Th. I, 56, 3 = De Ver. 8, 3 ad 17 : nous y reviendrons).

C'est le mode de connaissance qui caractérise *l'intuition proprement dite* et, peut-être, la *visio intellectualis* de saint Augustin.

La connaissance humaine présente-t-elle, elle aussi, dans les conditions actuelles de son exercice, quelque cas où l'objet est connu immédiatement dans sa réalité même « per praesentiam suae essentiae in cognoscente » et non pas comme le plus souvent « per praesentiam suae similitudinis in facultate cognoscitiva » (voir les textes cités tout à l'heure). Saint Thomas répond d'une manière très générale, mais avec des sous-entendus auxquels nous ne voulons pas nous arrêter : « intellectus intelligit omne quod est intelligibile in ipso » (De Ver. 8, 6 corp.)

Serait-ce le cas pour la connaissance dont saint Thomas parle fréquemment « qua homo percipit se intelligere, se velle, se sentire, se gaudere, se dolere, etc. ? » Voici ce qu'il dit de plus fort dans ce sens : « In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se intelligere et sentire et alia hujusmodi opera vitae exercere » (De Ver. 10, 8 corp.) et il ajoute qu'il s'agit là de cette « notitia actualis secundum quam anima percipit se esse percipiendo actum suum et objectum ejus » (ib. ad 5). Nous retrouvons ici cet investissement du domaine psychique par la connaissance dont nous avons déjà parlé et dont Aristote fait mention occasionnellement et en passant dans un texte bien connu de son *Ethique à Nicomaque* (EN 1170 a 29-33).

Quoi qu'il en soit de cette question, que nous faisons ici qu'effleurer, il est clair, en tout cas, que pour saint Thomas la connaissance n'est pas nécessairement liée à une représentation de l'objet dans le sujet. Bien au contraire, les modes les plus parfaits de connaissance se passent de toute assimilation à l'objet, de toute *species*.

2. De plus, pour saint Thomas encore, même quand une similitude de l'objet est requise pour la connaissance comme un medium indispensable, même alors, et c'est là pour la nature de la connaissance le point essentiel, la connaissance elle-même ne consiste aucunement dans cette assimilation-représentation, mais dans quelque chose d'ultérieur, qui en procède et que saint Thomas par ailleurs n'a jamais cherché à définir, encore moins à approfondir.

Voici à cet égard le texte où la distinction capitale, abécédaire du reste, entre l'assimilation préalable requise pour la connaissance et la connaissance elle-même est le plus fortement accusée. Ce n'est pas le seul texte de saint Thomas dans ce sens, mais le plus marquant.

Dans l'acquisition d'une connaissance nouvelle, in acceptione cognitionis, nous explique l'Aquinat, il y a lieu de distinguer un double terminus ad quem.

« Primus est id quo intellectus perficitur ad aliquid cognoscendum, sive sit forma intelligibilis aut lumen intelligibile, vel quodcumque cognitionis medium » : c'est la connaissance in actu primo, l'actuation précognitive du sujet.

« Secundus autem terminus est *ipsa cognitio quae exinde procedit*, quae est ultimum in acceptione cognitionis » : c'est la connaissance in actu secundo, l'actuation cognitive du sujet (De Ver. 9, 3 corp).

La perfection propre du cognoscens comme tel est celle « qua perficitur *dum in cognitionem alicujus rei perducitur* » (ib. ad 5). « Visum perfici dicitur secundum quod perducitur ad visionem colorati » (Sum. Th. I 106, 2 ad 1 cf. I 54, 1 ad 3).

III. La connaissance comme telle consiste uniquement dans la manifestation immanente de l'objet au sujet par le sujet

Qu'est-ce donc que cette *ipsa cognitio*? Encore une fois, saint Thomas ne s'est jamais, semble-t-il, posé cette question. Il ne l'a, en tout cas, jamais traitée ex professo. Nous pouvons toutefois glaner dans son œuvre quelques indications, jetées en passant, qui sont remarquablement convergentes.

« *Lumen* intellectuale potest dici ipse vigor intellectus ad intelligendum » (De Ver 9, 1 corp). « Lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam *quaedam manifestatio veritatis* » (Sum. Th. I 106, 1 corp). « Quicumque intelligit vel illuminatur *cognoscit se intelligere* vel illuminari quia *cognoscit rem sibi esse manifestam* » (ib. I 111, 1 ad 3). Ce dernier texte en particulier nous dit que savoir qu'on connaît une chose, c'est savoir que cette chose nous est manifeste : se rem intelligere = rem sibi manifestam esse.

Le *vigor intellectus* ad intelligendum est donc un *lumen*, en tant qu'il en résulte cette *manifestatio veritatis* par quoi *res est sibi manifesta*. La connaissance est ce qui constitue un objet un état d'évidence, elle est *manifestatio objecti*.

D'où la définition de la connaissance que nous allons proposer. Elle est empruntée à Urraburu, Psychologia II 173 ss. Nous l'avons rencontrée pour la première fois en feuilletant la Psychologia specula-

tiva de Fröbes, II, 98 (Herder, 1927) : « *Cognitio est actus immanens, accidentalis, aliquod objectum animo formaliter manifestans.* »

Le plus curieux dans le cas d'Urraburu et de Fröbes, qui ne fait ici que citer Urraburu, c'est que, après avoir ainsi dégagé la connaissance de toute confusion avec une assimilation à l'objet, ils expliquent ensuite eux-mêmes cette *formalis manifestatio* comme une *descriptio* ou *depictio* de l'objet, c'est-à-dire comme une représentation de l'objet.

C'est ainsi que, vers 1936, les réflexions et les tâtonnements provoqués dans notre esprit par une vive répugnance à admettre le fameux « devenir l'autre en tant qu'autre » — déjà persuadés que nous étions depuis bien des années que représentation n'est pas connaissance — finirent par porter leur fruit grâce à la cristallisation conceptuelle qu'entraîne une heureuse définition.

Je reprends donc la dite définition de l'*ipsa cognitio*, définition que je considère comme aussi fondamentale qu'elle est franchement abécédaire, abécédaire jusqu'à paraître un peu naïve.

Il faut donc concevoir la relation vivante « sujet-objet » caractéristique de la connaissance comme *la manifestation formelle d'un objet au sujet par le sujet et dans le sujet*. Laissant de côté pour le moment les points secondaires — secondaires quant au but que poursuivent ces réflexions, nous retenons que l'opération relative à un objet appelée connaissance 1^o est *immanente* (dans et par le sujet) et que 2^o elle est *manifestation formelle* (de l'objet au sujet).

A. La connaissance comme opération immanente

Il s'agit ici de dégager les implications de cette immanence. Opération immanente, la connaissance s'accomplit entièrement d'un bout à l'autre à l'intérieur du sujet dont elle procède et dont elle constitue une perfection interne.

Il en résulte immédiatement que le quelque chose à quoi elle se réfère essentiellement, l'objet, — que rien n'empêche d'être identique au sujet, bien au contraire, ceci soit dit à l'encontre du préjugé existentialiste — doit être présent au sein même du sujet. « *Cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente* » remarque avec raison saint Thomas (Sum. Th. I 12, 4 et alibi saepe).

Un objet peut être présent dans le sujet, comme nous l'avons appris de saint Thomas, de deux manières (Sum. Th. I 56, 3 = De Ver. 8, 3 ad 17).

1^{re} manière : En lui-même, selon sa propre réalité : « per praesentiam suae essentiae in cognoscente. » Cette sorte de présence réelle peut avoir lieu selon trois modes (et je ne crois pas qu'il puisse y en avoir d'autres), suivant que la réalité même de l'objet *a*) est une réalité identique au sujet (maximum de présence réelle auquel correspondra un maximum de perfection cognitive, de là notre « bien au contraire » de tout à l'heure) ; *b*) est une réalité qui dépend immédiatement du sujet ; *c*) est une réalité dont le sujet dépend immédiatement ².

Exemples de chacun de ces trois modes de présence réelle, dans des connaissances intuitives expressément admises par saint Thomas : *a*) du 1^{er} mode : Dieu dans la connaissance qu'Il a de Lui-même ; *b*) du 2^e mode : les créatures secundum esse quod habent in seipsis dans la connaissance intuitive que Dieu en possède de excelso suae aeternitatis ; *c*) du 3^e mode : Dieu dans la contemplation des bienheureux, facie ad faciem.

2^e manière : Par une similitude qui le représente au sein du sujet : « per praesentiam suae similitudinis in facultate cognitiva. » C'est alors qu'une assimilation préalable du sujet à l'objet entre en question (species sensibiles, species intelligibiles). Dans ce cas « cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis » (De Ver. 1, 1). Remarquons en passant comme ce bout de texte distingue soigneusement l'*assimilatio* et la *cognitio* qui en procède !

Cette assimilation préalable est évidemment requise toutes les fois que l'objet n'est pas immédiatement présent au sujet dans sa propre réalité selon l'un des trois modes que nous venons de distinguer. Dans la connaissance humaine, c'est le cas toutes les fois que l'objet est une « res extra animam », une réalité extérieure au domaine psychique.

Mais elle peut aussi être requise lorsque l'objet, bien que réellement présent dans l'intimité du sujet, transcende la *vis propria*, c'est-à-dire le *lumen* du sujet connaissant. C'est évidemment le cas, dans les conditions de notre existence terrestre, pour Dieu présent dans sa réalité même au plus intime de notre être. Le *lumen naturale rationis* est un *lumen* totalement inadéquat à la transcendance absolue de la Réalité

² D'après Plotin En. VI 9, 31 33 (éd. Bréhier) l'intellect peut connaître par intuition (ὁρᾶν) ou ce dont il dépend ou ce qui est en lui ou ce qui dépend de lui : ce sont exactement nos trois modes de présence réelle. Dans le fameux texte de S. Paul sur la vie future : « tunc autem cognoscam sicut et ipse cognitus sum » (1 Cor 13, 12) « cognoscam » correspond à notre 3^e mode et « cognitus sum » au 2^e.

divine, si immédiatement présente qu'elle soit à notre intelligence. A l'égard d'un tel objet, le *lumen* naturelle rationis est aveugle, encore plus que l'*oculus noctuae* n'est aveugle à la clarté du jour.

Écoutons encore saint Thomas : « Non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile, sed oportet ut cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma vel per essentiam suam vel per similitudinem suam » (De Ver. 8, 7 ad 2 tertio loco). « Ut forma » c'est-à-dire que le *lumen* du sujet doit être, en outre, proportionné à l'objet, tel qu'il lui est présent ou représenté, comme la matière ultimement disposée est proportionnée à sa forme (De Ver. 8, 3 corp., ad 14 et ad 17), de sorte qu'il soit adapté à l'objet et que celui-ci ne lui soit pas seulement *actu praesens*, mais encore *actu cognoscibile*.

Ainsi une assimilation préalable du sujet à l'objet est requise en somme dans deux cas : 1^o quand l'objet n'est pas *actu praesens* au sujet dans sa réalité même (*res quae est extra animam*) ; 2^o quand l'objet, bien qu'il soit *actu praesens* dans sa réalité, n'est pas *actu cognoscibile*, le *lumen* du sujet ne lui étant pas proportionné, n'étant pas à sa hauteur. Notons en passant que ces lignes définissent par le fait même la mesure dans laquelle un *medium cognitionis*, autre que le « *vigor ad cognoscendum* » du sujet, entre en jeu dans un processus cognitif. Il faudra s'en souvenir dans l'interprétation de Sum. Th. I 14, 13 !

Nous ne pouvons pas nous arrêter ici à la question incidente concernant la manière dont les dites similitudes se réalisent dans le sujet (*species sensibiles* ou *intelligibiles* d'une part, *species impressae*, *acquinatae* ou *infusae* d'autre part). Ceci relève de ce que nous pouvons appeler les fonctions représentatives du sujet, les unes étant plutôt réceptives, les autres au contraire étant « imaginatives », inventives et d'une incroyable fécondité (imagination, intelligence). N'allons pas sous-estimer ces dernières. Elles sont d'une importance capitale dans le développement des sciences, comme le prouvent par exemple les mathématiques depuis l'invention du système décimal et des opérations du calcul élémentaire jusqu'à l'invention du calcul différentiel et intégral sans oublier l'invention des logarithmes et de la géométrie analytique.

Nous nous contenterons de noter que, dans la connaissance par assimilation du sujet à l'objet, 1^o l'objet n'est jamais connu sinon ut *repraesentatur in mente*, 2^o l'opposition phénomène-noumène s'impose inévitablement, 3^o un coefficient de subjectivité affecte d'une manière congénitale la connaissance de l'objet, car alors, remarque saint Thomas, « *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis et non*

secundum modum rerum cognitarum » (De div. nominibus 2, 4 cf. CG I 70 ; I Sent. 3, 1, 1 corp. ; 38, 1, 2 corp.) Le texte principal à l'égard de la connaissance par les species est de Pot. 7, 4 corp.

Notons encore à ce propos que, dans la connaissance humaine soit sensible soit intellectuelle, la species elle-même n'apparaît jamais au sujet : ce qui lui apparaît, c'est l'objet tel qu'il est représenté par la species ou la species objectivée qui constitue la fameuse *species expressa*. Quand je rêve, je n'aperçois pas des images, mais des choses imaginaires. La species ne nous est connue que par une réflexion raisonnée sur les présupposés de la connaissance.

Toute la question critique revient alors à discriminer et préciser le fond de réalité qui se décèle à travers la transposition ou traduction présentée par les species et par le jeu inventif des species. Il faudra parvenir, en dernière analyse, à quelque élément de réalité perçu immédiatement dans sa réalité même, pour opérer enfin, à partir de lui, la réduction décisive ad ipsas res, que Husserl pensait atteindre du premier coup par sa fameuse intuition des essences (Wesensschau) et pour franchir ainsi le mur des phénomènes comme notre aviation est parvenue à franchir le mur du son.

Disons vite, pour prévenir toute méprise, que nous parlons ici des démarches méthodiques de la théorie de la connaissance. De tout temps, la clairvoyance innée des hommes a su franchir le mur des phénomènes, dans la mesure où il le fallait, avec une lucide assurance qu'un siècle et demi de subjectivisme n'a pas réussi à ébranler.

B. La connaissance comme manifestation formelle

Nous exprimons par ces termes le *quid proprium* de la connaissance comme telle et de toute connaissance, quelle qu'elle puisse être.

Saint Augustin a mis le doigt sur ce quid proprium de l'opération cognitive dans deux textes significatifs qui datent des débuts de son activité littéraire. Plus tard, il ne semble pas être revenu sur cette conception.

« Quanquam sit aliud sensus, aliud scientia, illud tamen non latere utrique commune est... Non latet enim quidquid animae apparet. » La connaissance, qu'elle soit d'ordre sensible ou d'ordre rationnel, est ce par quoi quelque chose patet, apparet, non latet = est manifeste, évident à l'âme (De quant. an. n. 58, ML 32, 1068).

Dans son premier commentaire littéral de la Genèse, saint Augustin distingue entre la lux aetherea quae visu percipitur, un visible et la

lux sensualis, intus in anima, qua sensus percipit sensible, ou la lux rationalis, intus in anima, qua ratio percipit intelligibile. « Haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est » et « recte dicitur lux, qua res quaeque manifesta est » (De Gen. ad litt. op. imperf. n. 24 cf. n. 20 à 25, ML 34, 227-230). Nous avons ici la comparaison des facultés cognitives avec une lumière et la définition de l'opération cognitive qui procède de cette lumière comme manifestation d'un objet, comme étant cette manifestation, cette évidence, produite par la lumière, « quae utique intus in anima est ». C'est exactement ce que les brèves indications de saint Thomas, que nous avons recueillies plus haut, donnaient déjà à entendre.

Manifestation formelle s'entend par opposition à manifestation virtuelle.

Est manifestation formelle ce qui constitue une manifestation, une évidence ; c'est le quid proprium de l'opération cognitive.

Est manifestation virtuelle a) ce qui réalise, effectue la dite manifestation-évidence, soit la faculté cognitive qui exerce l'acte de connaissance et s'appelle, pour cette raison même, une lumière (lux, lumen) ; b) ce qui concourt d'une manière ou d'une autre à cette réalisation, soit tout facteur qui contribue à mettre le sujet en état d'exercer l'acte de connaissance. Rappelons-nous le texte où saint Thomas met en évidence la distinction entre « id quo intellectus perficitur ad cognoscendum » (manifestation virtuelle) et « ipsa cognitio quae inde procedit » (manifestation formelle).

Nous aboutissons ainsi à l'équation : *connaissance* = *manifestation* = *évidence*.

C'est une seule et même actualité psychologique, intus in anima, qui constitue la connaissance du sujet et l'évidence de l'objet. C'est ainsi que nous interprétons le dictum aristotélicien : « intellectus in actu est intelligibile in actu et sensus in actu est sensible in actu. » Ce qui constitue le sujet en acte de connaître est cela même qui constitue l'objet en acte d'être connu. Dans la pensée d'Aristote, l'acte en question, commun au sujet et à l'objet, mais qui ne réside réellement que dans le sujet, c'est la similitude de l'objet imprimée dans la faculté : la species (εἶδος). Cf. saint Thomas, Com. de anima n. 790 : « anima est quodam modo omnia, prout est receptiva omnium formarum. »

Cette interprétation, la nôtre, qui n'est pas précisément celle d'Aristote, suffit, semble-t-il, pour marquer le chemin parcouru depuis les spéculations d'Aristote résumées par saint Thomas. Aristote n'ignore

pas, certes, pas plus que saint Thomas, que l'acte de connaissance, la *consideratio actualis*, est distinct de l'acte représentatif, la *species*, mais cet acte de connaissance n'a jamais fait chez lui l'objet d'une réflexion systématique (cf. *De anima* 412 a 11 ; 417 a 29, b 5. 19).

Il est intéressant de voir de quelle manière Maître Eckhart, dans son commentaire in *Johannem* (ed. Kohlhammer p. 92, 2-6 n. 107), fait écho avec son originalité coutumière à la formule péripatéticienne : « *Tolle ergo videre oculo, tollis videri objecto. Et e converso : tolle videri objecto, tollis videre oculo. Videre enim et videri unum sunt et idem, id est : simul incipiunt, stant, cadunt et resurgunt, simul oriuntur et moriuntur. Nec natura, nec intellectus, nec deus ista separare potest.* » C'est déjà l'équation connaissance = évidence que nous venons d'établir.

On nous a objecté le caractère métaphorique de notre identification de la connaissance à une manifestation, à une évidence. Mais, me semble-t-il, il n'y a là aucune métaphore : une manifestation n'est manifestation que par l'évidence que constitue la connaissance. Supprimez la connaissance, la manifestation n'existe plus. Même ce qu'on appelle une manifestation publique n'est une manifestation que par la connaissance qu'en prennent les témoins qui y participent ou y assistent. Sans ces témoins conscients, une manifestation ne manifesterait rien du tout. Chose singulière : On ne peut exprimer le *quid proprium* de l'affectivité sans quelque métaphore. Le *quid proprium* de la connaissance s'exprime par contre, sans aucune métaphore, en termes de connaissance et ne peut s'exprimer autrement. Nous concédons toutefois que ces expressions relèvent en premier lieu de la connaissance visuelle. Le défaut des formules que nous écartons est justement de vouloir exprimer la connaissance en termes d'expérience externe comme devenir, assimilation, identification ou encore comme saisir, comprendre, percevoir (de *capere*).

IV. Conséquences : valeur de la connaissance

Ceci étant acquis, il en découle *une double conséquence fondamentalement décisive* dans la question si débattue de la valeur et portée de la connaissance et, remarquons-le bien, de la connaissance en général, c'est-à-dire d'une chacune connaissance, sans exception, quel que soit son degré de perfection, y compris les connaissances oniriques elles-mêmes.

Il importe pour bien saisir cette double conséquence de nous mettre encore une fois sous les yeux le *quid proprium* de l'opération cognitive

comme telle. Le rôle de la connaissance est exclusivement d'être manifestation formelle de son objet. Elle consiste uniquement, comme telle, à montrer, découvrir, dévoiler, révéler, faire voir, manifester, rendre évident (*Erhellung*, *Enthüllung*, *Entbergung*) un quelque chose dit objet au sujet qui l'exerce. Et cette manifestation-révélation réside exclusivement dans le sujet connaissant « qui perficitur, dum in cognitionem alicujus rei perducitur » (*De Ver.* 9, 3 ad 5).

1^{re} conséquence

La connaissance comme telle n'affecte en aucune manière la teneur de son objet, qu'elle ne fait que rendre évident. Non seulement elle ne la constitue pas, mais elle ne l'altère ni ne le modifie en rien. A cet égard on a fait justement observer, chez les néo-réalistes américains, que les termes « vu », « connu », comme du reste les termes « aimé », « estimé » sont des dénominations purement extrinsèques. Ce que ces termes impliquent en fait de qualification réelle ne réside aucunement dans ce qui est vu, connu (ou aimé, estimé), mais exclusivement dans le sujet qui voit, connaît (on aime, estime). La connaissance ne fait que mettre en évidence son objet sans y toucher : elle ne fait que le découvrir.

Or, on ne peut découvrir que quelque chose qui est. Et ainsi la connaissance, chaque connaissance, *présuppose nécessairement comme déjà donné, comme donné et constitué antérieurement à son entrée en jeu* l'objet auquel elle se rapporte par intentionnalité essentielle.

C'est en quoi réside ce qu'il y a d'*essentiellement et nécessairement réaliste dans toute connaissance* sans aucune exception : *non est cognitio nisi entis*. La connaissance se rapporte toujours et dans tous les cas à un objet préalablement et réellement donné ou du moins préalablement et réellement représenté, antérieurement à elle : *priusquam et praeterquam cognoscatur*.

2^e conséquence

La connaissance comme telle manifeste l'objet préalablement donné (ou dans sa propre réalité ou dans une similitude réelle qui le représente) tel qu'il lui est donné. Elle ne peut manifester que ce qui lui est préalablement donné et rien d'autre. Il est possible sans doute, et c'est même la règle habituelle, qu'elle ne manifeste pas tout ce qui lui est préalablement donné. Cela dépend de la nature, de la valeur du lumen, de la faculté dont elle procède. Mais tout ce qu'elle manifeste

est toujours préalablement donné tel qu'elle le manifeste. Il est métaphysiquement impossible que l'objet qu'elle manifeste ne lui soit préalablement donné selon tout ce qu'elle en manifeste. Le malin génie de Descartes n'y pourrait jamais rien changer.

C'est en quoi réside ce qu'il y a d'*essentiellement et nécessairement vrai dans toute connaissance* sans exception, quant à l'objet qu'elle manifeste : *non est cognitio nisi vera*.

Nous prenons ici la vérité au sens large comme identité entre l'objet tel qu'il est connu et l'objet tel qu'il est donné, *praeterquam cognoscatur*. La vérité au sens strict ne se rencontre que dans le jugement et consiste dans l'identité entre ce qui est attribué au sujet dans le jugement et ce qui appartient au sujet en lui-même. Cette dernière vérité est la perfection essentielle de tout jugement de connaissance ou de toute constatation.

Mais alors comment expliquer l'erreur qui se mêle si fréquemment aux opérations de notre intelligence ?

L'erreur, comme telle, répondrons-nous, n'est jamais le fait d'une connaissance, mais uniquement le fait d'une ignorance. « *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit* » (Saint Augustin Liber 83 qq., q. 32, ML 40, 22). « *Nunc ergo simul de universa scientia hominis loquimur, in qua nobis nota sunt quaecumque sunt nota quae utique vera sunt, alioquin nota non essent. Nemo enim falsa novit, nisi cum falsa esse novit : quod si novit, verum novit ; verum est enim quod illa falsa sunt* » (S. Augustin, De Trin. 15 n. 17, ML 42, 1070).

L'erreur consiste formellement à tenir pour vrai ce dont la vérité ne nous est pas évidente ou du moins ne nous est pas suffisamment garantie : Si quelqu'un, explique saint Thomas, « *sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non est enim absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat* » (De Malo 3, 7). Peu importe, quant à la faute commise, que cet aliquis se trompe ou ne se trompe pas dans le jugement téméraire qu'il assume.

Nous concluons : la connaissance comme telle ne consiste en rien d'autre qu'à manifester un objet au sujet et elle le manifeste toujours nécessairement 1^o parce qu'elle le trouve (réalisme) et 2^o tel qu'elle le trouve (vérité). Dans cette lumière la connaissance, chaque connaissance, s'avère comme totalement immergée dans le réel : non seulement elle est toujours l'acte réel d'un sujet réel (*ex parte subjecti*), mais elle se rapporte toujours à un objet ou réellement donné ou, du moins, réelle-

ment représenté. Citons Nicolai Hartmann, avec lequel nous nous sommes plus d'une fois rencontrés dans ces considérations élémentaires : « Die Erkenntnisrelation ist eine Relation zwischen Realem, dem realen Subjekte und dem realen Objekt. Sie selber ist eine reale Relation » (Zur Grundlegung der Ontologie³, 1948, S. 152). On remarquera que Hartmann est encore plus absolu que nous. Mais il a tort, car il faut distinguer entre objet réellement donné et objet réellement représenté.

Cette constatation globale du réalisme et de la vérité de la connaissance sera le dernier mot de notre exposé. Elle en a été dès le début l'ambition suprême.

*

Nous voudrions encore préciser deux points³. Et d'abord 1^o s'il est une action réciproque entre le sujet et l'objet dans l'acte même de la connaissance et quelle est l'influence respective du sujet et de l'objet sur cet acte.

Ensuite 2^o quel est le sens réel de la formule « cognoscens cognoscendo fit cognitum » dont s'inspire la définition de la connaissance comme l'acte par lequel le sujet « devient l'autre en tant qu'autre » ou comme dit Gredt dans l'index de ses « Elementa philosophica³ » (Herder 1921) II 374 b en évitant avec soin, et avec raison, de parler de « l'autre en tant qu'autre », l'acte par lequel « cognoscens fit objectum cognitum in actu secundo ».

V.

A. Il n'y a pas d'action réciproque entre le sujet et l'objet dans l'acte même de la connaissance

« Cognoscens et cognitum non se habent ut agens et patiens » (De Ver. 8, 7 ad 2 tertio loco cf. ib. 6 corp et ad 3 ; Sum. Th. I 54, 1 ad 3). Dans l'acte même de la connaissance le sujet et l'objet n'exercent aucune action réciproque l'un sur l'autre.

L'acte cognitif jaillit du sujet uni à l'objet présent en lui ou par sa propre réalité ou par une image réelle qui l'y représente, mais cet acte est exclusivement une perfection du sujet dont il procède. Il n'affecte en rien l'objet auquel il se rapporte en raison de son intentionnalité

³ Ces précisions ne figuraient pas encore dans le texte de notre communication de janvier 1956.

essentielle. Il n'y a donc dans l'acte de la connaissance aucune action du sujet sur l'objet.

Il n'y a là non plus aucune action de l'objet sur le sujet. « *Moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis in quantum est actu cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens* » (Sum. Th. I 56, 1). Une action de l'objet sur le sujet et inversement, dans certains cas, du sujet sur l'objet a lieu uniquement au stade du processus cognitif qui précède et prépare l'exercice actuel de la connaissance, in actu primo, et ceci dans la mesure où la présence réelle de l'objet au sujet implique une action ou de l'objet sur le sujet ou du sujet sur l'objet.

Ainsi, pour ne rien dire des cas où la présence réelle de l'objet au sujet se réalise par une image de l'objet, la présence de Dieu dans l'âme des bienheureux implique et présuppose l'action créatrice et conservatrice de Dieu sur l'âme. « *Ipse Deus est propria et immediata causa unius cujusque rei et quodam modo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi* » (De Ver. 8, 16 ad 12). « *Conjungitur essentia divina intellectui creato sicut sustinens eum in esse* » (ib. 8, 3 ad 7). *Action de l'objet sur le sujet.*

Ainsi encore, et d'autre part, la présence des créatures « *secundum esse quod habent in seipsis* » à l'« *intuitus Dei aeternus* » qui est Dieu lui-même implique et présuppose l'action créatrice, conservatrice et dynamisante de Dieu sur les créatures (Sum. Th. I 14, 13 et les nombreux textes parallèles), action qui les rend immédiatement présentes à cet « *intuitus Dei* » (cf. Act 17, 28). Il faudra bien finir par prendre à la lettre les considérations de saint Thomas sur ce thème. *Action du sujet sur l'objet.*

Mais la simple présence immédiate de l'objet au sujet ne suffit pas encore pour que la connaissance in actu secundo se puisse effectuer. Il faut en outre que l'objet ainsi présent soit à la portée du *lumen* dont procède l'opération cognitive ou, en d'autres termes, que le *lumen* du sujet soit proportionné ou adapté à l'objet comme la matière est adaptée à sa forme, *qu'il soit à la hauteur de l'objet.*

Pour la connaissance immédiate des créatures dans leur propre réalité par l'intuitus Dei aeternus, cela va de soi : « *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus* » (Hebr. 4, 13).

Pour la connaissance immédiate de l'Essence Trinitaire par l'intelligence des bienheureux, il faut que celle-ci soit élevée surnaturellement au niveau de l'Etre divin par un *lumen* de surcroît, le *lumen gloriae* : « *tunc similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* » (1 In 3, 2).

L'acte même de la connaissance ne comporte donc en lui-même aucune action ou influence de l'objet sur le sujet, aucune passivité du sujet à l'égard de l'objet, mais bien au contraire :

ou la supériorité du sujet sur l'objet comme dans la connaissance immédiate de notre vie psychique faisant un avec le moi par notre intelligence et comme dans la connaissance immédiate des créatures secundum esse quod nabent in seipsis par Dieu ;

ou l'élévation du sujet à la hauteur de l'objet comme dans la connaissance immédiate de Dieu par lui-même et comme dans la connaissance immédiate de l'Essence Trinitaire par la créature raisonnable surnaturalisée, divinisée pour ainsi dire, en vertu de la grâce sanctifiante (ex radice gratiae) par le *lumen gloriae*. *Comprendre, c'est égaler.*

*B. Quelle est l'influence respective du sujet et de l'objet
sur l'acte de la connaissance?*

Plus haut, ici-même sub A et III sub A, nous avons tourné la difficulté en interprétant « ut forma » dit de l'objet uni au sujet, comme exprimant uniquement, par analogie au rapport de la matière à la forme, la proportion du lumen à l'objet. Mais, ce faisant, nous avons manifestement minimisé la pensée de saint Thomas. Deux textes, entre plusieurs autres, nous suffiront pour bien nous en rendre compte.

« Cognoscens et cognitum non se habent ut agens et patiens, ut patet ex dictis art. 6 in corp et ad 3m, *sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium: et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile, sed oportet ut cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma* » (De Ver. 8, 7 ad 2 tertio loco cf. ib. 6 ad 3 et ad 10).

« Actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum: realiter vero sequitur unionem objecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque » (Sum. Th. 54, 1 ad 3).

Hic Rhodus, hic salta ! La difficulté est de taille. Nous la retrouvons dans le domaine de la volonté, où l'on se demande dans quel sens l'acte de la volonté procède de son objet : utrum voluntas moveatur ab objecto. Dans l'un et l'autre domaine, c'est une question bien propre à mettre aux prises entre eux les plus éminents philosophes. Nous n'avons pas la présomption de vouloir la résoudre sans reste d'obscurité dans le domaine cognitif, où elle se pose à nous en ce moment.

La connaissance humaine, dans sa nature essentiellement immanente et essentiellement intentionnelle, procède de la faculté cognitive seule comme de sa cause efficiente proprement dite ; cette cause n'imprime aucunement, par ailleurs, sur l'objet qu'elle présuppose nécessairement comme déjà donné et constitué. Mais en même temps elle se rapporte essentiellement à cet objet auquel elle confère l'évidence qui est identique à l'acte même de la connaissance.

Il y a là entre le sujet actif et son objet intentionnel un rapport sui generis qui n'est pas le rapport d'agent à patient, mais le rapport de sujet à objet, rapport qui est indéniablement intermédiaire entre l'un et l'autre, non pas comme une action de l'un sur l'autre, mais comme une intention de l'un vers l'autre.

L'objet préalablement présent au sujet est *quasi principe* de l'acte cognitif en ce sens que celui-ci, bien qu'il n'émane que du sujet, le présuppose comme un « facteur » indispensable. Mais on ne peut pas dire que ce « facteur » soit la cause de l'acte. L'expression « *forma agentis ut sic* » me semble aussi trop forte. Il est bien « *forma* » en tant que d'abord, comme nous l'avons déjà expliqué, le lumen du sujet doit lui être proportionné en quelque sorte comme une matière à sa forme ; en ce sens ensuite (dans le cas de connaissance par *species*) qu'il est inhérent au sujet comme une détermination accidentelle qui fait un avec lui. Mais il n'est pas la *forma qua agens procedit ad actum*. Il est plutôt une *forma respectu cuius agens agit*, sans agir sur elle ni agir par elle. Et pourtant c'est trop peu dire que d'en faire une simple condition de l'acte. Il est indispensable à l'acte, précisément comme objet de l'intentionnalité essentielle à l'acte. L'acte le présuppose non comme sa cause, mais uniquement comme l'objet qu'il découvre et domine en quelque sorte en le découvrant.

VI. Cognoscens cognoscendo fit objectum cognitium

Nous voulons nous contenter d'un exposé purement schématique, sans aucune espèce de littérature. Nous envisageons ici uniquement la connaissance par *species*.

1. Nos facultés cognitives, et tout spécialement notre intelligence, peuvent être en puissance à deux degrés :

a) *ad actum primum* : avant d'être munies des *species* qui représentent leur objet, ici l'*actus primus* est la *species cognitiva* ;

b) *ad actum secundum* : avant d'exercer l'acte même de la connaissance, ici l'*actus secundus* est *ipsa cognitio*. Tout ce qui contribue à mettre le sujet en état d'exercer l'acte de connaissance se rattache à l'*actus primus*.

Ceci correspond assez exactement aux deux fonctions différentes que remplissent nos facultés humaines de connaître :

a) la fonction *représentative*, dont l'effet propre est la formation dans le sujet d'une similitude (toujours réelle) qui y représente l'objet (qui peut être ex parte sua ou réel ou idéal ou encore un ens rationis) ; fonction *qui prépare* la connaissance correspondante en rendant son objet *actu praesens et cognoscibile* pour le sujet.

Dans l'ordre de la recherche intellectuelle, nous avons le stade analogue d'*hypothèse* ou d'*invention*.

b) la fonction *manifestative*, dont l'effet propre est la manifestation au sujet de l'objet tel qu'il est représenté dans le sujet ; fonction *qui réalise* la connaissance correspondante en rendant son objet *actu evidens et cognitum* pour le sujet.

Dans l'ordre de la recherche intellectuelle, nous avons le stade analogue de *vérification* ou de *découverte*.

2. L'objet de la connaissance est ainsi présent au sujet de deux manières successives :

a) *in actu primo* : assimilation du sujet à l'objet par la species = présence ou existence de l'objet dans le sujet par la similitude qui l'y représente = *esse repraesentatum in subjecto* (dénomination extrinsèque, en soi un ens rationis, la seule réalité qui s'y trouve impliquée étant celle de la similitude réelle, inhérente au sujet).

C'est une existence fondée sur une réalité physique, la species réelle qui résulte de la fonction représentative du sujet (stade de l'invention).

b) *in actu secundo* : manifestation de l'objet au sujet par l'acte même de la connaissance = présence ou existence de l'objet dans le sujet par la connaissance qui s'y rapporte = *esse cognitum a subjecto* (dénomination extrinsèque, en soi un ens rationis, la seule réalité qui s'y trouve impliquée étant celle de l'acte réel de connaissance immanent au sujet).

C'est une existence fondée sur une réalité psychique, la connaissance réelle qui procède de la fonction manifestative du sujet (stade de la découverte).

En forçant la note et par une sorte de métaphore plus audacieuse qu'elle n'en a l'air on exprime cette présence de l'objet dans le sujet

in actu primo ou in actu accendo comme une identification par laquelle cognoscens fit cognitum in actu primo ou in actu secundo. En tout cas, ce n'est jamais la réalité même de l'objet (dans le cas où la connaissance se rapporte à un objet réel) qui est inhérente au sujet, ce qui est présent dans le sujet c'est uniquement quant à l'actus primus, la *species* qui le représente et quant à l'actus secundus, la *cognitio* qui s'y rapporte en tant qu'il y est représenté.

Et encore cette inhérence de la *species* (et de la *cognitio*) au sujet, est-elle loin, comme le remarque saint Thomas (voir le texte cité plus bas), d'être équivalente à une identité au sujet.

Tel est le sens et la portée de cette formule et des formules analogues comme par exemple « anima est quodam modo omnia ».

Quant à la formule, qui a provoqué par réaction nos recherches, « devenir l'autre en tant qu'autre tout en restant soi-même », elle frappe l'imagination et peut, à ce titre, enchanter les littérateurs, mais, en sus de la prodigieuse ontologie qu'elle présuppose, elle présente le défaut majeur de ne s'appliquer ni à la connaissance suprême, celle que Dieu a de lui-même, ni à notre connaissance centrale, celle que nous avons de notre moi en acte de vie psychique. Gredt s'en est bien rendu compte. Aussi a-t-il substitué à « l'autre en tant qu'autre » simplement « objectum cognitum ». Il faudra donc désormais interpréter cette formule, pour les cas de connaissance par *species*, dans le sens profondément atténué que nous venons d'établir d'une simple présence de l'objet au sujet en raison de l'inhérence au sujet, non pas de l'objet lui-même, mais de la *species* qui le représente. Quant à l'objet lui-même, il apparaît alors au sujet comme « vis-à-vis » de lui, c'est-à-dire comme opposé et non pas inhérent, encore moins identique à lui.

Citons pour finir saint Thomas, qui ne songe en cette affaire comme Aristote qu'à la « similitudo » de l'objet : « Sicut sensus in actu est sensibilis in actu, non ita quidem quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quae est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentia, ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus » (Sum. Th. I 55, 1 ad 2). Donc, une simple expression métaphorique de l'inhérence de la *species* de l'objet dans le sujet connaissant in actu primo.