



PEETERS

---

« COGNOSCENS QUODAMMODO FIT VEL EST ALIUD A SE »

Author(s): Fr. Réginald Garrigou-Lagrange

Source: *Revue néoscolastique de philosophie*, 1923, Vol. 25 (1923), pp. 420-430

Published by: Peeters Publishers

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/26349231>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Peeters Publishers is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue néoscolastique de philosophie*

JSTOR

Nec mirum, quia ipsa videtur esse non solum erronea, sed et heretica... » (Thomas Anglicus contra Primum Sententiarum Joannis Scoti, Venise 1523, fol. 100<sup>v</sup>, col. 2).

A. PELZER.

(A suivre).

---

XIX

« COGNOSCENS QUODAMMODO FIT  
VEL EST ALIUD A SE »

---

La *Revue Néo-Scholastique* en août 1923 publiait sur cette question un article, où M. Balthasar se déclarait d'accord avec nous quant à la doctrine, mais non quant à la formule. Il nous reprochait de proposer comme expression de la pensée thomiste une formule nouvelle : « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* », qui ne serait pas même en substance chez saint Thomas, ni chez ceux de ses commentateurs que nous avons cités, Cajetan et Jean de Saint-Thomas (*art. cit.*, p. 306-310). Cette formule, ajoutait-il, ne s'appliquerait pas du reste à la connaissance divine, puisqu'il n'y a pas de *feri* en Dieu, ni à la connaissance que nous avons de nous-mêmes.

Enfin, paraît-il, elle « prête le flanc à l'agnosticisme métaphysique », car « l'*autre* que la connaissance atteint, est autre en tant que *tel* être, il n'est pas autre *absolument*, autre en tant que être » (*art. cit.*, p. 296 et 301).

Pour répondre à ces difficultés, il suffit de remettre dans son contexte la formule critiquée, que nous avons employée pour résoudre une objection bien connue des subjectivistes ou idéalistes, relative, non pas à la connaissance divine, mais à la connaissance humaine des objets extérieurs ou extramentaux.

Cette objection idéaliste nous dit : « un dehors, un au delà de la pensée est par définition chose absolument impensable ». On ne pourrait d'ailleurs, ajoute-t-on, jamais vérifier la valeur de la représentation en la comparant avec une chose en soi, extramentale, qui ne peut être atteinte immédiatement.

Nous avons répondu (*Dieu, son existence et sa nature*, 3<sup>d</sup> éd. 1920, p. 136) que dans l'acte de connaissance directe la représentation

n'est pas ce qui est connu (*id quod cognoscitur*), mais ce par quoi (*id quo*) on connaît l'objet extramental, et nous avons rappelé la doctrine aristotélicienne telle que l'expose saint Thomas, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 1, où il montre que à raison de son immatériabilité *le connaissant peut précisément devenir et être d'une certaine façon les autres êtres*.

Tous les thomistes connaissent la lettre de cet article fondamental : « *Cognoscencia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscencia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente...* ».

Pour résumer tout cet article et les profonds commentaires qu'en ont donnés Cajetan et Jean de Saint-Thomas, nous disions (*Dieu*, p. 136) : « Si l'on veut aller au fond de cette doctrine, il faut voir dans l'immatériabilité même de la représentation le principe de sa capacité représentative. « *Cognoscens secundum quod cognoscens differt a non cognoscentibus prout fit aliud in quantum aliud ; et hoc IMMATERIALITATEM supponit* », dit en substance saint Thomas (I<sup>a</sup>, q. 14, a. 1). Pour lui, comme pour Aristote (*De Anima*, l. II, c. XII ; l. III, c. VIII), c'est un fait que l'animal par la sensation, d'une certaine façon *devient les autres êtres* lorsqu'il les voit, les entend, tandis que la plante est enfermée en elle-même. Et loin de nier ce fait sous prétexte qu'un dehors, qu'un au delà de la pensée est impossible, saint Thomas l'explique par l'immatériabilité de la faculté de connaître ».

On nous objecte (*art. cit.*, p. 306) : « *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius*, formule qui se trouve plusieurs fois sous la plume de saint Thomas, n'a pas à être supplantée par cette formule non thomiste : « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » dans laquelle le R. P. Garrigou-Lagrange voudrait faire passer la substance de la doctrine noétique aristotélico-thomiste ». — « La formule « *cognoscens fit aliud in quantum aliud* » n'est pas, ajoute-t-on, dans saint Thomas et, telle quelle, elle ne se trouve ni chez Cajetan, ni chez Jean de Saint-Thomas » (*ibid.*, p. 310).

\*  
\* \*  
\*

Nous n'avons ni le désir ni le temps de prolonger cette discussion ; nous nous bornerons à quelques remarques.

Il ne s'agit nullement d'une formule nouvelle qui devrait « supplanter » celle de saint Thomas. Mais en suivant sa pensée et celle de ses meilleurs commentateurs, nous avons résumé en une seule *deux formules* bien connues du docteur angélique.

La première de ces deux formules est : « *Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius* ».

La seconde qui se trouve déjà chez Aristote (*de Anima*, l. III, c. 8) est : *Anima est quodammodo omnia*. Elle est citée dans le même article que la première, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 1, et I<sup>a</sup>, 80, a. 1. Voir aussi *de Veritate*, q. 2, a. 2, où cette doctrine est très développée. L'âme d'une certaine manière est toutes choses, toutes celles qu'elle connaît, et d'une certaine façon elle les devient, au moment où elle est déterminée à les connaître ; l'esse sauf en Dieu est précédé d'un fieri, à moins qu'il n'y ait création proprement dite « ex nihilo ».

Ces deux formules qui se lisent souvent chez saint Thomas peuvent donc, pour abrégé ou en substance, se réunir en une seule : « *cognoscens fit vel est aliud a se* ».

Cette dernière formule (on le reconnaît, *art. cit.*, p. 309) est chère à Jean de Saint-Thomas et, ce que notre contradicteur n'a pas vu, il l'explique très profondément en disant : « *Cognoscentia autem in hoc elevatur super non cognoscentia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero possunt in se recipere, ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se* »<sup>1</sup>).

Cajetan avait dit de même in I<sup>am</sup>, q. 14, a. 1 : « *Anima efficitur cognoscibile* » ; et il avait ajouté : « *in nulla natura possunt adeo elevari materia et forma, subjectum et accidens, ut unum sit idem alteri, salvo rationibus eorum, ut de cognoscente et cognito* ».

Faisant allusion à ces textes souvent médités, nous avons résumé la formule en ces termes : « *Cognoscens fit aliud in quantum aliud* » ou « *potest fieri et esse aliud in quantum aliud* ». Cette réduplication n'est pas inventée par nous, elle est absolument équivalente à celle de Jean de Saint-Thomas que nous venons de citer : « *id quod est alterius, ut alterius* ». Ce qui veut dire : le connaissant peut devenir en quelque sorte un autre que lui-même, un objet extramental ou un objet en dehors de l'esprit, et non pas, bien sûr, un objet en dehors de l'être en général, car alors cet objet serait pur néant, et l'on aboutirait non pas à l'agnosticisme, mais à une sorte de nihilisme. Nous supposons toujours évidemment l'analogie de tous les êtres entre eux ; sans elle ils n'existeraient pas et ne pourraient agir les uns sur les autres, ni avoir des rapports entre eux.

Par cette formule ainsi remise dans son contexte, on voit qu'il ne s'agit pas de la connaissance divine, mais de la connaissance humaine (sensible ou intellectuelle) et de celle qui atteint un être extramental, quoi qu'en dise le subjectivisme.

1) JOANNES A S. THOMA, *Cursus Phil.*, de *Anima*, q. IV, a. 1.

\* \* \*

Mais pourquoi employer avec Jean de Saint-Thomas la reduplication qu'on nous reproche ? Le savant commentateur l'a très bien expliqué en montrant comment saint Thomas dans la 1<sup>a</sup>, q. 14, a. 1, passe de sa première formule à la seconde qui se trouvait déjà chez Aristote.

Saint Thomas au début de cet article écrit : « Non cognoscencia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ». Il faut bien remarquer, comme le note Jean de Saint-Thomas<sup>1)</sup>, que le saint Docteur ne dit pas : « *Cognoscencia possunt habere formam alteram* » mais « *formam rei alterius* ». En effet déjà les êtres inférieurs qui ne sont nullement doués de connaissance peuvent recevoir *une autre forme (formam alteram)* ; par exemple la pierre, de froide et obscure qu'elle était, devient chaude et éclairée sous l'influence du soleil ; elle ne voit pas pour cela le soleil, comme le chien ou tel autre animal doué de vue. Cette pierre, qui devient chaude et éclairée, reçoit du dehors *une forme accidentelle autre* que celle qu'elle avait déjà, mais elle ne reçoit pas *la forme d'un autre être (formam rei alterius)* ; car du fait que la pierre reçoit la chaleur et la lumière, elle les fait *siennes*, elle se les *approprie*, ce n'est plus la chaleur et la lumière du soleil, qui appartiennent au soleil, elles dérivent seulement de lui, mais sont des *accidents* de la pierre, *individus* par ce sujet.

Le connaissant, lui, dépasse le non-connaissant, en tant qu'il peut recevoir en soi *la forme d'un autre être*, en tant qu'autre, ou distinct du connaissant : « *Cognoscencia autem in hoc elevantur, super non cognoscencia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero, possunt in se recipere ; ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se* »<sup>2)</sup>. Par là le connaissant, non seulement *devient autre* (comme la pierre, qui de froide devient chaude), mais d'une certaine façon *il devient l'autre*, l'autre distinct de lui, l'objet extramental.

Par là on passe de la première formule de saint Thomas à la seconde déjà donnée par Aristote : « *Anima (fit vel) est quodammodo omnia* ».

Il faut relire et méditer les pages où Jean de Saint-Thomas montre la très notable différence qui existe entre cette notion thomiste de la connaissance et celle proposée par Scot et Suarez. Pour ces derniers,

1) *Cursus Phil.*, loc. cit.

2) *Ibid.*, Jean de Saint-Thomas.

l'objet concourt à la connaissance *ex aequo* avec la faculté de connaître ; il n'informe pas cette faculté, mais il l'aide, *quasi illi assistens*, par un concours simultané qui rappelle l'expression « sicut duo trahentes navim », comme s'il y avait là deux *causes partielles coordonnées*, et non pas *deux causes totales subordonnées* non seulement dans leur être mais *dans leur causalité*<sup>1)</sup>. C'est un problème analogue à celui du concours divin et de notre libre arbitre, et à celui des rapports de notre intelligence et de notre volonté dans l'élection.

Beaucoup plus intime est pour saint Thomas l'union du sujet et de l'objet : l'objet, en informant la faculté, constitue avec elle un seul principe prochain de l'acte de connaître, *cognoscens fit cognitum*, *in actu primo*, quand la faculté est déterminée par la représentation, et *in actu secundo* dans l'acte même de connaître. Et ce qu'il y a ici de merveilleux en la créature douée de connaissance, c'est que malgré cette intimité d'union l'altérité est sauvegardée.

Voici un des principaux textes de Jean de Saint-Thomas (*Cursus Phil., de Anima*, q. IV, a. 1).

« At vero D. Thomas profundius scrutatus naturam cognoscitivam, distinguit duplicem rationem passivae receptionis, est enim passiva immaterialis et passiva materialis... *Passiva immaterialis*, quae non solum recipit formas proprias et ad se pertinentes (ut jam est in receptione materiali) sed etiam potest recipere *formam alterius*, seu *feri alia a se*. Et ideo notanter S. Thomas I<sup>a</sup>, q. XIV, a. 1, ponit differentiam inter cognoscentia et non cognoscentia, quod non cognoscentia nihil *habent nisi formam suam*, *cognoscentia autem possunt habere etiam formam rei alterius*. Ubi adverto non dixisse D. Thomam quod cognoscentia possunt habere *formam alteram*, sed *formam rei alterius*, nam formam alteram potest habere quaecunque res, quae recipit in se perfectionem aliquam, vel formam ab extrinseco provenientem, nam illa forma est *altera*, id est, distincta a se, et ab extrinseco proveniens, sed *non est alterius*, quia hoc ipso, quod in se recipitur fit *sua*, ita quod non pertinet ad alterum, sed ad se, neque enim inhaeret, aut subjectatur in altero, et licet subjectaretur, tamen prout est in se informat, ut *propria* ejus et ut *sua*. Cognoscentia autem in hoc elevantur super non cognoscentia, quia ID QUOD EST ALTERIUS, UT ALTERIUS, seu *prout manet distinctum in altero*, possunt in se recipere ; ita quod in se sunt, sed etiam possunt *feri alia a se*, sicut quando video colorem, non fit oculus

1) Cf. VACANT, *Études comparées sur la Philosophie de saint Thomas et sur celle de Scot*, 1891, p. 88 à 107.

coloratus in se, sed color, qui est in alio realiter, ponitur intentionaliter, et visive in oculo. Et ad hoc requiritur immaterialitas in ipsa potentia sic recipiente, ut probat D. Thomas in eadem quaest. XIV, art. I, et quaest. II *de Verit.* artic. II, quia non potest unum fieri alterum, seu trahere ad se formam alterius, ut alterius, in ipso esse materiali, et entitativo, in quo existit, sic enim [non] posset fieri alterum, et trahere illud ad se, nisi per aliquam immutationem aut *conversionem* unius in alterum, et si ita fieret, adhuc non diceretur *fieri alterum a se manente altero*, sed *transmutare illud in se*, et fieri proprium. Receptio ergo ista debet fieri *immateriali modo*, quia non potest fieri secundum conditionem *materiae, cujus proprium est coarctare, et restringere formam*, et reddere illam incommunicabilem ulteriori subjecto, et componere cum altero secundum transmutationem in esse, et sic *ut aliquid fiat alterum a se, et recipiat illud, non ut communicans in esse cum illo, sed ut alterum a se*, oportet quod careat illa conditione restrictiva materialitatis, et habeat conditionem amplitudinis quae vocatur *immaterialitas*. Quod totum videri potest in D. Thoma explicante hanc rationem cognoscibilitatis ex immaterialitate prima parte, quaest. XIV, art. I, et q. II *de Verit.* art. II, ut etiam expendemus infra q. VI, a. II ».

Tout ceci, nous allons mieux le voir par la suite, est la doctrine même de saint Thomas ; son commentateur souligne seulement les mots importants et met l'accent où il faut.

\* \* \*

Comment peut se produire ce devenir si spécial ? Il ne suffit pas de dire que l'objet extérieur agit d'abord sur l'organe animé, que l'action de l'agent est reçue dans le patient, et que celui-ci « prenant conscience » de cette modification en lui reçue, « connaît l'objet ». Il s'agit précisément d'expliquer en quoi le connaissant diffère du non-connaissant, qui peut recevoir aussi l'action des autres corps et il s'agit de la connaissance directe antérieure à la conscience proprement dite ou réflexive.

Saint Thomas l'explique dans ce même article par *l'immatérialité* du connaissant et déjà le sens a une certaine immatérialité (I<sup>a</sup>, q. 78, a. 3).

« La nature de l'être non-connaissant, dit le saint Docteur, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 1, est plus resserrée et limitée (*magis coarctata et limitata*). La nature des êtres connaissants a une plus grande amplitude et extension. Aussi Aristote dit-il que l'âme est d'une certaine façon toutes choses. Or la limitation de la forme se fait par la matière (*coarctatio*

*autem formae est per materiam*)... Ainsi l'immatérialité d'un être est la raison pour laquelle il peut connaître, et il connaît d'autant mieux qu'il est plus immatériel, le mode de connaissance suit le mode d'immatérialité ».

La réception matérielle appropriée la forme reçue, qui se trouve individualisée, par le sujet qui la reçoit. Au contraire la réception immatérielle, par laquelle nous connaissons un autre être, n'approprie pas, n'individualise pas la forme reçue ; celle-ci reste la forme de cet autre être, l'*altérité* est sauvegardée, et avec elle l'*objectivité*. Quand je vois la couleur d'un objet, mon œil ne devient pas *coloré*, mais d'une certaine manière (*repraesentative* ou *intentionaliter*) il devient la couleur de cet objet.

Mais en même temps que l'*altérité* et l'*objectivité*, il y a dans cette connaissance une *unité* très profonde du connaissant et du connu, par là s'affirme l'immanence. Cette unité, bien loin de la méconnaître, nous l'exprimons très fortement dans la formule précitée par le mot *fit* ou *est*. Tandis que la matière reçoit la forme, mais ne devient jamais la forme, n'est jamais la forme, le connaissant d'une certaine façon (*repraesentative*) *devient* et *est* l'objet connu. Cajetan l'a profondément noté, in I<sup>am</sup>, q. 14, a. 1, n° IV : « *Cognoscens est ipsum cognitum actu vel potentia, materia autem nunquam est ipsa forma. Ex hac differentia quoad esse, sequitur differentia quoad unitatem quod scilicet cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma, ut egregie dixit Averroes in III de Anima comm. V. Et rationem reddit modo dictam, quia ex intellectu et intellectu non fit tertium, sicut ex materia et forma : assignando enim pro ratione majoris unitatis exclusionem tertii, aperte docuit unitatem consistere in hoc quia unum est aliud. Unde Aristoteles in III de Anima, c. VIII, hoc idem praedocuit, dicens quod anima est omnia sensibilia et intelligibilia* ». L'unité du connaissant et du connu ne peut pas être plus affirmée que par ce mot *est* ou *devient*.

Le connaissant et le connu ne constituent pas un composé (*non faciunt tertium*), mais l'un devient l'autre, et l'autre garde pourtant son altérité, à raison de la réception immatérielle, qui n'approprie pas et n'individualise pas, mais reste tournée vers le dehors, vers « l'autre ». Cette altérité est *réelle* au point de vue physique, lorsque je connais un autre être distinct de moi, et elle est aussi *connue* par moi. Elle suppose, cela va sans dire, la communauté analogique des êtres, sans laquelle ils n'existeraient pas et ne pourraient entrer en rapport.

Il y a pour nous dans l'union de cette *altérité* et de cette *unité* un mystère naturel, car il s'agit ici formellement d'une réception



immatérielle ou *spirituelle*, et nous ne connaissons le spirituel que par analogie avec les choses matérielles, *ex communibus* ; si nous voulons déterminer ce qu'il est en propre, *ex propriis*, nous ne l'atteignons que *négativement*, en définissant la spiritualité par l'immatérialité, ou *relativement*, en disant par exemple que l'union spirituelle du connaissant et du connu est beaucoup plus intime que celle de la matière et de la forme qui constituent pourtant une même substance : « *Cognoscens et cognitum sunt magis unum quam materia et forma... quia unum est aliud* ».

Cette unité se confirme par une autre comparaison : La substance recevant un accident ne devient pas cet accident ; la quantité ou l'étendue recevant une qualité, comme la couleur, ne devient pas cette qualité, tandis que la faculté de connaître devient l'objet connu.

On objectera peut-être que cet objet est en elle sous forme de représentation et que la faculté de connaître reste réellement distincte de cet *accident* nouveau et transitoire qu'est la représentation même. — A quoi les thomistes ont toujours répondu : la représentation, *comme accident* du sujet pensant, ne concourt que *matériellement* à la connaissance, et il s'agit ici de son *concours formel*, qu'elle donne, non pas comme accident, mais *comme représentation* de l'objet, représentation qui fait connaître sans être elle-même connue, pur *quo* et non pas *quod cognoscitur*. La représentation comme accident est chose ici négligeable comme une préparation toute matérielle dont on ne parle pas, comme la cuisine nécessaire dont il n'est pas question quand il s'agit du formel de la connaissance. C'est ce que Cajetan a encore très bien noté, *ibid.*, n° VI : « *Nec obstat quod visibile, ut receptum in visu, sit accidens et visus sit subjectum ; quoniam hoc est per accidens, id est ex necessitate materiae, et non est per se primo intentum. Forma enim, intentio, seu species visibilis, non in quantum accidens, sed in quantum visibile transiens in visum, specificat* ».

\* \* \*

Cette notion aristotélicienne et thomiste de la connaissance s'élève à la fois au-dessus du matérialisme et de l'idéalisme subjectif.

Les matérialistes ne conçoivent que la réception matérielle, par laquelle un corps devient *autre*, par exemple de froid devient chaud, mais ne devient pas *l'autre*. Aussi veulent-ils réduire la connaissance à une impression physique matérielle, reçue dans l'organisme, ce qui est détruire la connaissance.

Au contraire les idéalistes subjectivistes ne voyant que l'immanence de la connaissance, conçoivent la représentation comme quelque chose de purement intérieur, et clos, non pas comme quelque chose d'essentiellement relatif à l'objet extramental. Ils conçoivent la représentation *ut quod cognoscitur, non ut quo aliquid extramentale cognoscitur*. Ils retombent ainsi dans un certain matérialisme, car c'est concevoir la représentation à la manière d'une *peinture*, d'un *tableau*, qui est lui-même *vu*, tandis que la représentation dans l'acte direct fait voir sans être vue. C'est aussi s'arrêter au *côté matériel* de la représentation (*esse entitativum*), celui par lequel elle est un *accident* de notre esprit, comme beaucoup d'autres accidents qui s'y trouvent, au lieu de considérer là représentation formellement comme telle (*esse intentionale*), dans sa relation essentielle au représenté. Sous prétexte de science critique, c'est s'arrêter à la préparation toute matérielle de l'acte de connaître, comme celui qui pour apprécier la saveur d'un mets voudrait en faire l'analyse chimique.

Ni le matérialisme, ni l'idéalisme n'ont compris en quoi précisément le connaissant dépasse le non-connaissant, ils n'ont pas saisi le sens de la formule aristotélicienne : « *Anima est quodammodo omnia* ».

\* \* \*

Ajoutons que notre connaissance directe des êtres sensibles précède, selon saint Thomas, la connaissance réflexive que nous avons de nous-mêmes.

Dieu au contraire se connaît lui-même avant de connaître les créatures, puisqu'il ne les connaît qu'en connaissant sa vertu créatrice. Nous avons assez insisté sur l'immanence de la connaissance divine (*Dieu*, p. 403, ss.) pour qu'il soit nécessaire d'y revenir. Mais même en Dieu la formule « *cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se* » s'applique analogiquement, à condition de ne plus dire *fit* mais *est*, puisqu'il n'y a pas de *feri* en Dieu.

En écrivant cette formule nous ne partions pas d'ailleurs de la connaissance divine, ni de « la connaissance à l'état pur », qui comme telle n'existe qu'en Dieu, *ipsum intelligere subsistens* sans mélange de potentialité et d'imperfection. Cette connaissance incréée, absolument transcendante, ne peut être connue par nous qu'analogiquement et il faut toujours se rappeler ici ce que dit le IV<sup>e</sup> Concile de Latran (Denzinger, n<sup>o</sup> 432) : « *Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* ».

En parlant de la connaissance en général, le métaphysicien doit bien se garder des excès d'une méthode exclusivement *a priori*, qui le conduirait à confondre, à la manière hégélienne, la connaissance en général avec la connaissance à l'état pur, qui n'est qu'en Dieu. On arriverait ainsi à mettre sous certaines formules de saint Thomas un sens tout différent du sien, et l'accord serait seulement dans la formule non plus dans la doctrine, dans la lettre non plus dans l'esprit. On serait ainsi porté à identifier l'analogie avec l'analogué supérieur, comme les ontologistes et Rosmini confondaient l'être en général et l'être divin, le bien en général et le bien divin.

De ce point de vue notre intelligence ne serait plus seulement *la faculté de l'être*, spécifiée par l'être, mais *faculté du divin* ; par suite, comme la foi infuse, comme le don de sagesse, elle serait *du même ordre* que la lumière de gloire, ce serait la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel <sup>1)</sup>. Et de même que la foi infuse ne peut errer : *fidei non potest subesse aliquod falsum* <sup>2)</sup>, notre intelligence naturelle serait infaillible.

On serait aussi conduit à confondre la volonté en général avec la volonté à l'état pur, qui n'est autre que *l'ipsum velle subsistens* ; l'objet de notre volonté ne serait plus seulement le bien universel, *non contractum ad tale vel tale bonum* <sup>3)</sup>, qui sans doute dans son universalité et toute sa perfection n'existe qu'en Dieu, mais ce serait *immédiatement le divin, Dieu même*. Or si Dieu spécifiait *immédiatement* notre volonté, elle ne pourrait rien aimer et vouloir *nisi sub ratione Dei, sub ratione bonitatis divinae* et non pas seulement *sub ratione boni*. L'objet spécificateur de la volonté s'identifierait alors avec celui de la charité infuse, et comme la charité infuse ne peut être principe de péché, notre volonté serait impeccable. On exagérerait ainsi jusqu'à la confusion du naturel et du surnaturel et même jusqu'au panthéisme le principe de saint Thomas : « *quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum* ». I<sup>a</sup>, q. 60, a. 5.

Telles sont les raisons pour lesquelles, en distinguant l'intelligence humaine comme humaine, de l'intelligence comme intelligence, c'est-à-dire l'analogué inférieur de l'analogie, nous avons toujours marqué la différence de l'intelligence comme intelligence et de

1) Cf. Les propositions condamnées de Rosmini, surtout les 16 premières, la 36<sup>e</sup> et la 38<sup>e</sup>.

2) II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 1, a. 3.

3) Cf. Cajetan in I<sup>am</sup> II<sup>ae</sup>, q. 11, a. 7.

l'intelligence divine, qui seule est l'intelligence à l'état pur, sans aucun mélange de potentialité. Le P. Gardeil écrit à ce sujet un profond article ici-même, *Revue Néo-scholastique*, nov. 1910, p. 504, « Faculté du divin ou faculté de l'être ».

Ces vérités fondamentales n'ont pas toujours été assez remarquées dans l'histoire du problème de l'intelligence et du problème de l'amour.

Fr. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE O. P.

Rome.

---

XX

QUELQUES PRÉCISIONS AU SUJET DE LA  
CONNAISSANCE DE L'AUTRE

---

Pour les pages concises et fortes qui précèdent, nous remercions le savant professeur du Collège Angélique. Leur étude attentive et sympathique nous a permis de dissiper plus d'une équivoque.

Le point de vue où se place le R. P. Gardeil dans l'article « *Faculté de l'être ou faculté du divin* » (R. N.-S., février 1911), est précisément le nôtre dans la critique de la formule *cognoscens qua cognoscens fit aliud in quantum aliud*. Nous ne l'avons pas rappelé assez clairement et nous le regrettons.

Comme le P. Gardeil, nous laissons de côté la connaissance sensible pour nous occuper de la connaissance intellectuelle comme telle, commune analogiquement à l'homme et à Dieu. Cette connaissance est capacité de l'être et par être il faut entendre « un concept » mental subjectivement imparfait, formellement imprécis. C'est le » concept de la réalité prise dans sa totalité objective mais d'une » manière indistincte. Tout ce qui est — du plus parfait ou moins » parfait — est de l'être » <sup>1</sup>).

» L'unité de ce concept n'est pas illusoire, écrit fort bien le » P. Gardeil (l. c. p. 95). Elle est la traduction de la relation causale

1) Voir notre étude : *L'être et les principes métaphysiques*. Louvain, 1914, p. 2.