

Le désir dans l'acte de connaissance. La présence du désir dans l'acte de connaissance selon Aristote et Thomas d'Aquin

Eduard Nicolae Bucur
Université de Bucharest

Abstract

The Desire in the Act of Knowledge: The Presence of Desire in the Act of Knowledge According to Aristotle and Thomas Aquinas

The human intellect has the capacity to assimilate the external world to man. This assimilation takes place according to the proper mode of the intellect that has an intentional manner to know. Thus is realized the act of knowing by which man manages to read from within the different realities, according to the etymology of the Latin word *intellectus*. Yet the intellect is not the only spiritual capacity of man, but there is also the will. The latter has a special role in the act of intellectual knowledge. It is dependent on the action of the intellect, but it also influences the action of the intellect. In the following article I analyze this interdependence, especially the place of desire in the act of knowledge. Thomas Aquinas attributed desire to the will. In which sense can we attribute desire to the intellect as well?

Keywords: soul, passive intellect, active intellect, desire, knowledge, life, will, mind, interrogation

Au début du traité *De l'âme*, Aristote montrait la valeur de la connaissance et sa diversité. Il soulignait deux critères qui font la distinction entre les différentes connaissances : l'exactitude et la dignité de leur objet (Aristote 1995, I, 1, 402 a). Dans ce sens, l'étude de l'âme se situe parmi les meilleures recherches. La connaissance de l'âme humaine conduit à une compréhension de la diversité et de l'unité de la vie humaine. En tant qu'objet d'étude, l'âme humaine a une dignité intrinsèque grâce à l'extraordinaire synthèse des opérations

vitales, mais l'exactitude de sa connaissance n'est pas toujours atteinte. Dans son temps, Aristote disait que la majorité des hommes vivaient dans le sensible (Aristote 1994b, I, 5); et cela était un obstacle pour accorder attention à ce qui est proprement humain, la vie de l'âme spirituelle.

Cet obstacle est vrai pour nos jours aussi et, par conséquent, un surcroît d'admiration est nécessaire pour ce qui n'est pas palpable, mais invisible pour l'homme, la vie de son esprit. Aristote analysait les différentes activités vitales parmi lesquelles on trouve le processus de connaissance qui dépasse la connaissance sensible (Aristote 1995, III, 4, 429a 10). L'intellect (Thomas 1970, art.12, *resp.*), la capacité qui permet ce dépassement, est divisé en intellect passif et intellect actif (Aristote 1995, III, 5, 429b 10). C'est une distinction originale qui a fait naître beaucoup de débats (Thomas 1999, 338, 354, 356). Thomas d'Aquin commentait ce texte en confirmant sa validité et sa véracité.

Aristote a mis en évidence la vie de l'intellect, mais il ne s'arrête pas à une analyse de la volonté humaine. Après l'analyse de l'intellect, il étudie la faculté locomotrice. Une de ses parties est le désir. Le désir montre des manques que l'homme ne peut pas combler par lui-même, mais par les réalités extérieures. En rapportant le désir à l'intellect, on peut se demander: dans quel sens le désir est propre à l'intellect?

Nous essayons de répondre à cette question en regardant attentivement le texte d'Aristote et le commentaire fait par Thomas d'Aquin au traité *De l'âme*. Parce que nous ne pouvons pas séparer réellement l'intellect de l'âme, c'est-à-dire la faculté de sa source, on va essayer de garder le rapport juste entre le tout et la partie. Ainsi l'ordre de notre analyse est le suivant: la relation entre l'âme et l'intellect, la distinction entre l'intellect passif et l'intellect actif et le rapport entre le désir et l'intellect.

1. L'âme et l'intellect

L'homme ne peut expérimenter que sa propre vie et, par analogie, la vie des autres vivants. Dans le traité *De l'âme*, Aristote montrait la voie de connaissance de la vie humaine. C'est la voie de la découverte de l'âme comme acte d'un corps

qui a la vie en puissance (Aristote 1995, II, 1). Les actes vitaux de l'homme sont divers (se nourrir, se mouvoir, sentir, penser), mais cette diversité demande une source. On ne peut pas avoir une connaissance philosophique de la vie humaine sans découvrir son principe. L'âme est différente du corps en étant la source des capacités vitales. La vie végétative, la vie sensitive et la vie spirituelle sont présentes dans l'être humain dans une synthèse et un ordre extraordinaires. On a une expérience différenciée de la vie, et non pas générique.

L'analyse des facultés de l'âme conduit à sa connaissance. Aristote montrait quelles sont ces facultés. On voit une progression dans leur description. D'abord, on décrit celles nutritive, sensitive, pensante et le mouvement (Thomas 1999, 156-7), après on ajoute celle désirante et on précise le mouvement selon le lieu (Aristote 1995, II, 3, 414a 30). En commentant ces passages, Thomas se demandait pourquoi on a cinq facultés au lieu de quatre (Thomas 1999, 156). Premièrement, Aristote les considérait comme parties de l'âme et elles désignaient les degrés des êtres vivants. Deuxièmes, ces parties sont facultés de l'âme et il souligne l'activité propre à chacune. La faculté désirante est distincte de celle sensitive, mais la présuppose. Ce n'était pas nécessaire de la mentionner la première fois parce qu'elle ne constitue un degré en plus pour les êtres vivants sensibles. Chaque être qui a la faculté sensitive, a aussi la faculté désirante.

Il est intéressant pour notre étude que la faculté désirante apparaisse comme une faculté distincte de l'intellect. Elle est en lien direct avec le sens. Le sens est la condition nécessaire pour l'imagination et le désir. L'existence d'un seul sens présuppose l'existence du désir: „Mais avec la faculté sensitive, ils ont aussi la faculté désirante. En effet, le désir comprend à la fois l'appétit, le courage, la volonté. Or, tous les animaux possèdent l'un des sens: le toucher, et celui qui a la sensation ressent par là-même le plaisir et la douleur, l'agréable et le douloureux; les êtres doués de la sorte possèdent aussi l'appétit, puisque celui-ci est le désir de l'agréable.” (Aristote 1995, II 3, 414b 5)

Le lien entre les sens, l'imagination et la faculté désirante montre dans la pensée d'Aristote et de Thomas le

rapport et la relativité entre la connaissance et l'affectivité. La faculté de connaître fait que le monde extérieur est assimilé à l'intérieur de l'être vivant, dans un mode intentionnel (Philippe 1990, 70), pendant que la faculté affective réoriente l'être humain vers l'extérieur pour un nouveau contact avec la réalité maintenant connue.

Thomas a expliqué cette complémentarité par la dépendance de l'être vivant à l'égard de sa forme. Un être de vie sensible a une forme sensible, un être de vie intellectuelle a une forme intelligible. Chaque forme a une inclination propre, c'est-à-dire une faculté affective propre. En fonction de la forme, il existe la faculté désirante sensible et la faculté désirante intellectuelle. Il mentionne aussi une faculté désirante naturelle, propre aux êtres sans vie. Par exemple, la forme du feu fait que le feu a un mouvement ascendant (Thomas 1999, 157).

De fait, ces deux types des facultés désirantes propres aux vivants sont différenciés par les deux types de connaissances, sensible et intellectuelle. Thomas affirmait cet aspect important: „Or si le principe sensitif est là présent, il est nécessaire qu'un troisième principe y soit: le principe appétitif; qui est certes divisé en trois: le désir, qui naît de la puissance concupiscible, et la colère, qui naît de la puissance irascible; et ces deux appétits appartiennent à la partie sensible, ils naissent en effet de l'appréhension du sens; le troisième est la volonté, qui est l'appétit intellectif en tant qu'il découle d'une appréhension de l'intellect.” (Thomas 1999, 158)

Ce lien entre la connaissance et l'affectivité indique quelque chose de leur source, c'est-à-dire de l'âme, et réciproquement. Parce que l'âme est l'acte du corps, il est nécessaire que dans ces facultés il y a quelque chose qui lui ressemble. Ses facultés passent de la puissance à l'acte grâce à leur objet. En ce qui concerne l'intellect, ce passage est un processus complexe. L'intellect humain use de la connaissance sensible, les sens et l'imagination, pour arriver à son objet propre, ce qui est intelligible dans les choses.

Cette dépendance réelle est une condition qui ne disparaît pas dans le processus de connaissance. Même dans les plus profonds raisonnements, l'intellect pense avec l'aide des images. Aristote montrait très bien ce conditionnement de base

que Platon a voulu éviter sans succès. L'intellect humain dépasse la connaissance sensible non pour une découverte et une contemplation du monde des idées (Platon 1983, 114; Platon 1943, VI, 508e; VII, 517c), mais pour une découverte des principes et causes des réalités (Aristote 1986, I, 6; II 1, 993b; Platon 1994b, VI, 7, 1141 a). Le retour à l'expérience rectifie la connaissance acquise de l'intellect.

Cependant, le processus de connaissance a quelque chose de mystérieux parce qu'il se réalise à l'intérieur de l'âme et il n'est pas tout de suite perceptible. Il y a une croissance de la connaissance qui se fait du simple au complexe, du singulier à l'universel. Aristote a essayé de pénétrer dans cet univers intérieur et de l'expliquer dans un mode original. Après avoir traité de l'intellect qui devient toute chose, il fait une distinction à l'intérieur de l'intellect. Celle-ci a été retenue comme celle de l'intellect passif et de l'intellect actif.

2. L'intellect passif et l'intellect actif dans l'acte de connaissance

Aristote arrivait à cette distinction, entre l'intellect passif et l'intellect actif, après avoir montré la condition fondamentale de cette partie par laquelle l'âme pense. Avant de penser, *l'intellect est en puissance comme une tablette où rien ne se trouve inscrit en acte* (Aristote 1995, III, 4, 429b 30). Il a trois caractéristiques: séparé, impassible et sans mélange. Dans le passage suivant on voit comment il fait cette distinction :

4310a10 Ἐπει δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς

4310a10 De même que dans toute la nature, il faut distinguer, d'une part, la matière pour chaque genre d'objets, la matière étant ce qui est tous ces objets en puissance; et, d'autre part, la cause, et ce qui fait, parce que c'est la cause qui fait tout, comme l'art fait tout ce qu'il veut de la matière; de même, il faut nécessairement aussi que ces différences se retrouvent dans l'âme. Telle est, en effet, l'intelligence, qui, d'une part, peut devenir toutes choses, et qui,

καὶ ἀπαθῆς καὶ ἀμιγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιῶν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [Τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῶ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδῖον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

d'autre part, peut tout faire. C'est en quelque sorte une virtualité pareille à la lumière; car la lumière, en un certain sens, fait, des couleurs qui ne sont qu'en puissance, des couleurs en réalité. Et telle est l'intelligence qui est séparée, impassible, sans mélange avec quoi que ce soit, et qui par son essence est en acte. C'est que toujours ce qui agit est supérieur à ce qui souffre l'action, et que le principe est supérieur à la matière. La science en acte se confond avec l'objet auquel elle s'applique. Mais la science en puissance est pour l'individu seul antérieure dans le temps. Absolument parlant, elle n'est point antérieure dans le temps. Mais ce n'est point lorsque tantôt elle pense et tantôt ne pense pas, c'est seulement quand elle est séparée que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est; et cette intelligence seule est immortelle et éternelle. Du reste, cette partie de l'intelligence ne nous donne pas la mémoire, parce qu'elle est impassible. L'intelligence passive, au contraire, est périssable; et, sans le secours de l'intelligence active, l'intelligence passive ne peut rien penser (Aristote 1995, III 5, 430 a 10-25).

Par l'analogie de la nature et de l'art, Aristote soulignait la nécessité de cette distinction. Les distinctions entre la cause matérielle et la cause efficiente et entre l'art et la matière s'appliquent aussi à l'intellect. L'intellect passif et l'intellect actif sont exprimés par Aristote selon le génie de la langue grecque, *celui qui devient toutes choses et celui qui produit toutes choses*.

En commentant ce passage, Thomas accentuait deux aspects: l'intellect actif n'est pas un habitus des principes et il n'est pas une substance séparée. L'accent qu'il met sur l'intellect actif, nous aide à comprendre ses qualités. En tant qu'habitus, il se distingue d'un manque et d'une puissance. Comparé avec la lumière, il fait que les intelligibles en puissance deviennent des intelligibles en acte. Dans le cas des couleurs, visibles comme telles, la lumière fait qu'elles deviennent an acte par l'illumination du diaphane. Celui-ci permet la visibilité des couleurs. L'intellect actif a cette fonction de sortir les intelligibles de leurs support matériel sensible où elles se trouvent. Elles existent par elles-mêmes, mais dans le sensible. Cette précision est importante pour montrer que la position de Platon était erronée: les intelligibles n'existent pas séparées de la matière et en acte (Thomas 1999, 355).

Thomas montrait les caractéristiques de l'intellect actif. Celui-ci est séparable, impassible, sans mélange et *en acte*. La dernière caractéristique le distingue de l'intellect passif. Les premières sont communes parce que les deux intellects appartiennent à la même faculté (Aristote 1995, III, 4, 429a-429b). La supériorité de l'intellect actif face à l'intellect passif vient de cet *état d'acte* dans lequel il se trouve. Celui qui agit est plus noble que celui qui pâtit.

Même si la distinction entre la puissance et l'acte est au niveau métaphysique, Aristote l'utilisait au niveau de la vie. En fait, ce qui se trouve au niveau de l'être se retrouve aussi au niveau vital. L'existence de l'intellect actif est nécessaire pour expliquer la croissance de la vie intellectuelle. Comment peut-on avancer dans la connaissance si l'on est seulement passif? L'existence des formes intelligibles dans l'intellect, montre l'existence d'un principe interne qui les produit. Ce constat indique que le passage du sensible-singulier à l'intelligible-universel a été fait¹. Par exemple, le concept *d'animal* n'est plus de l'ordre sensible, mais de l'ordre universel.

Si le passage des sensations à l'image se fait par une inversion des éléments sensibles, le passage de l'image au concept se fait par une opération d'abstraction. Cette

abstraction est comme une purification du sensible, une illumination de l'intelligible existant dans l'image en état de puissance. Les éléments sensibles ne sont pas ignorés ou simplifiés. Les images ne sont pas détruites ou jetées parce qu'en pensant on en use. Il s'agit d'une connaissance profonde de la réalité représentée par l'image. L'intellect actif abstrait son objet propre, l'intelligible, en présence des images (Thomas 1928, Ia, q.79, art.4, *ad tertium*). Cependant, Yves Floucat précise que nous ne trouvons pas une réponse explicite dans la doctrine thomiste sur le processus d'abstraction des formes intelligibles (Floucat 1997, 476).

Les images nous font comprendre l'analogie avec la matière, même si elles sont aussi des instruments de l'intellect actif. Comme instruments, elles sont dépendantes de l'intellect actif parce qu'elles ne peuvent pas expliciter par elles-mêmes les formes intelligibles. Comme matière, les images doivent être présentes et elles conditionnent l'activité de l'intellect. Sans elles l'intellect n'a pas sur quoi travailler, il n'a pas d'où abstraire l'intelligible. En les utilisant, l'intellect ne les détruit pas, mais en les illuminant il met en lumière ce qui était en puissance.² Cette activité n'est pas volontaire, autrement on l'aurait remarqué, mais elle est naturelle. L'intellect actif agit comme le soleil, illumine et perfectionne, mais au niveau intelligible.

L'état d'acte qui existe à l'intérieur de l'intellect, a fait que certains³ ont pensé que l'intellect actif est une substance séparée et qu'il n'est pas de la même substance que celui passif. Cependant, le processus spécifique de la connaissance humaine montre que les deux intellects sont présents dans l'homme et non pas à l'extérieur. Ces deux opérations, de l'abstraction et de la saisie des intelligibles, sont attribuées à l'homme. Cela montre que le principe formel de ces opérations fait partie de l'être humain.

Le fait que la même faculté se trouve face au même objet en puissance et en acte, ce n'est pas une raison pour séparer les deux intellects. L'intellect passif se comporte vis-à-vis de l'intelligible comme l'indéterminé face au déterminé. Il est comme une tablette de cire sur laquelle on peut écrire ou dessiner. L'intelligible n'est pas présent en lui, mais l'intellect

a la capacité de le recevoir. Cette action se fait par l'intellect actif. Celui-ci ne contient pas l'intelligible, sinon l'intellect passif aurait été déterminé directement par l'intellect actif, et les images étaient en vain. Il a cette capacité de rendre semblable à soi, c'est-à-dire immatériel, l'intelligible en puissance présent dans l'image. L'image est *id quo* de la connaissance intellectuelle et non pas son *id quod* (Băltuță 2011, 67). La comparaison avec la lumière montre exactement cette chose, la lumière n'a pas la détermination des couleurs en elle-même, mais elle fait visible les couleurs. L'intellect actif n'est pas l'intelligible lui-même, mais il rend actif l'intelligible au niveau immatériel, c'est-à-dire spirituel.

L'autre analogie de l'identité entre la science en acte et son objet, souligne la spécificité de l'intellect actif. L'intelligible extrait par l'abstraction de l'image devient un avec l'intellect. Il passe de la puissance à l'acte. Sa nouvelle existence au niveau immatériel n'est plus localisée dans l'image, mais dans l'intellect. Par la forme intelligible, l'intellect actif agit sur l'intellect passif. Cette action est naturelle et, effectivement, l'intellect passif est illuminé par cette forme intelligible. L'intellect actif est comme une cause efficiente, comme un art qui actualise ce qui était en puissance. L'analogie avec l'art montre cette opération de perfectionnement et de détermination de l'intellect passif. De même que l'idée artistique donne forme à la matière, d'un morceau de bois on fait une statue, de la même manière la forme intelligible détermine l'intellect passif. Ainsi se réalise l'acte de connaissance. Celui-ci s'accomplit par l'opération d'abstraction et d'accueil de la forme intelligible dans l'intellect.

Chronologiquement, la science en puissance est antérieure dans un individu. Elle devient actuelle par l'acte de connaissance. Ce passage de la puissance à l'acte nous fait affirmer que parfois l'intellect actif pense, parfois il ne pense pas. Aristote a résolu ce problème en affirmant qu'*il est* et en montrant son état existentiel et non pas son exercice. Parce qu'il est conditionné par la connaissance sensible et par la condition de l'âme unie au corps, il n'a pas toujours un exercice actuel. Par exemple, il est difficile d'affirmer que l'homme est dans une recherche intellectuelle pendant son sommeil.

On pourrait ajouter que l'existence de l'intellect actif dans l'âme est nécessaire pour éviter deux erreurs. La première est de considérer que l'intellect humain n'a pas d'autonomie d'exercice. La deuxième est contraire, en mettant l'accent sur l'autonomie de la vie intellectuelle, l'homme sera enfermé dans son subjectivisme. Le fait qu'il soit séparé, mais appartenant à l'âme humaine, résout la première erreur. La seconde est solutionnée par la dépendance de la connaissance sensible qui oblige à une objectivité de la connaissance.

Les deux actions, d'abstraction et de saisie, sont des moyens par lesquels la connaissance se réalise. L'intellect par ses deux fonctions réalise l'assimilation intentionnelle immatérielle d'un monde matériel intelligible.⁴ L'analyse de deux intellects ne supprime en rien l'unité de l'intellect en tant que faculté vitale ordonnée à la connaissance.

3. Le désir et l'intellect

Dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas d'Aquin parlait d'un *désir* de connaître qui augmente à mesure que la connaissance croît (Thomas 1993, III, 25). Essayons de comprendre ce *désir*.

Aristote affirmait que l'affectivité est une capacité distincte de l'âme. Cette capacité (*appetitus animalis*) est différente de l'appétit naturel (*appetitus naturalis*) grâce à la faculté de connaissance propre aux vivants. L'être vivant est incliné affectivement vers une réalité connue, pas seulement par sa forme, mais surtout par sa connaissance. Par exemple, par sa forme naturelle le feu tend vers le haut, pendant que l'aigle tend vers sa proie parce qu'il la voit, et donc la connaît. Cependant, chez l'homme la faculté affective est aussi au niveau spirituel, c'est-à-dire le niveau qui dépasse le sensible. Aristote faisait la distinction entre ces deux types d'affectivité (Aristote 1995, III, 9-10). *Appetitus intellectivus* ou la tendance affective intellectuelle se différencie de celle sensible par son objet (Thomas 1928, Ia, q.80, art. 2). L'objet connu par les sens est différent de l'objet connu par l'intellect. Par exemple, nous pouvons avoir une affectivité pour un objet universel (nous aimons la vertu du courage ou nous détestons le mensonge), tandis que l'affectivité sensible est pour un objet singulier

considéré comme un bien sensible ou un mal sensible (nous aimons cet orange ou nous écartons la main de ce feu).

D'ailleurs, dans la *Somme contre les Gentils*, Thomas précisait la différence entre les trois tendances affectives (*appetitus naturalis*, *appetitus sensibilis*, *appetitus cognitionis*) en fonction du rapport que les réalités ont avec la connaissance. Il insistait sur la dernière qui est la volonté et qui a trois actes spécifiques: le désir, l'amour et la délectation. Le désir montre l'état de manque de la volonté. Ce qui est propre au désir est d'être en recherche de ce que nous manque. Même si le contexte de l'analyse de Thomas est éthique, on voit l'influence que le traité *De l'âme* a eu sur sa pensée.⁵

La faculté affective est passive. Elle ne s'actualise pas seule, mais par l'influence de son objet. L'objet connu et désiré agit sur elle. Si celui-ci n'est pas connu au moins par les sens, alors il ne peut pas mouvoir la faculté affective. C'est une condition nécessaire que l'objet soit connu et désiré. De fait, les deux facultés affectives, sensible et spirituelle, se distinguent par la différence de ce qui est connu et de l'attraction propre de l'objet connu. Le bien sensible et le bien spirituel peuvent se rencontrer dans la même réalité, mais leur perception est différente. Le même homme peut être agréable à voir et aussi attirant par ses vertus.

Le désir peut être un mouvement sensible ou spirituel vers un bien absent. Quand le désir a comme objet un bien sensible, il n'est pas un acte exclusif de l'âme, mais de l'âme et du corps ensemble. Il est un acte d'une faculté organique proportionnée avec ce type du bien sensible. Le désir de boire un verre d'eau appartient à la faculté nutritive. Quand elle est ordonnée – il est bon de boire deux litres d'eau par jour- c'est la raison qui intervient.

Le premier élément commun du désir et de l'intellect est la manque de leur objet. On veut ce qui nous manque et savoir ce que l'on ne sait pas. Le désir meut vers une réalité absente, tandis que l'intellect connaît l'intelligible et il cherche à approfondir cette connaissance. L'intellect revient à la connaissance sensible par un jugement qui montre la conformité entre l'intelligible et la réalité qui le contient. L'eau

et l'intelligibilité de l'eau sont différentes, mais par le jugement: *ceci est de l'eau*, on atteint le bien de l'intellect qui est la vérité.

Le deuxième élément commun est l'attraction que l'objet propre exerce sur la faculté affective sensible et la faculté affective intellectuelle. Le bien sensible attire au niveau sensible, le bien intellectuel attire au niveau spirituel. L'intellect peut devenir toute chose et il peut produire toute chose. La présence de *l'intellect en acte* empêche de considérer un désir à son niveau, parce que *l'acte* exprime une perfection. Il semble que c'est plutôt *l'intellect passif* qui nous permet d'attribuer *un désir* à l'intellect.

Rappelons-nous que la différence entre le désir sensible et le désir intellectuel se fait grâce à l'existence de cette faculté affective intellectuelle, la volonté. Elle est distincte de la faculté d'assimiler intelligiblement les choses. Elle réalise le mouvement vers l'extérieur. Le lien intrinsèque entre l'intellect et la volonté est important pour résoudre notre recherche. On peut souligner deux points: le rapport entre elles en tant que facultés de l'âme, la distinction par leur objet et l'enveloppement mutuel de leurs actes.

Le premier point, le rapport entre l'intellect et la volonté, a été esquissé par Aristote quand il analyse la fonction motrice: „Car c'est dans la partie rationnelle que le vouloir prend naissance, comme font, dans la partie irrationnelle, l'appétit et l'impulsion.” (Aristote 1995, III, 9, 432b 5) L'intellect ne peut pas tout seul mouvoir l'homme. Même s'il pense les choses au niveau spéculatif ou pratique, il ne réalise pas le mouvement. C'est la volonté qui fait cela, mais avec le minimum de connaissance de la part de l'intellect. Il est nécessaire que la réalité vers laquelle la volonté nous meut soit connue sous la raison de bien (Thomas 1928, Ia, q. 82, art.5, *resp.*). L'information de la volonté avec cette connaissance intellectuelle la distingue des mouvements nés dans l'ordre sensible. Dans ce sens, la volonté est relative à l'intellect.

Cependant, l'on peut voir cette relativité dans le sens inverse. Parce que la volonté est ordonnée vers le bien, elle peut mettre en mouvement toutes les facultés de l'âme vers leur bien propre. Le bien comme concept analogique, est différent pour les facultés de l'âme. Le bien de l'ouïe est d'entendre le son, le

bien de l'imagination est de produire l'image, le bien de l'intellect est l'intelligible comme vrai. La raison de *bien* est propre à la volonté et c'est pour cela qu'elle peut agir sur les autres capacités. Dans ce sens, l'intellect est relatif à la volonté.

Le deuxième point, la distinction par leur objet et l'enveloppement mutuel de leurs actes, montre la coopération entre les deux. L'objet de l'intellect est la raison même de *bien*, tandis que celui de la volonté est le bien qui attire. La raison de bien se trouve dans l'intellect et la réalité du bien est à l'extérieur (Aristote 1986, VI 4, 1027b). L'action de l'intellect est de faire sien intelligiblement la réalité et l'action de la volonté est de mouvoir vers la réalité elle-même. Thomas soulignait leur ordre en fonction de la dignité de la réalité; il vaut mieux connaître la réalité inférieure à l'âme plutôt que de l'aimer et il vaut mieux aimer la réalité supérieure à l'âme plutôt que de la connaître (Thomas 1928, Ia, q 82, art.3, *resp.*). Donc, elles s'enveloppent mutuellement par leurs actes: „Car l'intellect comprend que la volonté veut, et la volonté veut que l'intellect comprenne. De même, le bien est inclus dans le vrai, en tant qu'il est un certain vrai saisi par l'intellect, et le vrai est inclus dans le bien, en tant qu'il est un certain bien désiré.” (Thomas 1928, Ia, q.82, art. 4, *ad primum*)

L'intellect et la volonté ont cette transparence mutuelle grâce à leur caractère immatérielle. Chacune a son objet propre, mais elles agissent de façon complémentaire. La même âme spirituelle comprend et veut. C'est pour cela que parfois dans notre langage on attribue à l'intellect ce qui appartient à la volonté et inversement. En ce qui concerne *le désir*, celui-ci est un acte de la volonté. Ce qui ressemble au désir au niveau de l'intellect est *l'interrogation*. Un intellect qui interroge est un intellect qui cherche son bien, ce qui est intelligible et vrai.

Notes

¹ La conscience ne surprend pas l'abstraction. On ne peut pas assister à la naissance des formes intelligibles et non plus au perfectionnement de l'intellect par elles, mais on saisit le résultat de l'abstraction, le terme *universel*.

² Augustin d'Hippone soutient que Dieu est le principe d'illumination de notre intellect et, par conséquent, toute la connaissance humaine se réalise par l'illumination divine (Augustin 1999, I, 6, 12; Gilson 2003, 103-130).

³ Alexandre d'Aphrodise considère cette séparation ontologique de l'intellect actif. Sa thèse a influencé la pensée arabe représentée par Avicenne et Averroès (Thomas 1999, 356).

⁴ On n'exclue pas les autres actes de l'intellect qui font progresser la connaissance. Par la composition et la division des intelligibles, l'intellect réalise son œuvre propre de connaître. Les raisonnements et les jugements font partie intégrante de ce processus (Aristote 1994a, I, 1, 16a).

⁵ La *Somme contre les Gentils* a été écrite avant le commentaire sur *De l'âme*. Thomas l'a écrite pendant son séjour à Rome quand il écrivit la *Summa Theologiae*. Il a bénéficié de la nouvelle traduction faite par Guillaume de Moerbeke (Torrell 1993, 249-259).

RÉFÉRENCES

Augustin, d'Hippone. 1999. *Soliloques*. Traduit par Jacques Paul Migne. Paris: Gallimard.

Aristote. 1986. *La Métaphysique*. Traduit par Jean Tricot. Paris: Vrin.

Aristote. 1994a. *Organon. De L'interprétation*. Traduit par Jean Tricot. Paris: Vrin.

Aristote. 1994b. *Ethique à Nicomaque*. Traduit par Jean Tricot. Paris: Vrin.

Aristote. 1995. *De l'âme*. Traduit par Jean Tricot. Paris: Vrin.

Băltuță, Elena. 2011. "Rolul imaginilor în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino". *Studii Tomiste* 11 : 57-74. Iași: Sapientia.

De Libera, Alain. 1993. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF.

De Libera, Alain. 1994. *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*. Paris: Flammarion.

De Libera, Alain. 1996. *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.

Floucat, Yves. 1997. "L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin". *Revue Thomiste* 97(3) : 443-484. Toulouse: Ecole de Théologie.

Gilson, Etienne. 2003. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Vrin.

Philippe, Marie-Dominique. 1990. *Lettre à un ami*. Paris: Universitaires.

Philippe, Marie-Dominique. 1991. *Introduction à la philosophie d'Aristote*. Paris: Editions Universitaires.

Philippe, Marie-Dominique. 2001. *Philosophie du vivant*. Tome I-II. Rimont: Ecole Saint Jean.

Platon. 1943. *La République*. Traduction d'Emile Chambry. Paris: Les Belles Lettres.

Platon. 1983. *Phédon*. Traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres.

Platon. 1989. *Cratyle*. Tome V. Traduit par Louis Méridier, Paris: Les Belles Lettres.

Thomas, d'Aquin. 1928. *Somme Théologique*. Traduit par J. Wébert. Paris: Desclée et Cie.

Thomas, d'Aquin. 1993. *Somme contre les Gentils*. Traduit par R. Bernier. Paris: Cerf.

Thomas, d'Aquin. 1999. *Commentaire du traité De l'âme d'Aristote*. Traduit par Jean-Marie Vernier. Paris: Vrin.

Thomas, d'Aquin. 1970. *Quaestiones disputatae De veritate*. Romae: Petri Marietti.

Torell, Jean Pierre. 1993. *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Fribourg: Editions Universitaires.

Eduard Nicolae Bucur a étudié la philosophie à Lyon ; il est docteur en philosophie à l'Université de Bucarest. Il est moine dans la Communauté Sain Jean à Bucarest.

Adresse :

Eduard Nicolae Bucur
Manastirea Sf. Familie
Str. Jiului nr. 35-37
Sector 1, Bucharest
E-mail : fr.dominic@stjean.com