

problèmes. Cette doctrine se caractérise moins par l'enthousiasme envers les découvertes que par la dévotion aveugle à l'égard de la méthode scientifique elle-même et par la foi dans sa capacité à résoudre tous les problèmes. (34)

C'est dans la seconde moitié du XIXe siècle, alors que les découvertes scientifiques se succédaient à un rythme fébrile, que le scientisme a pris la forme d'une véritable mystique.

... car typiquement mystique s'avérait cette prétention de la science exacte à se substituer à toute forme de connaissance humaine et à se considérer comme atteignant la profondeur du réel. Il était communément admis que, seule, la méthode expérimentale peut livrer la vérité ou que toute vérité doit se soumettre à la critique rationnelle basée sur des faits visibles et expérimentables. (35)

"La méthode de ces sciences, écrivait Renan dans son Avenir de la Science, est ainsi devenue le criterium de certitude pratique des modernes; cela leur paraît certain et scientifique, qui est acquis d'une manière analogue aux résultats des sciences physiques". Et Berthelot déclarait : "La science domine tout : elle rend seule des services définitifs. Nul homme, nulle institution désormais n'aura une autorité durable, s'il ne se conforme à ses enseignements" (36).

- 34. Communisme et Science, Québec, P. U. L., 1963, p. 441.
- 35. Jean Laloup, La Science et l'Humain, Tournai, Casterman, 1960, p. 132.
- 36. Marcelin Berthelot, Science et Morale, Paris, Calmann-Lévy, 1897, p. XII.

Cependant, à mesure que surgissaient des phénomènes nouveaux et que de nouvelles théories renversaient celles que l'on croyait solidement établies, la science devint plus modeste et des savants de taille comme Poincaré et Duhem affirmèrent la relativité des théories scientifiques par rapport à une réalité toujours fuyante et plus complexe. La science authentique comprit son incapacité à révéler le tout de l'homme et du monde et se garda d'extrapolations philosophiques. "Car chez l'homme, écrit Carrel, ce qui ne se mesure pas est plus important que ce qui se mesure" (37).

Est-ce à dire que le mal du scientisme soit aujourd'hui conjuré? Si l'on en juge par la littérature savante aussi bien que par la propagande qui atteint la masse, il semble, au contraire, que — sauf exception — l'homme de l'ère de l'astronautique soit pris plus que jamais du vertige scientiste. Celui qui a été "nourri" à peu près exclusivement de sciences physico-mathématiques incline à résoudre tous les problèmes, même étrangers à sa discipline, selon des schèmes mentaux et des réflexes intellectuels presque invincibles. Il en vient à nier l'efficacité des autres modes de connaissance et attend de la science la révélation exhaustive de toute la réalité. Le logicien américain, Karl Pearson, affirme nettement : [La science moderne] "demande

37. Alexis Carrel, L'Homme, cet inconnu, Paris, Plon, 1936, p. 339.

que l'ensemble des phénomènes mentaux aussi bien que physiques, que l'univers soit son domaine. Elle affirme que la méthode scientifique est la seule entrée dans le champ entier de la connaissance" (38).

Or l'esprit scientifique se donne comme marque essentielle l'objectivité impartiale : il ne s'incline que devant le fait vu, observé, mesuré, contrôlé par lui-même et par d'autres chercheurs sous quelque latitude qu'ils soient. L'hypothèse est son procédé essentiel et il s'insurge contre l'idéologie prématuée, contre toute "vérité nécessaire et absolue" : les principes ne sont plus donnés, mais on les pose comme des hypothèses qui, pour être justifiées, devront subir l'épreuve de l'expérimentation.

Vouloir appliquer la méthode hypothético-déductive à tous les domaines du savoir humain, c'est en faire une sorte de lit de Procruste dans lequel on force la réalité à entrer au prix de mutilations ou d'écartèlements. Tel est pourtant le rêve du scientiste.

Dans cette optique, la métaphysique devient non seulement inutile mais impossible. Parce que la métaphysique prétend donner une explication transcendante, déduite rigoureusement de principes certains, Carnap soutient : "Les choses sont telles qu'il ne peut y avoir

38. La Grammaire et la Science, Paris, Alcan, 1912, p. 31.

de propositions pourvues de sens en métaphysique. C'est une conséquence du but même qu'elle poursuit : découvrir et décrire une connaissance inaccessible à la science expérimentale" (39). La métaphysique et la religion seraient ainsi condamnées à se voir bientôt reléguées au rang de quelque chimère.

Demain, il y aura absorption complète et, de la métaphysique pure il ne restera que le souvenir. Le domaine de la métaphysique se restreint d'heure en heure et finira par être quelque chose de vague, quelque rêverie. Quelque chose qui donne la main — dans l'ordre de l'esprit — à la poésie, à l'esthétique et à d'autres conceptions du même genre qui ne peuvent plus être que des plaisirs intellectuels. La métaphysique et la religion sont dépourvues de toute réalité objective. (40)

Et l'on sait comment, au nom de la science et de l'esprit scientifique, le marxisme-léninisme prétend rendre désormais inutile toute explication transcendante du monde, et déclare naïve toute croyance religieuse. La seule utilité de la croyance en Dieu c'est "de fournir une réponse brève à ces questions auxquelles la science n'a pas encore donné une réponse longue. Avec chaque progrès scientifique, le domaine laissé à la Divinité s'est rétréci" (41).

39. Rudolf Carnap, La Science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage, Paris, Hermann, 1934, p. 20.
40. F. Lange, Histoire du matérialisme, cité par F. M. Bergounioux, Origine et destin de la vie, Paris, Les Editions ouvrières, 1961, p. 27.
41. Hans Freistadt, Dialectical Materialism : A Friendly Interpretation, cité par E. Simard, Communisme et Science, p. 101.

Si la méthode scientifique doit envahir aussi tout le domaine de l'agir humain — individuel et collectif — alors le bien cesse d'être une finalité pour devenir une hypothèse dont les conséquences pratiques montreront la valeur.

With the transfer, these, and all tenets and creeds about good and goods, would be recognized to be hypotheses. Instead of being rigidly fixed, they would be treated as intellectual instruments to be tested and confirmed — and altered — through consequences effected by acting upon them. They would lose all pretence of finality — the ulterior source of dogmatism. (42)

Toute la vie sociale devrait également être organisée selon la méthode scientifique. Selon l'américain John Dewey, la grande contradiction de notre temps est que la science a révolutionné la vie extérieure de l'homme tandis que ses habitudes d'esprit, ses attitudes morales, politiques et religieuses continuent d'être guidées par le "hasard, la tradition et les dogmes". Tout le problème consisterait dès lors, à transformer ses habitudes mentales, à adopter "l'attitude scientifique" et à appliquer la méthode scientifique à la reconstruction des valeurs traditionnelles (43). C'est dans cet esprit, sans doute, que l'on a pu dire que le droit serait bientôt dépassé par une pure

42. Joyn Dewey, The Quest for Certainty, Londres, Allen and Unwin, 1930, pp. 263-264. Cf. du même auteur : Reconstruction in Philosophy, New-York, Holt, 1919, p. 165.

43. Cf. The Quest for Certainty, ch. IX, The Supremacy of Method; et Philosophy and Civilization, New-York, Minton, 1931, au chapitre Science and Society.

technique administrative et sociologique, que l'esprit scientifique tiendrait lieu de toute vertu morale et dirigerait les progrès de l'humanité vers la perfection et le bonheur (44).

Gail Kennedy résume ainsi la philosophie de John Dewey :

The thesis of this philosophy can be expressed in one sentence : A general application of the methods of science, to every possible field of inquiry, is the only adequate means of solving the problems of an industrial democracy. (45)

Telle est — dans ses grandes lignes — l'attitude scientiste.

Nous avons voulu l'analyser quelque peu, comme un cas particulièrement répandu aujourd'hui de coutume intellectuelle qui envahit l'esprit au point de déterminer le mode de connaître toutes choses. "L'étude des sciences positives qui aujourd'hui embrasse un vaste domaine, écrit Littré, crée chez les modernes des habitudes d'esprit qui

44. Une revue scientifique n'a-t-elle pas même parlé sérieusement de "mariage scientifique" ? : "Lorsque deux fiches perforées d'une machine mécanographique — l'une "masculine", l'autre "féminine" — s'harmonisent et se complètent, une machine aveugle doit pouvoir elle-même les réunir et signaler ainsi à leurs propriétaires qu'ils peuvent se réunir, eux aussi "pour le meilleur et pour le pire", avec le maximum de chances de succès". (Revue Tout savoir, mars 1957). Un signe de l'envahissement de l'esprit scientifique c'est la généralisation du mot "recherche" qui a été transporté, du laboratoire du savant, à la bibliothèque du littéraire ou du philosophe et même au studio de l'artiste.
45. John Dewey, Introduction par Gail Kennedy, dans : Max Harold Fisch, Classic American Philosophers, New-York, Appleton-Century, 1951, p. 329.

deviennent impérieuses et ne laissent plus d'accès à une autre méthode. Pour des esprits ainsi formés, tout ce qui ne peut être démontré par les procédés scientifiques est une hypothèse hors de portée et qu'il serait vain de réfuter" (46).

Sur un ton humoristique, A. Standen trace le portrait des scientistes :

They know the last word about the electron, and they seem to think that they are entitled to pour scorn on other subjects from a very great height. If you want to talk to them about poetry, they are likely to reply that the "emotive response" to poetry is only a conditioned reflex, depending on the associations established for various words, and that the thing to study is thermodynamics. They become technocrats. They propose to solve the problem of war by having a committee of sociologists apply the scientific method to the differences between nations. They eat concentrated vitamins. They psychoanalyze every remark you make until it has no meaning. They are uneducated in the fullest sense of word. (47)

Mais le mode physico-mathématique est loin d'être le seul à creuser dans les esprits une ornière dont on ne puisse sortir. Commentant Aristote (48), saint Thomas remarque que certains ne veulent rien entendre à moins qu'on ne leur propose quelque exemple sensible.

-
- 46. Cité par E. Simard, Communisme et Science, p. 441.
 - 47. Anthony Standen, Science is a Sacred Cow, New-York, Dutton, 1950, pp. 18-19.
 - 48. In II Metaph., lect. 5, n. 334.

Cela est dû, ajoute-t-il, soit à la coutume, soit à la prédominance en eux des puissances sensibles et à la débilité intellectuelle... Il en est d'autres qui demandent toujours le témoignage d'un poète ou de quelque auteur. Ce travers est attribuable ou à la coutume ou à un défaut naturel de jugement. "Propter defectum judicii": il s'agit d'un manque de discernement qui rend incapable de juger par soi-même de la certitude d'une conclusion et qui fait qu'on se replie alors sur le jugement d'autrui. Ce défaut a sa racine dans une déficience du sens commun auquel il appartient de distinguer les différentes sensations. "Ultimum judicium et ultima discretio pertinet ad sensum communem" (49). Un manque de discernement au niveau du sens commun a sa répercussion inévitable sur le plan du jugement proprement intellectuel, étant donné la dépendance étroite des deux ordres.

Enfin, il en est qui recherchent la certitude d'un raisonnement rigoureux. Cette disposition est, en soi, la marque d'une "bonne intelligence" et d'un bon jugement; pourvu que, ajoute saint Thomas, on ne cherche pas la certitude là où elle ne peut exister. Ceux qui, au contraire, "s'attristent" dès qu'on entreprend de démontrer quelque chose avec rigueur montrent que leur intelligence est trop bornée pour embrasser à la fois principe et conclusion : ils sont incapables de

49. In II De Anima, lect. 3, n. 613.

suivre la chaîne d'un raisonnement. Ou bien, ils craignent de se perdre dans les minuties et jugent inopportun et peu libéral de vouloir discuter les plus petites choses tant dans le commerce de la vie que dans le domaine purement spéculatif.

Il est remarquable que, dans les exemples apportés dans ce passage de la Métaphysique, la coutume soit présentée le plus souvent comme une entrave à la connaissance de la vérité. C'est en vertu d'un défaut naturel ou d'une coutume regrettable qu'on exige en tout soit le mode mathématique, soit un exemple sensible, soit l'autorité d'un témoignage. Seul est loué celui qui recherche toujours la certitude là où elle est possible. Et dans ce cas, saint Thomas ne parle que d'un bon naturel; il n'est point question de la coutume.

La coutume est un habitus dont nous avons reconnu les heureux effets; mais il est devenu évident qu'elle n'est pas nécessairement une vertu — pas plus dans le domaine intellectuel que dans le domaine moral. "Virtus est dispositio perfecti ad optimum" (50). La vertu d'une puissance se détermine par rapport au point ultime où cette puissance peut atteindre. Ce point ultime est nécessairement un bien puisque le mal est toujours une carence. Il faut donc que la vertu d'une puissance se définisse par rapport au bien (51). La vertu

50. IaIIae, q. 55, a. 2, c.

51. IaIIae, q. 55, a. 3, c.

intellectuelle spéculative est celle qui perfectionne l'intellect spéculatif dans la connaissance du vrai, puisque c'est là le bien de l'intelligence. Or, nous l'avons vu, la vérité capable de vaincre l'intelligence doit être évidente, soit immédiatement, soit médiatement. Evidente par soi, elle est immédiatement perçue comme un principe et c'est pourquoi on donne le nom d'habitude des principes à la vertu qui perfectionne l'esprit dans cette manière de connaître le vrai.

Le vrai qui n'est pas immédiatement évident est perçu au terme d'une recherche de la raison, par voie de raisonnement. Ce terme peut être ultime dans un genre donné ou par rapport à toute la connaissance humaine. Selon le cas, la raison est confortée ou par la vertu de sagesse ou par la vertu de science. Tandis qu'il ne peut y avoir qu'une seule sagesse, on trouve dans les sciences autant d'habitudes différentes qu'il y a de genres différents dans les choses à savoir : "secundum genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum" (52).

On trouve donc trois grandes vertus intellectuelles spéculatives : intelligence des principes, science et sagesse ; et la vertu de science se diversifie en autant d'habitudes différentes qu'il y a de genres d'objets à connaître. Plus précisément, les sciences se distinguent non d'après les objets pris matériellement, mais selon l'aspect formel

52. Iallae, q. 57, a. 2, c.

auquel elles s'attachent. "In distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter; sed ratio objecti differens specie, vel etiam genere" (53). De fait, il arrive que des objets aussi différents que l'homme et la terre soient étudiés sous le même aspect quantitatif par la science mathématique tandis que l'homme lui-même peut être étudié sous des angles divers par le mathématicien, le médecin ou l'anthropologue.

Il est clair que celui qui a été "nourri dans les mathématiques" et qui s'est perfectionné dans cette discipline est bien en possession d'une vertu spéciale de science. Chez lui, la coutume est devenue vertu lui permettant de connaître le vrai avec grande certitude et cela "firmiter, expedite et delectabiliter". La mathématique est même celle des sciences humaines dont le mode est le plus parfait. Etant donné qu'elle fait abstraction de toute matière sensible, même commune, son objet n'est pas sujet au changement, il implique la plus grande nécessité et permet donc la plus grande certitude.

Immaterialia secundum seipsa sunt certissima,
quia sunt immobilia. Sed illa quae in sui natura
sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter
defectum intellectus nostri. Hujus modi autem
sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt

53. Iallae, q. 54, a. 2, ad 1; cf. q. 57, a. 2, obj. 2; et Ia, q. 1, a. 1, ad 2.

abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum : et ideo in eis est requiranda certissima ratio. (54)

Le mathématicien qui s'applique à faire de rigoureuses démonstrations mathématiques est sans contredit un de ceux que loue saint Thomas dans le passage dont nous avons parlé.

Sunt etiam aliqui qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, idest per diligentem inquisitionem rationis. Et hoc contingit propter bonitatem intellectus judicantis, et rationes inquirientis. (55)

S'il n'est pas question ici de la coutume, c'est qu'il va de soi, sans doute, que l'habitus venant s'ajouter à une heureuse disposition de nature ne peut que l'affermir et la perfectionner.

Vertu donc que la coutume qui fait rechercher au mathématicien une certitude rigoureuse dans son domaine. Mais le vice commence là où il prétend étendre à toutes les disciplines le mode qui lui est familier et exiger en toutes choses la même certitude. La réserve apportée ici par saint Thomas est extrêmement importante : "Dummodo non quaeratur certitudo in his in quibus certitudo esse non potest" (56). Ce n'est pas la coutume qui doit déterminer le mode de connaître mais

54. In II Metaph., lect. 5, n. 336.

55. Ibid., n. 334.

56. Ibid.

bien plutôt le sujet propre de chaque science.

De même que, dans le domaine de l'art, le fer ne se laisse pas travailler comme le bois, ainsi, dit Aristote, on ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les disciplines indifféremment. Et il ajoute :

Il est d'un homme cultivé de ne chercher la rigueur pour chaque genre de choses que dans la mesure où la nature du sujet l'admet : il est évidemment à peu près aussi déraisonnable d'accepter d'un mathématicien des raisonnements probables que d'exiger d'un rhéteur des démonstrations proprement dites. (57)

Saint Thomas précise ainsi la pensée d'Aristote :

Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei quod subjicitur sicut materia in illa scientia ... Debitum est, quod unusquisque recipiat unumquodque, quod sibi ab alio dicitur ... secundum quod convenit materiae. Quia ab hominem disciplinatum, idest bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinis quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria semper eodem modo se habente. (58)

-
57. Eth. à Nic., I, c. 1, 1094 b25; cf. aussi c. 7, 1098 a25 : "Nous devons nous souvenir de ne pas chercher une égale précision en toutes choses, mais au contraire, en chaque cas particulier, tendre à l'exactitude que comporte la matière traitée, et seulement dans une mesure appropriée à notre investigation."
58. In I Eth., lect. 3, nn. 32, 36.

C'est précisément en vue de manifester ce point qu'Aristote a traité de la coutume au chapitre de la Métaphysique que nous étudions. Nous voyons que la coutume détermine chez les hommes différentes manières de recevoir la vérité. Mais on ne peut absolument pas exiger pour toutes les disciplines un mode unique et uniforme. C'est pourquoi il est nécessaire de s'instruire d'abord du mode commun de raisonner — qui est la logique — puis du mode approprié à chaque science avant d'entreprendre l'étude de la science elle-même.

On retrouve donc ici énoncé le principe général : "Ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri" (59). La rigueur mathématique ne saurait être exigée dans la science de la nature qui traite des êtres matériels sujets au mouvement et à la variation : "quaeritur enim in eis non quid semper sit et ex necessitate; sed quid sit ut in pluribus". De même, en science morale, la matière variable et contingente des actes humains ne permet pas de certitude : il faut se contenter d'une connaissance commune qui devra être déterminée, dans les cas singuliers, par le législateur et l'homme prudent.

Omnis sermo qui est de operabilibus debet tradi typo, idest exemplariter, vel similitudinaria, et non secundum certitudinem ... Videmus

59. In II Metaph., lect. 5, n. 336.

autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus, et alia quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia. (60)

Le scientisme commet une lourde erreur de méthode en prétendant appliquer le mode physico-mathématique à la vie morale et politique. Outre que ces matières ne peuvent se prêter à la certitude mathématique, elles ne sauraient être le champ d'expérimentations arbitraires. L'opportunité du choix d'un état de vie ou d'un régime politique ne s'évalue point par un procédé identique à celui qui sert à vérifier la loi de Mariotte. L'on ne répare point l'échec d'une vie humaine et l'on ne remonte point le cours de l'histoire aussi facilement que l'on recommence une expérience de laboratoire.

D'une façon générale, vouloir universaliser une méthode ou un mode de connaître, c'est vouloir forcer le réel à se plier à ses propres schèmes mentaux, à ses concepts préfabriqués, à ses habitudes d'esprit. C'est, du même coup, aboutir à un relativisme malsain dont E. Bréhier décrit les conséquences désastreuses :

Dans la pratique, l'esprit relativiste amène, non pas, comme on pouvait l'espérer, la tolérance, mais tout au contraire un raidissement dans les attitudes qui opposent les uns aux autres les

60. In II Eth., lect. 2, n. 258; cf. In I Eth., lect. 2, n. 24.

hommes et les nations, les opinions et les coutumes comme autant d'absolus d'égale valeur. (61)

Celui qui veut s'ériger en mesure du réel compte parmi ces hommes dont parlait Héraclite, qui "vont cherchant les sciences dans leurs petits mondes particuliers, et non dans le monde universel, c'est-à-dire dans le monde commun à tous" (62). Plus modeste et plus réaliste est l'attitude de celui qui se met en état de disponibilité face au réel, qui accepte de se conformer à la réalité et de se plier au mode approprié à chaque discipline.

Si l'on se laisse mesurer par ses propres coutumes intellectuelles plutôt que par l'objet que l'on considère, la coutume cesse d'être une vertu pour devenir un obstacle sérieux à l'acquisition de la vérité. Si la coutume devient le critère du vrai, si elle fixe et renferme dans une voie unique et détermine un mode uniforme de recevoir toute connaissance, elle produit alors ce que l'on peut désigner d'un mot : la mentalité spécialiste.

La mentalité spécialiste n'est pas synonyme de spécialisation, pas plus que le scientisme n'est l'équivalent de la science. Il n'est point question ici de s'opposer à la spécialisation; nous ne sommes plus au XVI^e siècle et Pic de la Mirandole qui embrassait toutes choses

61. E. Bréhier, Science et Humanisme, Paris, Albin Michel, 1947, p. 57.

62. Cité par F. Bacon, Novum Organum, L. I, aph. 42.

connues — "de omni re scibili" — ne peut avoir aujourd'hui qu'une pauvre postérité. Sans la spécialisation, la science moderne n'existe-rait pas, cela est une évidence. "Il faut se résigner à connaître peu, disait Bergson, si nous ne voulons pas tout ignorer". Mais le risque de la spécialisation, c'est de poser des oeillères, d'élever des murailles et d'enfermer dans un jardin clos. Au poète qui sourit des abstractions du penseur; au mathématicien ou au philosophe qui ne savent point goûter une sonate de Beethoven ni apprécier un Rubens ou un Vlaminck; à l'homme de lettres qui se limite obstinément à l'étude d'un auteur ou d'une œuvre (63); à l'artiste férus de classicisme qui refuse systématiquement toute expression moderne de l'art comme au dodécaphoniste qui dédaigne Bach et Mozart; à l'homme de science qui se moque des plus beaux vers de Racine et prétend exprimer toute la vie en degrés et mesures, à tous ceux-là, trop nombreux, en qui le spécialiste a tué l'homme, il faudrait apprendre le mot de Térence: "Je suis homme, et rien de ce qui est humain ne m'est étranger" (64).

"La loi de fer de la spécialisation, qui gagne progressivement notre civilisation, écrit le Père Russo, isole les esprits et affaiblit leur intérêt pour ce qui se trouve en dehors de leur spécialisation".

-
63. Comme si même un siècle — fût-ce celui de Périclès — pouvait suffire à exprimer le tout de la culture.
 64. Nous proposerons au chapitre V quelque antidote à la mentalité spécialiste. Pour le moment, nous nous contenterons de la décrire sommairement.

Le même auteur ajoute :

Il semble que chez beaucoup ait été tué jusqu'à la racine le souci de se rendre sensible de quelque manière, de communier à tout ce pour quoi les hommes se passionnent : art, technique, grandes réalisations spirituelles, humaines, matérielles, bref à ce qui constitue le trésor de la vraie culture. De plus en plus, le spécialiste s'installe dans sa spécialité; il y trouve des satisfactions suffisantes pour n'avoir pas besoin de se préoccuper des autres domaines de recherche et d'activité auxquels il ne prêtera qu'un faux intérêt dicté par la politesse ou le besoin de se distraire. Il y a là comme un parti-pris. Il est malaisé de faire entendre à ceux qui l'ont adopté ce qu'il a de facile et d'inhumain. Il nous vaut en particulier ce spectacle d'esprits hautement éduqués en un étroit domaine mais faisant preuve ailleurs d'un affligeant infantilisme. (65)

Le spécialiste use d'un procédé d'abstraction tout à fait légitime : il concentre les lumières de sa raison sur un secteur très particulier qui, sous cet éclairage intense, se trouve à dévoiler des réalités insoupçonnées. L'erreur consiste à oublier, par la suite, que c'est là un procédé d'abstraction et à se croire en possession de tout le réel. "Le risque, c'est de faire d'une méthode une doctrine; c'est de dire non plus seulement "je m'astreins par rigueur de procédé à ne considérer les faits que sous cet aspect", mais "il n'y a de réel que ce que j'observe de cette manière, tout tient dans l'aspect auquel

65. François Russo, De l'Inculture d'une culture scientifique, dans La Science peut-elle former l'homme?, Recherches et Débats, cahier n. 12, août 1955, Paris, Lib. Arthème Fayard, pp. 30-31.

je me tiens". . . après s'être volontairement imposé des limites, on en devient le prisonnier inconscient" (66). "Bref, ce que mon filet ne peut attraper n'est pas poisson" : cette réponse d'un ichtyologue à Sir Arthur Eddington illustre bien l'attitude du spécialiste convaincu que sa spécialité épouse le réel. Un filet ne recueille que ce à quoi il est adapté; ainsi une science est forcément limitée par son sujet formel. Les sciences expérimentales, par exemple, ne sauraient atteindre autre chose que l'aspect quantitatif et mesurable qui n'est pas le tout du réel. Le véritable savant le sait et, à l'occasion, le rappelle :

Un coucher de soleil, "vu" par un exposé-mètre à cellule photo-électrique, s'exprime par un chiffre lu au cadran et par une impression de beauté qui est aussi réelle, bien qu'inexprimable scientifiquement. L'essence de notre vie intellectuelle et sentimentale échappe au symbolisme quantitatif que nous avons créé. (67)

Dans Of Flight and Life, le colonel Charles Lindberg écrit : "Il me fallut plusieurs années pour admettre que les théories scientifiques n'explicitent qu'un domaine limité de l'univers dont nous ne parviendrons jamais à saisir la totalité. Le chercheur, voué tout entier à son idole, perd conscience de la création sans s'en apercevoir". Quelle que soit d'ailleurs son idole, l'homme à mentalité

66. Mgr Emile Blanchet, Absence et présence de Dieu, Paris, Spes, 1956, p. 58.

67. Lecomte du Noüy, L'Homme devant la Science, Paris, Flammarion, 1947, p. 223.

spécialiste réalise à la lettre la définition de Quillet : "le spécialiste est celui qui s'occupe exclusivement d'une branche particulière d'une science, d'un art".

Jose Ortega y Gasset parle même de "la barbarie de la spécialisation" et nous donne cette jolie description du spécialiste :

C'est un homme qui, parmi toutes les choses qu'une personne vraiment cultivée devrait connaître, n'est familier qu'avec une seule science, et qui ne connaît même, dans cette science, que cette petite partie sur laquelle portent ses propres recherches. Il en arrive au point de proclamer que c'est une vertu de ne pas tenir compte de tout ce qui reste en dehors du domaine étroit qu'il cultive lui-même, et il dénonce comme du "dilettantisme" la curiosité qui vise à la synthèse de toutes les connaissances. (68)

On le voit, la mentalité spécialiste aboutit à un monisme étroit, appauvrissant et mesquin : étrange paradoxe en notre siècle de pluralisme et d'universalisme. S'adressant aux étudiants d'un Lycée, Bergson fit, un jour, une magistrale conférence sur "la spécialité" qui, dit-il, "rend le savant maussade et la science stérile". Il concluait :

C'est précisément, chers élèves, ce qui distingue l'intelligence de l'instinct, et l'homme de

68. Cité par Erwin Schrödinger, Science et Humanisme, trad. Landrière, 1954, p. 19. Texte reproduit dans : E. Simard, La Nature et la Portée de la Méthode scientifique, p. 33.

la bête. Toute l'infériorité de l'animal est là : c'est un spécialiste. Il fait très bien ce qu'il fait mais ne saurait faire autre chose. L'abeille a résolu, pour construire son alvéole, un problème de trigonométrie difficile : en résoudra-t-elle d'autres ? ... Conservons notre supériorité, et puisque la variété des aptitudes est ce qui nous distingue, restons hommes. (69)

Nous avons vu, dans ce chapitre, comment la coutume intellectuelle acquise peut facilement devenir le critère du vrai et déterminer un mode unique de procéder en toute connaissance; comment alors elle peut dégénérer en une étroite mentalité spécialiste. Il nous faut maintenant tenter d'expliquer pourquoi l'habitude mentale, qui nous était apparue comme essentielle à la perfection de l'intelligence, devient ainsi un obstacle sérieux à l'équilibre de la vie intellectuelle.

A quoi faut-il attribuer ce phénomène ?

Il faut d'abord reconnaître une certaine tournure particulariste de l'intelligence elle-même. Tandis que la volonté meut toutes les facultés soumises à son contrôle en fonction du bien de tout le sujet humain, l'intelligence ne poursuit que son bien propre (70) qui, en

-
- 69. Henri Bergson, La spécialité, Discours de distribution de prix du Lycée d'Angers (3 août 1882), Angers, Lachèze et Dolbeau, 1882. A cause de son grand intérêt, nous citerons ce discours "in extenso", en appendice.
 - 70. Il est vrai que, grâce à sa fonction pratique, l'intelligence prolonge son pouvoir de manifestation dans l'ordre de l'agir et se trouve ainsi orientée vers le bien du sujet total, mais, à ce moment, on est déjà "extra genus notitiae". Cf. De Ver., q. 3, a. 3, ad 8.

certains cas, peut être contraire au bien supérieur du sujet total.

Cette tendance particulariste a sa racine dans le mode propre de notre intelligence qui est d'aller du composé au simple, du tout à la partie, et dans son objet propre qui est la quiddité, l'essence des êtres, principe de distinction, de diversité, de séparation. La volonté, au contraire, compose, construit et poursuit le bien, l'*"esse"* qui, comme tel, est un.

La tournure spécialisatrice de l'intelligence se manifeste surtout dans l'indépendance relative des vertus intellectuelles en regard de la connexion nécessaire des vertus morales.

Non seulement [les vertus intellectuelles] ne perfectionnent qu'une partie, l'intelligence, mais encore elles ne la perfectionnent que partiellement. Si bien que la détermination dans cet ordre entraîne presque toujours la spécialisation et une sorte d'émission : l'homme doit choisir entre l'universel confus et la pluralité de connaissances distinctes. (71)

Au contraire, les vertus morales en rectifiant l'appétit, préposé au bien du tout, bonifient tout l'homme; et à cause de l'intégrité et de la plénitude requise par le bien, les vertus morales, par nature, sont réfractaires à toute spécialisation;

71. "... qui habet unam scientiam vel artem non habet aliam; imo vix est homo qui omnibus scientiis possit exercitatus, aut omnes artes calleat, quia artes et scientiae habent pro materia aliqua quae nec inter se colligantur, nec cum aliquo tertio, et ideo non dependet consistentia et perfectio unius ab alia". (J. de Saint-Thomas, In IamHae, De Virtutibus, disp. 17, a. 2, n. 1412).

par elles, en effet, au moyen surtout de ses actes impérés, c'est tout le sujet qui se porte vers le bien total. (72)

De par sa nature même, notre intelligence est donc tournée vers la spécialisation. De plus, Aristote écrit, au troisième livre De l'Ame, (73), que, pour connaître toutes choses, l'intelligence doit être sans mélange, c'est-à-dire ne posséder aucune forme déterminée. Ce que saint Thomas commente ainsi :

Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquam humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturalium. Et hoc est quod dicit : "Intus apparet enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet", id est impediet intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparet aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparet linguae febricitantis. (74)

Or, dans le cas de la coutume intellectuelle, n'est-ce pas précisément une forme qui vient s'installer à demeure dans l'intelligence et qui lui devient connaturelle ? Quoi d'étonnant dès lors, qu'elle empêche l'intelligence de s'intéresser désormais à autre chose ?

-
- 72. Jasmin Boulay, Quelques notes à propos des vertus morales, dans Laval Théologique et Philosophique, vol. XVI, 1960, n. 1, p. 33. Cf. toute la première partie de l'article, pp. 20-37.
 - 73. C. 4, 429 a20.
 - 74. In III De Anima, lect. 7, n. 680. C'est nous qui soulignons.

Cependant, il semble bien que l'habitus intellectuel ne soit pas au sens strict un "intus apparens" qui déterminerait complètement l'intelligence et se "mêlerait" à sa nature. D'une part, comme tous les habitus humains, il reste au pouvoir de la faculté. D'autre part, l'intelligence est capable de recevoir plusieurs habitus spécifiquement différents : aucun d'eux, en effet, ne saurait combler à lui seul toute la potentia-lité de l'intellect puisqu'ils ne sont tous que des formes accidentielles (75).

On ne peut trouver une explication suffisante des méfaits de la coutume intellectuelle, si l'on s'en tient à l'intelligence comme telle. Il faut chercher ailleurs. Nous avons vu que l'habitude intellectuelle parfaite porte son empreinte jusque dans les facultés sensibles dont elle se sert. La spécialisation dans une discipline donnée crée dans les sens internes eux-mêmes certaines accoutumances qui en font des instruments souples et dociles pour la raison : l'imagination, la mémoire, les facultés d'observation et d'expérience prennent pour ainsi dire le même pli que la raison. C'est ainsi que l'imagination du poète prend une autre tournure que celle du mathématicien ou du métaphysicien. Entre les sens internes et l'intellect, il y a une sorte d'influence réciproque difficile à estimer, mais certaine : les dispositions

75. Cf. De Ver., q. 15, a. 2, ad 11; Iallae, q. 54, a. 1.

naturelles des sens, et en particulier de l'imagination, peuvent orienter fondamentalement les habitudes de l'intelligence; celles-ci, à mesure qu'elles deviennent plus parfaites, marquent davantage les facultés sensibles. Mais l'imagination ayant toujours à présenter son objet à l'intelligence, il arrive que, une fois imbue de certaines images, et rompue à certains schèmes, elle ne saurait en sortir et n'offre plus à l'intelligence que des objets plus ou moins "distorta" qu'elle a fait entrer de force par la voie accoutumée. L'imagination se trouverait ainsi non seulement principe de limitation pour l'intelligence, mais source d'erreurs. N'est-elle pas d'ailleurs, par excellence "cette maîtresse d'erreur et de fausseté" dont parle Pascal, "cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer..."? (76)

Il est vrai que l'imagination est souvent cause d'erreurs en tant qu'elle a pour objet la similitude des choses absentes (77) et qu'elle est douée d'un pouvoir compositif qui peut être redoutable si, par ailleurs, le discernement n'est pas assez solide. Il est vrai aussi que les dispositions de l'imagination sont confortées par les habitudes intellectuelles et que, inversement, les tendances de l'imagination maintiennent l'intelligence dans les limites de ses coutumes. L'on se

76. Pensées, fr. 104.

77. "Ex proprietate vero phantasiae consequitur error, in quantum apprehendit similitudines rerum absentium". De Malo, q. 7, a. 5, ad 6. Cf. ibid., q. 3, a. 3, ad 9; In IV Metaph., lect. 14, n. 692.

rappelle comment saint Thomas insiste sur le rôle des puissances sensibles quand il explique que la coutume détermine le mode de connaître : "Illi qui sunt fortis imaginationis"... "propter dominum sensitivae virtutis"... (78) Il y a là, à n'en pas douter, une des causes qui expliquent que l'intelligence devienne tellement liée par ses coutumes. Mais, une fois de plus, est-ce une cause pleinement suffisante ? N'oublions pas que les puissances sensibles ne sont pas susceptibles de véritables habitudes; les dispositions qui s'y développent sont plutôt quelque chose d'annexé aux habitus intellectuels qui ont pour sujet propre, l'intellect lui-même (79). De plus, les qualités qui distinguent l'imagination du mathématicien de celle du philosophe ne sont pas spécifiquement différentes, de sorte qu'il n'y ait point de passage possible d'une discipline à l'autre. Il s'agit plutôt de dosage de certaines qualités que toute imagination possède fondamentalement.

Parmi les puissances de l'homme, il en est d'autres que nous avons délibérément ignorées tout au long de ce chapitre. Nous avons montré les effets de la coutume acquise sur la vie intellectuelle ultérieure et nous avons tenté de les expliquer, nous en tenant strictement aux facultés de connaissance. Si l'explication s'est avérée insuffisante, c'est que la "consuetudo" envahit non seulement l'intelli-

78. In II Metaph., lect. 5, n. 334.

79. Cf. IaIIae, q. 56, a. 5, c.

gence et les sens internes, mais qu'elle engage aussi les appétits et, avec eux, tout l'homme. C'est, croyons-nous, la complicité de l'appétit qui explique, en définitive, la ténacité extraordinaire et la tourture totalitaire de la coutume intellectuelle : nous tenterons de manifester ce point au chapitre quatrième.

Chapitre IV

COUTUME INTELLECTUELLE ET APPETIT

"Le loup alla à Rome, et y laissa de son poil, mais rien de ses coutumes". Ce mot de Cotgrave, auteur du XVI^e siècle, exprime de façon plaisante quelles peuvent être la force et la ténacité de la coutume que Pindare appelait déjà "la reine et impératrice du monde". "Consuetudinis magna vis est" (1), cela est vrai de toute coutume, aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans le domaine moral. Lorsque la coutume intellectuelle devient la mesure du vrai et détermine le mode de connaître toutes choses, il est vrai de dire qu'elle est plus forte que la raison. L'intelligence ne juge vraiment, au sens strict, que lorsqu'elle résout dans les premiers principes; or pour celui qui juge de tout d'après ses coutumes, les premiers principes sont les principes accoutumés : "sa coutume l'emporte et non pas la raison" (2). Par attachement à ses coutumes, celui-là s'écarte de la vérité objective et

-
1. Cicéron, Tusculanes, II, XVII.
 2. Corneille, Cinna, II, 1.

refuse de se conformer au mode exigé par les objets eux-mêmes. Pareille attitude ne peut s'expliquer que par l'intervention abusive de l'appétit.

La coutume peut être plus forte que la raison : Aristote le manifeste à l'aide d'un signe tiré de l'expérience (3). Quand il s'agit des lois humaines, dit-il, les fables et les enfantillages ont plus de force persuasive, s'ils sont accoutumés, que n'en peut avoir la connaissance de la vérité elle-même. Si des choses "vaines et frivoles" ont plus de puissance que la vérité objective pour vaincre la raison, n'est-ce pas un indice certain de la complicité de l'appétit ?

L'appétit est intimement mêlé à nos coutumes intellectuelles : présent à leur origine, on le retrouve tout aussi agissant, une fois les habitudes intellectuelles acquises. Voyons d'abord comment l'appétit se trouve au principe de toutes nos coutumes intellectuelles.

C'est par la voie de l'appétit et sous le signe de l'amour qu'entrent chez l'enfant toutes ces connaissances et habitudes qui imbibent son intelligence en éveil et tout son être psychique, avant même qu'il ait franchi le seuil de la pleine conscience. Madame Maria Montessori nous a laissé de précieuses études sur cette période de la vie et nous

a montré que l'esprit du tout-petit est d'un type privilégié, différent du nôtre. Comment expliquer, par exemple, que l'enfant soit capable d'apprendre une langue avec toutes ses complications grammaticales, alors qu'il est en train de vivre joyeusement, tout en jouant et gambadant ? Que n'en est-il ainsi pour les adultes !

Comment l'enfant a-t-il pu absorber ce qu'il a trouvé dans son ambiance ? Précisément grâce à des particularités caractéristiques que nous avons découvertes en lui : une puissance de sensibilité telle que les choses qui l'entourent éveillent en lui un intérêt et un enthousiasme qui pénètre sa vie même. ... Nous pourrions dire que nous, nous acquérons les connaissances avec notre intelligence, alors que l'enfant les吸ue avec sa vie psychique. Rien qu'en continuant à vivre, il apprend à parler la langue de sa race. C'est une espèce de chimie mentale qui s'opère en lui. Nous, nous sommes comme des récipients dans lesquels se déversent les impressions : l'eau reste distincte du verre. Au contraire, l'enfant subit une véritable transformation : non seulement les impressions pénètrent dans son esprit, mais elles s'incarnent en lui. ... Nous avons appelé son type d'esprit un esprit absorbant. ... Il apprend tout inconsciemment, en passant peu à peu de l'inconscience à la conscience, avançant par un chemin tout de joie et d'amour. (4)

Est-il étonnant, dès lors, que les premières coutumes soient le plus souvent irrévocables ? Si l'on peut dire de la coutume en général qu'elle a la force de la nature, celle qui date de l'enfance prend un

4. Maria Montessori, L'esprit absorbant de l'enfant, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 25, 26, 27, *passim*.

caractère de nécessité qui l'apparente aux principes naturels. Chacun le sait par expérience : ce que nous avons l'habitude d'entendre depuis notre enfance fait corps avec nous à tel point que ces premières données nous semblent intouchables, comme s'il s'agissait de principes premiers et connus de soi.

Consuetudo autem, et praecipue quae est a puer, vim naturae obtinet : ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. (5)

Montaigne affirme à sa manière que les idées dont notre esprit est imbu depuis l'enfance, furent-elles éloignées de la vérité, ont pour nous la force de principes naturels :

De vray, parce que nous les humons avec le laict de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suivre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous et infuses en nostre ame par la semence de nos peres; il semble que ce soyent les generalles et naturelles. (6)

Cette force extraordinaire de la coutume qui date de la petite enfance s'explique précisément par le fait que l'affectivité et tout l'être de l'enfant y sont profondément engagés. "Toujours nous affectionnons davantage les choses avec lesquelles nous avons pris contact en premier

5. Cont. Gent., I, c. 11.
6. Essais, I, c. 23.

lieu" (7). Tout est neuf pour l'enfant : tout ce qu'il voit et entend est pour lui sujet d'admiration. Or, on sait que plus l'impression est forte, plus les choses se gravent profondément dans l'âme. "Ea ad quae magis afficimur, profundius animo imprimuntur" (8). C'est d'ailleurs pourquoi saint Thomas conseille, comme un des moyens de développer sa mémoire, de joindre un élément affectif à ce que l'on veut retenir (9).

Le processus déclenché chez l'enfant par l'acquisition des premières connaissances peut se schématiser ainsi : "novum — admirable — delectabile — memorabile".

Ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. (10)

Ea quae quis a pueritia accipit, firmiter in memoria tenet propter vehementiam motus; ex quo contingit ut ea quae admiramur, magis memoriae imprimantur. Admiramur autem nova praecipue et insolita : pueris de novo mundum ingreditibus major advenit admiratio de aliquibus quasi insolitis : et ex hoc etiam causa firmiter membrantur. (11)

7. Aristote, Pol., VII, c.17, 1336 b.
8. IIIa, q. 73, a. 5, c.
9. IIIIae, q. 49, a. 1, ad 2.
10. IIIIae, q. 49, a. 1, ad 2.
11. In I De Mem., lect. 3, n. 332.

Ce que l'on voit et entend dans l'enfance, on l'admiré comme quelque chose de neuf et on le retient mieux. Mais aussi, on s'y délecte davantage et, par suite, on s'y porte plus facilement, "ad ea autem in quibus delectantur facilius inclinantur" (12). Madame Montesori parle d'une "mémoire vitale" par laquelle l'enfant fixe l'image même dans sa propre vie : "Non seulement [l'enfant] se rappelle les choses qu'il voit : mais ces choses font désormais partie de son psychisme; ce qu'il voit et ce qu'il entend s'incarne en lui" (13).

Aristote manifeste par un signe que les premières impressions sont toujours les plus fortes et les plus délectables et, par conséquent, celles auxquelles nous demeurons le plus attachés. C'est avec raison, dit-il, que Théodore, l'acteur tragique, refusait qu'aucun acteur se produisît avant lui sur la scène, pas même un acteur de second ordre, parce que, pensait-il, les spectateurs sont toujours conquis par ce qu'ils entendent en premier lieu. Le commentateur de ce texte conclut : "ex quo patet quod amamus ea quae primo cognoscimus et quibus primo assuescimus" (14). Puis il résume ainsi l'efficacité toute particulière de la coutume acquise dès l'enfance :

12. In VII Pol., lect. 12, n. 1253.
13. L'esprit absorbant de l'enfant, p. 51.
14. In VII Pol., lect. 12, n. 1256.

Omnia quae primo operamur, seu videndo seu audiendo seu alitercumque, puta in prima aetate, magis diligimus, quia magis delectamur in eis, admirantes ea sicut nova : ea autem quae magis diligimus, magis possumus operari. (15)

L'on admet assez facilement que les premières coutumes soient enracinées dans l'appétit pour ce qui est de la période qui précède ce qu'on est convenu d'appeler "l'âge de raison". En est-il encore ainsi lorsque commence l'apprentissage intellectuel proprement dit ? Oui, il faut reconnaître que nos habitus intellectuels les plus authentiques eux-mêmes ne sont pas exempts de l'interférence de l'appétit à leur point de départ. D'abord parce que la faculté d'étonnement n'est point réservée exclusivement au tout-petit. Toute connaissance, quel que soit son mode d'acquisition, présuppose l'étonnement dans la mesure où celui-ci a pour cause l'ignorance. "Admiratio ex ignorantia provenit. Cum aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur" (16). Or l'étonnement se tient manifestement du côté de l'appétit. Il comporte un élément de crainte en face de ce qui est insolite et qui semble dépasser notre puissance de connaître : "Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem" (17). "Admiramur

15. In VII Pol., lect. 12, n. 1256.

16. In I Metaph., lect. 3, n.55. C'est l' "admiratio" dont il est ici question que nous traduisons par "étonnement".

17. Hallae, q. 180, a. 3, ad 3; cf. De Ver., q. 26, a. 4, ad 7.

autem praecipue nova et insolita" (18). D'autre part, l'étonnement implique un sentiment d'espoir d'atteindre à la connaissance de ce qu'on désire savoir. Sous cet aspect, il est cause de délectation :

... ipsum desiderium ex spe est delectabile.
Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi,
quod in homine contingit ex hoc quod videt effec-
tum et ignorat causam. ... Et ideo admiratio
est causa delectationis, inquantum habet adjunctam
spem consequendi cognitionem ejus quod scire desi-
derat. (19)

Le désir de connaître ou l'espoir, si l'objet présente une note ardue sont des passions qui sont consécutives à l'amour (20). L'amour serait donc lui-même au principe de la connaissance ? Cela peut sembler assez paradoxal. Ne faut-il pas dire plutôt que l'amour présuppose toujours la connaissance ? "Nihil volitum nisi praecognitum". Sans doute, mais il arrive qu'une connaissance très rudimentaire suffise à engendrer un grand amour. C'est précisément le cas de celui

- 18. In I De Mem., lect. 3, n. 332; cf. De Pot., q. 6, a. 2.
- 19. Iallae, q. 32, a. 8, c. L'intensité du désir de connaître peut rendre les choses nouvelles plus délectables que les choses accoutumées elles-mêmes. C'est ce qui explique que les premières connaissances restent si profondément marquées, comme nous l'avons noté. Pour une étude détaillée de l' "admiratio", voir l'article de l'abbé Guy Godin, La Notion d'admiration, dans Laval Théologique et Philosophique, XVII, 1961, n. 1, pp. 35-75.
- 20. Amour, désir, espoir, etc. sont des termes qui signifient d'abord les mouvements de l'appétit sensible; mais, par extension, ils peuvent aussi désigner les actes de l'appétit intellectuel — "simplices actus voluntatis" — qui produisent des effets analogues. Cf. Iallae, q. 22, a. 3, ad 3. Ici, nous voulons inclure les deux sens.

qui aborde une science : il peut l'aimer, et par suite la désirer, même s'il n'en possède qu'une vue très sommaire ou très partielle (21).

Plus important sera le rôle de l'appétit si, comme cela est ordinaire, les connaissances sont acquises par voie d'enseignement. Certes, on peut apprendre par découverte personnelle : c'est la "voie d'invention" s'opposant à la "voie de doctrine".

Est duplex modus acquirendi scientiam : unus, quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius admiculatur, et hic modus dicitur disciplina. (22)

Ce mode d'acquisition de la science par invention est remarquable puisqu'il révèle la vivacité d'esprit de celui qui s'instruit par lui-même. "Aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina" (23). Mais si l'on se place du point de vue de celui qui cause la science, la voie de doctrine est plus parfaite. En effet, le maître qui connaît explicitement l'ensemble d'une science peut y conduire un autre sans hésitation; tandis que celui qui apprend de lui-même cherche en tâtonnant à partir de quelques principes communs (24). D'ailleurs, c'est un fait que la plupart des mortels que nous sommes

21. Cf. Iallae, q. 27, a. 2, ad 2.

22. De Ver., q. 11, a. 1, c. Cf. Cont. Gent. II, ch. 75.

23. De Virt. in communi, q. un., a. 9, c.

24. Cf. De Virt. in communi, q. un., a. 9, c.

apprennent beaucoup plus par mode d'enseignement que par voie d'invention. Pour n'avoir point reçu d'enseignement oral, ceux que l'on nomme autodidactes sont tous allés du moins à l'école des livres. Edison, que l'on cite souvent comme exemple d'autodidacte, raconte lui-même dans ses Mémoires ce qu'il doit aux livres pour sa propre formation et pour l'orientation de ses découvertes. Quel piètre savant ferait aujourd'hui celui qui, selon le voeu de Descartes, prétendrait "trouver en soi-même et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire" (25). Dans la plupart des cas, nos habitus intellectuels se ramènent à l'enseignement reçu comme à leur principe.

Intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex doctrina. Cujus ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem. Quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventione. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniendo. Plura etiam unusquisque inveniens ab alio discet quam per seipsum inveniat. (26)

Voilà un fait dûment constaté contre lequel on ne peut rien.

L'homme étant ce qu'il est, a besoin d'apprendre certaines choses par l'enseignement des maîtres. La racine de ce besoin gît précisément dans l'indigence native de l'homme.

25. La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle, dans Oeuvres et Lettres, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1963, p. 880.
26. In II Eth., lect. 1, n. 246.

La nature a pourvu de façons bien différentes l'homme et les animaux non raisonnables. Comme Athéna "sortie tout armée du cerveau de Zeus", la brute est munie dès sa naissance, des vêtements et des instruments de défense dont elle a besoin. Etant très limitée dans ses opérations, elle peut recevoir de la nature les instruments appropriés. La raison humaine au contraire peut s'étendre à tant de choses — "ratio hominis est ita multiplex et ad diversa se extendens" — que jamais la nature ne pourrait lui fournir les instruments suffisants et adéquats. C'est pourquoi l'homme a reçu la main, "instrument des instruments", avec laquelle il peut se fabriquer tout ce qui est nécessaire à la protection et à la défense de son corps.

La même différence s'observe par rapport à l'âme. C'est en vertu de représentations toutes naturelles que l'animal fuit instinctivement ce qui lui est nuisible. Mais à l'homme, la nature ne donne qu'un petit nombre de principes universels à partir desquels il doit découvrir et rien n'assure qu'il fuie naturellement l'erreur comme la brebis, le loup.

L'intelligence humaine est donc bien indigente et imparfaite au départ : "tabula rasa" dit Aristote. Or rien de ce qui est imparfait ne peut devenir parfait sans l'action d'un être parfait (27). De plus,

27. Cf. De Ver., q. 14, a. 10, c.

la perfection ne peut être reçue tout d'un coup parfaitement mais plutôt graduellement et petit à petit. C'est ainsi dans la nature : le jardinier qui observe la croissance de ses plantes sait qu'il faut compter avec le temps. Il n'en va pas autrement dans les œuvres humaines et surtout dans la culture de l'intelligence. Au commencement, l'homme est à peu près dépourvu de connaissances; pour acquérir la science parfaite, il a besoin d'un maître qui la lui communique. Et ce n'est peut-être pas un truisme de dire que pour communiquer la science, il faut déjà la posséder. C'est pourquoi, à proprement parler, on ne s'enseigne pas soi-même. Dire de quelqu'un qu'il est son propre maître, cela signifierait qu'il possède de façon explicite et parfaite la science qu'il veut se donner. Découvrir certaines vérités à partir de principes communs n'est pas strictement s'enseigner soi-même.

Doctrina autem importat perfectam actionem scientiae in docente vel magistro; unde oportet quod ille qui docet vel magister est, habeat scientiam quam in alio causat, explicite et perfecte, sicut in addiscente per doctrinam.

Quando autem alicui acquiritur scientia per principium intrinsecum, illud quod est causa agens scientiae, non habet scientiam acquirendam, nisi in parte : scilicet quantum ad rationes seminales scientiae, quae sunt principia communia; et ideo ex tali causalitate non potest trahi nomen doctoris vel magistri, proprie loquendo. (28)

Celui qui veut entrer dans la voie de la science a donc besoin d'un maître qui connaisse parfaitement les choses à enseigner et qui puisse les apprendre à autrui parce que lui-même les comprend (comprehendere). Mais il arrive que ce que l'homme est d'abord capable de connaître est ce qui est moins connaissable en soi. Autrement dit: le plus intelligible n'est pas nécessairement le plus manifeste. "Ea quae sunt posteriora secundum naturam, sunt priora quoad nos, et minus nota secundum naturam sunt magis nota quoad nos" (29). Chez nous, la connaissance sensible précède la connaissance intellectuelle, non seulement dans le temps mais parce que c'est le sens qui présente son objet à l'intelligence. Voilà pourquoi le singulier nous est plus connu que l'universel, pourtant plus intelligible. "Cognitio sensitiva est in nobis prior intellectiva, quia intellectualis cognitio ex sensu procedit in nobis. Unde et singulare est prius et notius quoad nos quam universale" (30). Aristote distingue très nettement les deux sens de "antérieur et plus connu" :

Au surplus, antérieur et plus connu ont une double signification, car il n'y a pas identité entre ce qui est antérieur par nature et ce qui est antérieur pour nous, ni entre ce qui est plus connu par nature et ce qui est plus connu pour nous. J'appelle antérieurs et plus connus pour nous les objets les plus rapprochés de la sensation, et antérieurs

29. In Boet. de Trin., q. 1, a. 3.

30. In I Post. Anal., lect. 4, n. 43.

et plus connus d'une manière absolue les objets les plus éloignés des sens. Et les causes les plus universelles sont les plus éloignées des sens, tandis que les causes particulières sont les plus rapprochées. (31)

Le maître doit d'abord proposer à son disciple les vérités qui lui sont les plus accessibles, les plus connaissables. Or ces vérités elles-mêmes découlent de principes plus universels qui ne peuvent être connus que plus tard. La philosophie naturelle par exemple démontre par des effets sensibles qui sont plus manifestes. C'est là une première explication des choses; mais la raison profonde et la cause première des phénomènes naturels ne seront dévoilées qu'en métaphysique. "Effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio, sed cum per eos per venerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probabantur demonstrationes quia" (32).

De toute nécessité, le débutant dans la science doit supposer certaines vérités qu'il est incapable de comprendre pour le moment et auxquelles il doit d'abord croire provisoirement. C'est le sens du célèbre adage : "oportet adiscentem credere". Pour ne citer qu'un exemple, la notion de mouvement en philosophie de la nature présuppose

31. Sec. Anal., trad. Tricot, I, c. 2, 71 b33.

32. In Boet. de Trin., q. 5, a. 1, ad 9.

les notions métaphysiques de puissance et d'acte.

... quia ex vi illorum, quae ultimo cognoscimus, sunt nota illa quae primo cognoscimus, oportet etiam a principio aliquam nos habere notitiam de illis quae sunt per se magis nota; quod fieri non potest nisi credendo. Et etiam hoc patet in ordine scientiarum, quia scientia quae est de causis altissimis, scilicet metaphysica, ultimo occurrit homini ad cognoscendum, et tamen in scientiis praembulis oportet quod supponantur quaedam quae in illa plenius innotescunt; unde quaelibet scientia habet suppositiones, quibus oportet addiscentem credere. (33)

Nécessaire à cause de l'indigence première de l'intelligence humaine, la foi l'est encore si l'on se place du côté des objets à connaître. Que de choses un homme peut savoir qui sont ignorées des autres. Par la foi, on s'en tient à ce qu'un autre sait comme si on le connaît soi-même, de sorte que la société humaine devient vraiment le lieu où chacun considère autrui comme un autre soi-même.

Quia in convictu hominum oportet quod unus utatur altero sicut se ipso in his, in quibus sibi non sufficit, ideo oportet ut stet illis quae alias scit et sunt sibi ignota, sicut his quae ipse cognoscit. Et exinde est quod in conversatione hominum est fides necessaria, qua unus homo dictis alterius credat. (34)

La foi humaine est à ce point nécessaire que sans elle la société ne pourrait subsister. C'est sur elle que reposent les promesses,

33. In Boet.. de Trin.., q. 3, a. 1, c.

34. In Boet. de Trin., q. 3, a. 1, c.

les témoignages et la plupart des rapports humains. Si un homme ne voulait croire que ce qu'il connaît, il ne pourrait certes pas vivre en ce monde, écrit saint Thomas. "Quomodo enim aliquis vivere posset, nisi crederet alicui ? Quomodo etiam crederet quod talis esset pater suus ?" (35) Il est donc absolument nécessaire de croire autrui dans les choses que l'on ne peut connaître soi-même parfaitement.

Si la foi humaine est au principe de nos habitus intellectuels, c'est, une fois de plus, l'appétit qui entre en jeu, et de façon singulière, car nous savons que, dans l'acte de foi, "principalitatem habet voluntas" (36). Que l'appétit soit premier moteur dans l'ordre d'efficience, cela n'a rien d'étonnant. En effet, c'est à la volonté qu'il revient de mouvoir à l'exercice de leur acte toutes les autres puissances puisque chacune d'elles poursuit un bien particulier contenu sous le bien universel, lequel constitue l'objet propre de la seule volonté.

Quaelibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quaelibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est, sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quia ex finis intentione inchoatur omnis motus. (37)

Mais, dans le cas de la foi, la part de la volonté est beaucoup plus grande puisqu'elle s'étend à l'ordre même de spécification. Dans

35. Expos. super Symbolum Apost., n. 866.

36. Cont. Gent., III, c. 40; In Boet. de Trin., q. 3, a. 1, ad 4.

37. De Ver., q. 14, a. 2, ad 6.

l'acte de foi, en effet, l'objet n'a pas de quoi emporter l'adhésion de l'intellect puisqu'il n'apparaît pas évident. C'est la volonté qui détermine l'assentiment de l'intelligence à tel objet parce que cet assentiment même est considéré comme un bien. "Credere autem non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet" (38). "Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei" (39).

Donc, dans la foi, la détermination même de l'objet dépend de la volonté.

Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, ut cum quis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decens vel utile. (40)

38. De Ver., q. 14, a. 3.

39. Ibid., q. 14, a. 2, ad 10. Cf. aussi III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 : "Fides captivare dicitur intellectum in quantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis".

40. De Ver., q. 14, a. 1. Cf. aussi In Boet. de Trin., q. 3, a. 1, ad 4.

Lorsqu'un jeune accepte une proposition non évidente pour lui, il le fait parce que, se fiant à son maître, il présume que l'adhésion est un bien pour lui. On voit de plus que la vérité désirée se trouvant incarnée dans la personne du maître (41), l'amour du vrai se doublera facilement d'affection pour le maître. L'expérience montre assez d'ailleurs qu'il n'est pas indifférent au progrès intellectuel du disciple que le maître lui soit ou non sympathique. Les psychologues nous disent que bon nombre de "blocages" sur le plan intellectuel originent dans un problème affectif de ce genre... L'affection pour le maître est un facteur de plus — et non le moins efficace — qui contribue à enraciner nos coutumes intellectuelles dans l'appétit.

On ne peut guère échapper à l'influence initiale des passions que nous avons énumérées jusqu'ici. A cela, il faut ajouter l'action de certaines passions de l'irascible. Nous avons déjà nommé l'espoir de connaître une cause qui semble nous dépasser. Et ce sentiment est nécessaire : celui qui n'en serait pas capable et se contenterait en tout d'un simple désir, montrerait qu'il ne sait point reconnaître la difficulté, ni finalement distinguer la vérité de l'erreur. Mais, chez certains, la difficulté peut engendrer une sorte de stupeur ou de désespoir qui paralyse alors la démarche intellectuelle : on désespère d'atteindre jamais une vérité qui semble vraiment trop hors de proportion.

41. Du moins aux yeux de l'étudiant, sinon en fait.

Ou bien, à l'inverse, on monte à l'assaut de la difficulté avec une témérité non moins dangereuse : le présomptueux n'est point capable de la docilité nécessaire au débutant qui doit croire certaines propositions ; se fiant à ses propres lumières, il s'élance sans réflexion dans une direction qui risque de n'être pas la bonne (42). Une certaine impatience voisine de la colère serait encore un obstacle sérieux à l'acquisition de la vérité : celui qui veut apprendre doit savoir écouter, s'il est vrai que "fides ex auditu".

C'est ici que l'on voit la nécessité de certaines qualités morales pour l'exercice ordonné de l'intelligence spéculative elle-même. Ainsi, on admettra que la mansuétude dispose excellement à être bon auditeur, que la force est nécessaire au pusillanime qui redoute trop les difficultés tandis que le présomptueux devra s'exercer à l'humilité et à la patience s'il veut réduire les risques d'erreur (43).

Si les mouvements de l'appétit précédent même et accompagnent la genèse de nos coutumes intellectuelles, ils ne peuvent que s'intensifier à mesure que ces dernières s'enracinent davantage. L'exercice même de la vie intellectuelle et chacun des éléments qui en font la trame — telle étude à entreprendre, tel auteur à voir, telle discipline à

-
42. "Promptitudo hominis considerantis hujusmodi quaestiones, magis debeat imputari verecundiae idest honestati vel modestiae, quam audaciae, idest praesumptioni". In II de Caelo, lect. 17, n. 450.
 43. Nous préciserons davantage au chapitre V les qualités nécessaires au bon disciple.

choisir — ont été commandés par un certain amour en tant que, en définitive, ils ont dû être présentés à l'appétit comme des biens à poursuivre. Nous avons vu qu'au départ, une connaissance sommaire peut suffire à engendrer un grand amour et un grand désir : déjà, l'appétit est touché en son point vulnérable. Ordinairement, ce premier amour grandit à mesure que progresse la connaissance, surtout s'il est doublé d'affection pour le maître (44). Plus l'objet pénètre l'intelligence, plus aussi il envahit l'appétit : il se produit là une union affective et intérieure qui, à son tour, suscite un plus grand désir de la possession réelle et effective de la connaissance parfaite. Ainsi donc, plus on connaît, plus on aime; et plus on aime, plus on connaît. Peu à peu, l'objet s'inscrit dans l'intelligence à titre de forme permanente et dans l'appétit comme bien aimé.

Lorsqu'un véritable habitus s'est installé dans l'intelligence, il en résulte une proportion déterminée entre la faculté et tel genre d'objets, tel mode de procéder. Cette similitude est une nouvelle cause d'amour : "similitudo proprie loquendo, est causa amoris" (45). En effet, nous aimons un objet dans la mesure où il se présente avec ce caractère de proportion et de similitude sans lequel, tout bien qu'il

44. Notons que, si la foi en certaines vérités doit être un état provisoire, l'affection pour le maître et la foi en lui augmentent normalement à mesure que l'on vérifie ce que l'on avait d'abord cru.

45. IaIIae, q. 27, a. 3, c.

soit en lui-même, il ne saurait être notre bien. L'habitus intellectuel va donc provoquer dans l'appétit une complaisance pour tout ce qui est de son domaine particulier et, par suite, un désir de maintenir l'intellect dans la considération de tels objets déterminés. Plus l'habitus intellectuel sera fort, plus sera forte aussi dans l'appétit l'inclination à rechercher le bien de l'intelligence et du sujet, dans la ligne et selon le mode de cet habitus.

"Unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum : quia sic est ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam" (46). "L'accoutumé et l'habituel comptent parmi les choses agréables", écrit Aristote (47). Nous aimons nos habitudes d'esprit et c'est surtout cette connivence de l'appétit qui explique leur puissance envahissante. La volonté est, on le sait, la faculté du tout (48). Ayant comme objet le bien universel qui a raison de fin pour l'homme, elle est premier moteur dans l'ordre d'efficience, et elle entraîne toujours avec elle l'engagement de tout le sujet. Lorsqu'elle est séduite par un bien, elle commande l'adhésion de l'intelligence elle-même, pouvant aller jusqu'à lui spécifier son objet, comme nous l'avons vu.

46. IaIIae, q. 78, a. 2, c.

47. Rhét., I, c. 10, 1369 b; cf. ibid., c. 11, 1370 a3.

48. Cf. Ia, q. 80, a. 1, ad 3; IaIIae, q. 9, a. 1; Ia, q. 82, a. 4; De Ver., q. 22, a. 12; IaIIae, q. 180, a. 1.

C'est le cas de la foi à l'origine de nos coutumes intellectuelles; c'est aussi le cas chaque fois que l'intelligence adhère à une proposition non parce qu'elle voit mais parce que cela lui plaît : "non quia visum sed quia placens et conveniens" (49). Elle procède alors en vertu de quelque chose d'extrinsèque à son ordre, "per viam voluntatis", et l'on peut parler de connaissance par connaturalité affective que Maritain décrit ainsi : "celle où le jugement se règle sur des dispositions extra-intellectuelles qui accordent concrètement à tel ou tel objet le sujet voulant et agissant" (50). Nous avons déjà parlé d'une connaissance par connaturalité qui résulte de la proportion établie entre l'intelligence et ses habitus. Il s'agissait alors d'une connaturalité purement intellectuelle (51), en tant que l'objet connu finit par développer dans l'intelligence elle-même une similitude active et un appel de lui-même, une connivence et une inclination à discerner et à juger selon ses exigences à lui. Mais "personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté" (52). Lorsque le jugement se règle sur l'inclination de l'appétit, on a une connaissance par connaturalité affective. Saint Thomas distingue le jugement "per

-
49. Jean de Saint-Thomas, De Fide, q. 1, d. 3, a. 1, n. 7.
 50. Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1926, p. 113.
 51. Connaturalité qui s'étend aussi aux puissances sensibles mais qui demeure dans les limites des facultés de connaissance.
 52. Pascal, De l'Art de persuader, dans Oeuvres complètes, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, p. 592.

modum cognitionis", selon la pure raison, et le jugement par connaturalité, "per modum inclinationis".

Rectitudo judicii potest contingere dupliciter : uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. (53)

De même qu'une chose semble bonne ou amère au goût selon les dispositions du sujet, ainsi l'habitude fait juger différemment des choses. Car la relation de convenance par laquelle un objet apparaît comme bon dépend des deux termes de la relation : "quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit; scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur" (54). L'objet lui-même doit posséder une certaine intégrité, et une similitude ou un proportionnement doit se retrouver dans le sujet. Par l'habitus intellectuel, seule une partie du sujet — l'intelligence — se trouve proportionnée à l'objet. Mais dans la mesure où l'appétit est engagé,

-
53. IaIIae, q. 45, a. 2, c.; cf. ibid., q. 60, a. 1; q. 51, a. 3, ad 1; De Ver., q. 5, a. 1. On peut rapprocher de ce texte cette pensée de Pascal : "Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le coeur. Le coeur a son ordre, l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration; le coeur en a un autre". Pensées, fr. 479, 72.
54. IaIIae, q. 9, a. 2, c.

c'est tout le sujet qui est incliné à tel objet et c'est pourquoi l'on dit qu' "il juge selon ce qu'il est" (55). "Talis unusquisque est, talis finis videtur ei" (56). Ou encore : "secundum habitum virtutis apparet unicuique bonum, quod convenit illi virtuti" (57). Le juste milieu de la tempérance, c'est l'homme tempérant qui en juge avec le plus de sûreté. Si bien que ce n'est pas le moraliste mais l'homme vertueux qui devient la mesure et la règle véritables des actes humains. C'est pourquoi, dans les déterminations particulières de la conduite humaine, il faut, dit Aristote, "tenir compte du jugement des vieillards et des hommes d'expérience, et des opinions et assertions indémontrables des prudents, non moins que des démonstrations" rationnelles (58).

Cajetan fait un commentaire très éclairant de la maxime "Talis unusquisque est, talis finis videtur ei" :

Sciendum est igitur quod, appetitu affecto ad aliquid, puta ad vindictam, ex hoc ipso quod afficitur ad illud, duo simul fiunt : nam in ipso fit ipsa affectio ad vindictam; et in vindicta consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum. Ita quod vindicta incipit esse, et est conveniens tali appetitui, quae prius non erat conveniens : non propter mutationem in vindicta, sed in appetitu. Consonante autem vindicta appetitui, in

55. Pascal, Pensées, fr. 161.

56. De Malo, q. 6, a. un.; cf. In III Eth., lect. 13, n. 516.

57. In II Metaph., lect. 5, n. 332.

58. Eth. à Nic., VI, c. 11, 1143 b.

intellectu consurgit quod ratio judicet eam convenientem, ex hoc quod ratio movetur ab appetitu sic affecto. Quia enim ratio movetur ab appetitu, fit in ratione passiva motio; et consequenter, quia ab appetitu sic affecto movetur ratio, fit in ratione passiva motio consonans illi affectioni; et sic ab appetitu affecto fit proportionaliter ratio, ut substat appetitui, tanquam affecta et conveniens vindictae. Et sic, quemadmodum gustus affectus amaritudine, judicat omnia amara; ita ratio infecta, vel bene affecta, judicat secundum illam immutationem qua ab affecto appetitu movetur. (59)

Il y a donc interaction continue de l'intelligence et de l'appétit. A mesure qu'elle se développe dans l'intelligence, la coutume provoque certains mouvements dans l'appétit. Inversement, l'appétit conforte la coutume intellectuelle qui devient le bien de la personne entière et non plus seulement de l'intelligence. Faut-il conclure que toute connaissance sera désormais aiguillée par l'appétit, c'est-à-dire sera une connaissance par connaturalité affective ? Il faut distinguer.

Si quelqu'un adhère à une proposition pour la seule raison qu'il a toujours entendu dire ainsi depuis son enfance, sans avoir jamais vérifié la valeur objective de cet énoncé, on peut affirmer que ce n'est point l'intelligence qui est cause d'une pareille adhésion; toute l'initiative en revient à l'appétit : "non quia visum, sed quia placens". Dans ce cas, dire que "ce qui est accoutumé est plus connu" ne signifie

59. In IamHae, q. 58, a. 5.

nullement que cela soit plus évident pour l'intelligence : il n'y a, de fait, aucune évidence. Le "magis notum" pourrait alors se traduire par "plus familier" ou "plus vraisemblable". Aussi longtemps que l'on reste "extra genus notitiae" et que la "consuetudo" ne relève que du domaine de l'affectivité, on ne saurait parler de véritable habitus intellectuel. Dans le domaine de la connaissance spéculative, le juge-ment par inclination affective apparaît comme un mode de connaître imparfait et déficient, qui demeure infrarationnel, parce que le sujet est incapable de rendre raison de ce qu'il affirme. Il y a là, en cha-cun de nous, tout un monde quasi impondérable mais qu'il faudrait pourtant passer au crible (60). On reconnaîtrait alors que ce que l'on croyait tenir de l'évidence la plus certaine, on le tenait en réalité de la simple foi humaine ou de l'opinion enracinée dans l'appétit.

La situation est différente lorsqu'il s'agit d'un véritable habitus intellectuel. Bien qu'il y ait, au départ, interférence de l'appétit, l'intelligence reprend ici ses droits. Quand un mathématicien avance un énoncé mathématique, c'est d'abord à cause de l'évidence de cette pro-position. Ici, ce qui est accoutumé est vraiment plus connu, c'est-à-dire plus manifeste pour l'intelligence. Il ne s'agit donc pas dans ce cas, d'une connaissance tout inspirée par l'appétit, bien que l'habitus

60. Tel est le premier sens de "*xpívetv*", qui est à l'origine du verbe juger. Celui qui juge passe au crible, en effet, faisant le partage du vrai et du faux.

intellectuel provoque dans l'appétit des mouvements qui, à leur tour, influencent la connaissance.

Nous avons montré plus haut comment la coutume intellectuelle est cause d'amour. Cet amour explique, pour une large part, que l'on devienne attaché à ses coutumes intellectuelles au point de mépriser les disciplines étrangères ou, en tout cas, de vouloir tout regarder à travers le filtre de ses coutumes. Même ici, il est vrai que l'amour aveugle et rend partial.

D'autre part, la coutume tarit dans l'appétit l'étonnement qui est principe de connaissance nouvelle. En effet, la coutume s'oppose à l'étonnement tel que nous l'avons décrit (61). Ce qui est objet d'étonnement est "insolitum" et "extraneum" tandis que l'objet accoutumé est "magis notum" et "intus existens". Le premier se présente comme élevé et difficile à obtenir; le second est atteint avec facilité et promptitude (62). La coutume se trouve donc à tarir les éléments essentiels à l'étonnement : le désir, l'espoir et la crainte. Pour que naisse le désir de connaître telle vérité, il faut que cette vérité apparaisse comme un bien désirable, c'est-à-dire comme un bien absent, non encore possédé; autrement dit, il faut que le sujet prenne conscience

61. "Consueta non sunt admirabilia" Iallae, q.32, a.8, obj.3.

62. Il est vrai que l'étonnement et la coutume sont tous deux causes de délectation, mais pour des raisons différentes, comme nous l'avons déjà dit.

de son ignorance. Or, la coutume donne l'assurance du "déjà connu" et ne saurait éveiller ni le désir ni l'espoir de connaître, mais une simple complaisance à l'égard de ce qu'on estime comme sien. La coutume enlève aussi la crainte de l'erreur. L'erreur n'apparaît point comme un danger à celui qui, en possession d'un habitus, a le sentiment de sa propre vigueur intellectuelle. On le voit, la coutume peut installer dans une fausse sécurité et aboutir facilement à une banale routine à l'intérieur du champ qui lui est propre.

Si le sentiment de satisfaction de soi créé par la coutume est poussé plus loin, on finira par se croire en possession de la science, de la vérité et on ne saura plus trouver en soi d'admiration même pour les objets étrangers à sa coutume. Certains même s'identifient à leur discipline et prennent pour une attaque personnelle toute critique qu'on pourrait formuler contre elle. L'on devine tout le réseau de "petites passions" tissé par la coutume intellectuelle et qui modifie considérablement le jugement de l'homme. "L'oeil de l'entendement humain n'est point un oeil sec, écrivait Bacon (63), mais au contraire, un oeil humecté par les passions et la volonté. ... C'est en mille manières, quelquefois imperceptibles, que les passions modifient l'entendement humain, en teignent, pour ainsi dire, et en pénètrent la substance".

63. Novum Organum, I, aph. 49.

Celui qui est en possession d'un habitus intellectuel est capable de jugements objectifs dans sa discipline propre. Mais s'il entend juger de toutes choses selon son mode à lui, s'il refuse tout ce qui lui est présenté de façon non accoutumée, si au contraire, il accepte à priori tout ce qui est exprimé en des termes appropriés à son habitus, il s'agit, une fois de plus, d'une connaissance guidée par l'appétit et qui demeure en deçà de la science. Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, le véritable jugement suppose la résolution dans les premiers principes, et ici les premiers principes sont les principes accoutumés. L'on voit combien l'homme s'illusionne au sujet de la qualité de sa connaissance et combien rarement il atteint, de fait, le niveau de la science. Trop souvent, l'adhésion qu'il croit devoir à la lumière de l'évidence, il la doit, en réalité, à l'action de l'appétit.

Nous avons tenté de montrer, tout au long de ce chapitre, combien l'appétit est étroitement lié à nos coutumes intellectuelles. Les toutes premières coutumes de l'enfant entrent par la voie de l'appétit et si jamais elles ne sont revisées à la lumière de la raison, elles n'engendreront toujours qu'une connaissance fondée sur l'appétit. Quant à l'habitus intellectuel proprement dit, dans la mesure où il presuppose l'étonnement et la foi humaine, il dépend, lui aussi, à son origine, des mouvements de l'appétit. Et de façon singulière dans le cas de la foi puisqu'alors l'appétit est non seulement principe dans

l'ordre d'efficience, mais il l'est dans l'ordre même de spécification. A mesure qu'il se développe, l'habitus intellectuel provoque dans l'appétit de nouveaux mouvements qui, à leur tour, vont fortifier l'habitus lui-même. Ce qu'on appelle alors "consuetudo" est une forme inscrite à la fois dans l'intelligence, dans les sens internes et dans l'appétit. Dans la mesure où l'appétit est engagé, l'habitus intellectuel devient le bien de tout le sujet. Plus grande est la participation de l'appétit, plus profond et plus total est l'enracinement du sujet dans ses coutumes intellectuelles. C'est pourquoi nous disons que c'est surtout l'appétit qui explique le caractère totalitaire de la coutume intellectuelle.

Si l'appétit ajoute à la qualité du jugement à l'intérieur du champ de l'habitus, il risque de le fausser par rapport à tout autre objet. C'est à une passion déréglée, croyons-nous, qu'il faut attribuer le manque d'admiration des hommes devant certains phénomènes, leur partialité à l'égard de leur propre discipline et leur mépris des autres, leur refus de ce qui est présenté de façon inaccoutumée, leur volonté de tout ramener à leur propre mode de procéder. C'est cette même passion qui érige des barrières entre les hommes, les enfermant chacun dans sa spécialité propre; c'est elle qui endort dans une satisfaction facile et empêche d'être disponible face à tout le réel; c'est elle qui est source d'incompréhension, de mesquineries, de paresse

intellectuelle; c'est elle, en un mot, qui ferme l'accès au véritable humanisme dont nous parlerons bientôt, lequel se trouve aux antipodes de la détestable "mentalité spécialiste". Nous ne pouvons résister au désir de citer ici le témoignage d'un homme de sciences en qui le spécialiste n'a pas tué l'homme.

Est-il étonnant que dans cette masse de gens, suffisamment instruits pour constituer la main-d'oeuvre intellectuelle, il ne s'en trouve qu'une partie qui aient l'horizon assez large pour qu'on puisse les qualifier comme humanistes véritables ? N'est-il pas plus difficile d'être grand que d'être instruit ? Et ne faut-il pas avoir de la grandeur pour manifester de l'intérêt pour tout, et aussi pour apprécier l'oeuvre des autres, l'oeuvre des gens qui ont choisi une autre direction que nous ? Nous touchons ici le problème non pas de la limite de nos pouvoirs intellectuels mais la limite de nos pouvoirs moraux... Je pense donc qu'une des causes de la scission apparente entre les sciences et les autres manifestations humanistes, est la petitesse humaine, individuelle et collective... (64)

C'est donc l'intervention abusive de l'appétit qui explique surtout les effets néfastes de la coutume intellectuelle. Il nous reste à voir maintenant quels seraient les moyens de remédier à ces inconvénients ou de se prémunir contre eux, et quel est, à cet égard, le rôle de l'éducateur.

64. Dr C. R. Engel, à la Semaine de Philosophie, Université Laval, mars 1964, texte inédit.

Chapitre V

COUTUME ET RAISON

Pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle. (1)

Il y a dans ces paroles de Descartes un certain refus de la condition humaine, à moins que ce soit une sorte de nostalgie qui rappelle celle du poète :

Borné dans sa nature, infini dans ses voeux
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

Il est inévitable, en effet, que les sens, l'appétit et certaines

1. Descartes, Discours de la Méthode, dans Oeuvres et Lettres, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1963, 1ère partie, pp. 133-134.

coutumes précédent la raison chez l'homme. Avant d'atteindre la pleine possession de lui-même dans l'exercice de sa raison, l'homme doit subir de multiples influences qui le lient en partie, qui l'orientent en un sens déterminé avant même qu'il ne constate cette orientation. Avant de se mouvoir lui-même, l'homme est mû ; et cela aussi bien dans son agir moral que dans sa vie intellectuelle. Voilà ce qui explique, selon Descartes, que la connaissance humaine présente un si pauvre tableau.

Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'entendement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage; entre lesquels ceux qui en sont moins capables, sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. (2)

Qu'en serait-il si nous n'avions point "été enfants avant que d'être hommes"? La question est vaine. Mieux vaut se demander à propos de la coutume intellectuelle qui nous intéresse particulièrement ici, si la raison peut reprendre ses droits et dominer les coutumes acquises et si, d'autre part, l'éducation peut prévenir de quelque façon les inconvenients que nous avons déjà signalés.

2. La Recherche de la Vérité par la Lumière naturelle, dans Oeuvres et Lettres, p. 886.