

## CHAPITRE VII

### L'IMATERIALITE DE L'INTELLIGENCE

---

## CHAPITRE VII

### L'IMMATERIALITE DE L'INTELLIGENCE

Dies ist das Siegel der hohen, absoluten Bestimmung des Menschen, dass er wisse, was gut und böse ist, und dass eben sein das Wollen ist, entweder des Guten oder des Bösen, - mit einem Wort, dass er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten und Schuld nicht an diesem und auch an jenem und an allem, in was er ist und was in ihm ist, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier ist wahrhaft durch und durch unschuldig (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, p. 107). 1

τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμεινται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστίν. (...) - καὶ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν τὰ συμμειγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατεῖν ὁμοίως ὡς καὶ μόνον ἔοντα ἐφ' ἑαυτοῦ. ἔστι γὰρ λεπτότατον

1. "Le signe de la haute destination absolue de l'homme c'est de *savoir* ce qui est bien et ce qui est mal et de *vouloir* soit le bien soit le mal, en un mot, d'être *responsable* - responsable non seulement du mal, mais aussi du bien, non seulement de ceci, de cela, de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il fait, mais aussi du bien et du mal qui incombent à son libre arbitre. L'animal seul est irresponsable" (trad. Papaioannou, p. 131). Cf. Charles De Koninck, *Du bien qui divise l'être*, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 10, n. 1, 1954, pp. 99-103; et *The Nature of Man and his Historical Being*, loc. cit.

τε πάντων χρημάτων ἡαὶ καθαρώτατον, καὶ  
γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ  
ἰσχύει μέγιστον (...) πάντων νοῦς κρατεῖ  
(...) πάντα ἔγνω νοῦς (...) πάντα διεκόσμησε  
νοῦς (...) παντάπασιν δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται  
οὐδέ διακρίνεται ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου  
πλὴν νοῦ. νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστὶ καὶ  
ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων... (Anaxagore, ex-  
traits du fragment 12). 1

ὁκόσων λέγουσιν ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνεῖται  
ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφὸν ἐστὶ  
πάντων κεχωρισμένον. (Héraclite, fr. 108). 2

Tout le monde a la notion du beau, et par elle  
(par opposition) celle du pas beau (du laid).  
Tous les hommes ont la notion du bon, et par  
elle (par contraste) celle du pas bon (du mauvais).  
Ainsi, être et néant, difficile et facile, long  
et court, haut et bas, son et ton, avant et  
après, sont des notions corrélatives, dont l'une  
étant connue révèle l'autre. Cela étant, le  
Sage sert sans agir... (Lao-tzeu, ch. 2; Wiegner,  
p. 19).

---

1. Cf. DK 59 B 12: "Les autres choses ont une part dans tout;  
mais l'Intellect, lui, est infini et autonome et ne se mélange à aucune  
chose. Il est seul lui-même et par lui-même. (...) Et ce qui serait  
mêlé à l'Intellect l'empêcherait d'avoir pouvoir sur chaque chose, comme  
il l'a maintenant étant seul par lui-même. C'est en effet la plus  
subtile de toutes les choses et la plus pure, et il possède toute espèce  
de connaissance de tout et la force la plus grande. (...) L'Intellect  
domine tout (...) L'Intellect connaît toutes choses (...) L'Intellect  
ordonne tout (...) Rien n'est entièrement distinct ni séparé d'autre  
chose, sauf l'Intellect. L'Intellect est tout entier semblable, à la  
fois le plus grand et le plus petit (trad. Voilquin modifiée)."  
C'est nous qui soulignons.

2. Cf. DK 22 B 108: "De tous ceux dont j'ai entendu les dis-  
cours, nul n'est parvenu à ceci, à savoir: connaître que ce qui est sage  
est séparé de toutes choses (trad., légèrement modifiée, de Simone Weil,  
dans *La Source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 156-157)."

## 1. Préliminaires

A partir des effets les plus manifestes de la raison en l'homme, nous établissons, au chapitre II, le sens du mot "intelligence" (*quid nominis*) et l'existence (*an est*) de ce que ce nom désigne. Seule une cause proportionnée permet de rendre compte de cette réunion de phénomènes absolument nouveaux dans la nature, et propres à l'animal humain. Le dénier serait préférer la tautologie, le verbalisme, opter pour cet *asylum ignorantiae* (selon le mot de Spinoza) qu'est le véritable anthropomorphisme. Car ce serait s'en tenir à l'inepte répétition des phénomènes. De rien, rien ne vient. Principe que nous exprimons positivement au chapitre précédent: *sicut agitur, sic aptum natum est agi*. Ce qui peut se traduire: tout vient d'une nature apte.

Ce que nous avons cent fois reconclu, - en accord avec les conceptions communes et les opinions d'experts avérés, aux compétences et aux allégeances les plus diverses, - c'est donc que cette cause proportionnée, nécessaire, est précisément l'intelligence. Elle est la nature, la "structure", l'être expliquant par soi les opérations et autres caractéristiques de l'homme: la façon dont il est "structuré", son agir, son faire, son connaître pur.

Et cependant, il est clair, d'autre part, qu'un tel énoncé ne satisfait pas entièrement et qu'il demeure trop général. Quel est le caractère précis de l'intelligence expliquant toutes les propriétés de l'homme énumérées? D'où vient, par exemple, chez celui-ci, le pouvoir illimité, cette infinie puissance active marquant sa main, sa

langue, son agir, sa pensée ? Comment est-il possible que le même acte, celui de penser, puisse effectuer un retour complet sur soi ? Comment se fait-il que vous puissiez vouloir vouloir ? Quelle est la cause tout à fait prochaine, actuelle, des traits essentiels de l'homme ? Sans doute à présent entrevoit-on déjà que l'intelligence humaine doit transcender la matière telle qu'elle vient d'être définie. Mais en vérité, leur pourquoi n'apparaîtra nettement qu'une fois que l'immatérialité de l'intelligence aura été manifestée. Or ceci reste à faire : nous devons maintenant tenter de prouver que l'intelligence humaine est immatérielle.

De nos premières considérations sur l'intelligence, il ressort qu'elle est ce grâce à quoi nous connaissons, dans l'ordre pratique et dans l'ordre théorique. Le point de départ d'une analyse de sa nature doit donc être l'activité de connaître telle qu'elle se présente dès l'abord.<sup>1</sup>

## 2. *Difficulté: la connaissance est un certain devenir*

Voilà qui nous met tout de suite en présence d'une difficulté. D'entrée de jeu, en effet, toute connaissance humaine apparaît comme un

---

1. Sur le caractère certain d'un point de départ de cette sorte, voir les remarques très pertinentes de M. Sartre, au début de *l'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 13-14. Cf. Charles De Koninck, *Introduction à l'étude de l'âme*, loc. cit., pp. 9-20.

devenir. Nous venons de voir, par ailleurs, que le devenir définit la matière. Il semble, en conséquence, que la connaissance soit un processus matériel.

Ne parle-t-on pas, en psychologie, de "stream of thought"? <sup>1</sup>  
Et à vrai dire cette expérience d'un "fleuve de la conscience" semble bel et bien universelle. Au chapitre III, nous déclarions que c'était une doctrine fondamentale du bouddhisme que tout dans l'existence est en état de flux et de reflux: or cette position vise parfois même la "conscience". Un cas notable est celui de l'école appelée par les Chinois *Siang tsong* ou *Wei-che tsong* ("école de l'idéalisme subjectif"), introduite en Chine par le célèbre pèlerin aux Indes, Hiuan-tsang (596-664). Comme, suivant cette école, toutes les choses de notre univers ne sont que les produits du déroulement de notre "conscience" <sup>2</sup> du "stream of Consciousness", dont l'assise individuelle en chacun est dénommée *alaya*, la question se pose dès lors tout naturellement de savoir si cette "conscience" *alaya* doit elle-même être considérée comme

---

1. Cf., dans William James, *The Principles of Psychology*, le chapitre classique (IX) portant ce titre (réimpression 1950, New York, Dover, Vol. I, pp. 224-290).

2. Dans sa traduction anglaise, M. Derk Bodde fait observer que le mot "consciousness" n'est qu'une traduction approchée de *Shih*, en chinois, et de *viññāna*, en sanskrit (cf. *ibid.*, p. 300, n. 2), vu, dit-il, que ces mots désignent parfois un type inconscient de conscience, quelque chose comme le subconscient. Cf. le sens de "conscience primitive" tel que décrit dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, de Lalande, s.v., p. 174: "La conscience en tant que donnée, primitive, indifférenciée, servant de matière à toute vie psychique..."

immuable ou non ? Or voici ce que répond à cela le *Tch'eng Wei-shih*  
*Louen*<sup>1</sup> de Hiuan-tsang:

Elle n'est ni immuable ni muable, car elle est en perpétuelle révolution. Par "perpétuelle", on entend que cette conscience, depuis un temps sans commencement, a constitué une suite successive homogène (...) Par "révolution", on entend que cette conscience, depuis un temps sans commencement naît et périt d'un moment à l'autre, changeant toujours successivement. A titre de cause elle périt et c'est à titre de fruit qu'elle naît alors (...) Parce que ces effets naissent, elle n'est pas muable; parce que ces causes périssent, elle n'est pas immuable (...) C'est pourquoi on dit que cette conscience est en révolution perpétuelle comme un torrent. 1

Voilà qui ressemble fort aux devenir dont il a été question dans les chapitres précédents.

Lorsqu'on y regarde de plus près, il ne fait à vrai dire point de doute que toute connaissance humaine est, en un sens qu'il faudra cependant préciser, un devenir. Dénier toute vérité à cette proposition reviendrait à se déclarer fixé perpétuellement en une considération indivise et actuelle de toutes choses. Nul progrès, nul recul, ne seraient possibles entre le connu et l'inconnu. On se verrait dans l'obligation de soutenir que jamais on ne se découvre privé de la connaissance d'une chose ou d'un de ses aspects, que ni l'ignorance, ni

---

1. Le titre sanskrit est: *Vijñapti-matratā-siddhi*; voir Louis de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, *La Siddhi de Hiuan-tsang*, Paris, 2 vol., 1928-29.

2. D'après Fung Yu-lan, *op. cit.*, vol. II, pp. 311-312.

l'oubli, ni l'erreur ne font partie de l'expérience des hommes. L'attention, la constatation, l'expérience, la reconnaissance, le doute, l'enquête, la question, la réponse, l'invention, la distinction, la définition, l'affirmation, la négation, l'argumentation, la preuve, rien de tel ne serait notre fait. Bref, nous serions obligés d'assurer qu'apprendre n'est pas, ni non plus aucun des actes relevant de la communication, comme montrer du doigt, enseigner une technique, et le reste. Car tout cela connote un *terminus a quo* privatif, un certain non-savoir.

Quelle que soit, au surplus, la provenance que l'on assigne même à nos premières conceptions, on doit toujours concéder que nous en prenons connaissance moyennant un devenir. Les partisans d'une forme ou l'autre d'*a priori* dans la connaissance, qu'on pourrait croire les plus opposés à cette vérité, le confirment. C'est ainsi que Leibniz et, avant lui, Descartes rejettent une interprétation littérale de leurs doctrines des idées innées. Si Leibniz, par exemple, n'admet pas la proposition "Tout ce qu'on apprend n'est pas inné", il reste qu'à ses yeux on apprend ce qui est inné, puisque les "idées innées", on les "trouve en soi" par la réflexion: "Je demeure d'accord que nous apprenions les idées et les vérités innées, soit en prenant garde à leur source, soit en les vérifiant par l'expérience".<sup>1</sup> De même, quand

---

1. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, (éd. C.F. Gerhardt, 1882; réimpression Hildesheim, Olms, 1960), I, 1, no. 23; cf. Avant-propos; I, 1, no 5, no 20 et no 26; I, 3, no 18. Cf. Descartes, *Notae in programma quoddam* A.T., VIII, 2, pp. 357-358, la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, et le début de la *Ve Méditation*, qui évoque la théorie de la réminiscence de Platon.



Platon enseigne, comme nous le rappelions, que "la recherche et l'apprentissage ne sont au total que réminiscence", <sup>1</sup> celle-ci est tributaire quant à la vie présente d'un autre mode de changement: cette connaissance antérieure a besoin d'être réveillée en nous par l'expérience sensible; ainsi le Socrate du *Phédon* déclare-t-il, à propos de l'Egal en soi: "l'origine d'une telle réflexion, la possibilité même de la faire, ne proviennent que de l'acte de voir, de toucher, ou de telle autre sensation; ce qui au reste se dira pareillement de toutes". <sup>2</sup>

Kant, enfin, l'affirme sans ambages, dès les premières phrases de l'Introduction (2e édition) à la *Critique de la raison pure*:

Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute. En effet, par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est pas des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux-mêmes des représentations et d'autre part, mettent en mouvement (*Bewegung*) notre faculté intellectuelle, afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ? Ainsi, *chronologiquement* (*der Zeit nach*), aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent. <sup>3</sup>

---

1. *Ménon* 81 d 5-6; cf. 85 c - 86 b.

2. *Phédon*, 75 a (trad. Robin); cf. 75 c et *République*, VII, 523 d-e et 524 d. Voir les excellentes remarques de Joseph Moreau, *Le sens du Platonisme*, Les Belles Lettres, Paris, 1967, pp. 106-114.

3. *Kritik der reinen Vernunft*, B 1 (éd. A. GÜrland, dans *Werke*, Band III, éd. Ernst Cassirer, Berlin, Bruno Cassirer, 1922, p. 34), trad. Tremesaygues-Pacaud (1927), P.U.F., Paris, 1963, p. 31.

Non seulement l'expérience commune mais même les philosophes qu'on pourrait soupçonner du contraire attestent en somme que la connaissance humaine est, pour le moins en cette vie (nous pensons notamment à Platon), un certain devenir.

S'agit-il, toutefois, d'un devenir identique à celui dont nous avons parlé jusqu'à maintenant ? En l'acte d'être connus, les contraires ont-ils la même condition qu'en l'acte d'être mus et peut-on, sans équivoque, décrire la connaissance, en particulier la connaissance intellectuelle, comme une *Aufhebung* au sens propre du terme (tel que nous l'avons analysé) ?

En vue de répondre d'abord à la première de ces deux questions, cernons davantage le devenir en cause.

### 3. *Connaissance et possessivité*

Pour que nous les connaissions, il faut évidemment que les choses, de non unies deviennent unies à nous en quelque façon; comment, autrement, expliquer que je connaisse à présent cette chose-ci mais point celle-là ? Un lien s'est établi: une forme ou une autre d'union, de communion, entre l'objet connu et le sujet connaissant, est nécessaire. Cela est évident; la question c'est: quelle sorte d'union ? Car les choses ne sont manifestement pas en nous telles qu'en elles-mêmes. Comme dit Hamelin, "Comment seraient-ce les choses mêmes qui entreraient dans l'âme, c'est-à-dire d'abord dans le corps et le cerveau ? Assuré-

ment un encrier n'y trouverait pas place...<sup>1</sup> Ou M. Sartre: "Une table n'est pas *dans* la conscience (...) Une table est dans l'espace, à côté de la fenêtre, etc."<sup>2</sup> Ou Aristote: "Car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme..."<sup>3</sup> C'est pourtant la conclusion contraire que devra tirer quiconque soutiendra, à l'instar d'Empédocle, que la chose connue ait la même existence déterminée dans le connaissant qu'en son être propre. On le voit, s'il est nécessaire qu'un certain devenir s'effectue entre le connaissant et le connu, au terme duquel il y aura union, ce ne peut être un mouvement au sens propre.

Il est vrai que quelqu'un pourrait d'emblée faire l'objection suivante. Nous ne prétendons pas que les choses soient telles quelles dans le connaissant; nous prétendons en revanche que les principes constitutifs des choses sont tels quels dans le connaissant. Vous êtes d'ailleurs injuste envers Empédocle, vu que c'est à la vérité cela qu'il avançait. A ses yeux, les principes de toutes choses, leurs éléments, étaient la terre, l'eau, le feu, l'air; et, afin d'éclairer l'indéniable affinité, l'union nécessaire, entre connaissant et connu, il posait simplement que ces principes étaient également principes de connaissance, principes constitutifs du connaissant en tant que tel. Bien entendu, continuerait l'objection, nous ne soutenons pas une théorie aussi pri-

---

1. Octave Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 276.

2. *L'être et le néant*, p. 17.

3. *De Anima*, III, c. 8, 431 b 29.

maire que celle des quatre éléments. Nous nous rapprocherions plutôt des Epicuriens, qui expliquaient la connaissance par des particules se dégageant des choses pour pénétrer en nous, et produisant une sorte de film par leur mouvement.<sup>1</sup> L'essentiel est en tout cas que, pour nous, les particules élémentaires constitutives des choses sont telles quelles dans le connaissant. Voici notre preuve. Les choses connues sont constituées d'électrons, etc. Or, pour être connues, il faut bien qu'elles soient unies au (se trouvent dans) le connaissant. Mais pour qu'elles puissent être unies à (se trouver dans) le connaissant, il faut bien que le connaissant en tant que tel ait même constitution qu'elles. Il s'ensuit que le connaissant en tant que tel est composé d'électrons, etc.<sup>2</sup>

A quoi nous répondrions pour commencer que cela n'explique aucunement de quelle manière je connais la pierre, la table, l'encrier, ces formes ou ces structures; de quelle façon je connais l'éléphant, constitué sans doute, entre autres choses, de protons, de neutrons, d'électrons. Or c'est, de fait, l'éléphant que je connais; et ses électrons ne sont siens qu'à partir du moment où il est: avant qu'il ne fût, ils n'avaient rien à voir avec lui. Si ce ne sont dès lors

---

1. Sur les *eidola*, cf. la *Lettre à Hérodote*, 49-51, dans *Epicurea*, éd. H. Usener, 1887, reproduction photomécanique, Stuttgart, Teubner, 1966, *Ad Herodotum Epistula Prima*, pp. 11 sq.

2. Pour une théorie de ce genre, cf. M. Robert Linssen, *Spiritualité de la matière*, Paris, Editions Planète, 1966, ch. 1, # 5: *Unité psychophysique de l'homme et du monde*.

pas eux qui le font d'abord, lui, ce qu'il est, mais au contraire lui qui les constitue siens, comment est-ce que je le connais, quelque différent qu'il soit de cette girafe, non moins composée d'électrons ?

Mais l'inconvénient majeur de théories de cette sorte, c'est qu'elles n'expliquent rien du tout. Elles n'expliquent, en effet, nullement la différence entre les êtres connaissants et les êtres non connaissants; cette différence, par exemple, entre la pierre et moi, entre l'électron et moi. La pierre devrait me connaître, tout comme moi, je la connais. De même l'électron. On verserait dans l'animisme, la superstition... l'anthropomorphisme à tout le moins.

En d'autres termes, il y a des électrons dans la pierre comme en moi. Je connais, la pierre ne connaît point. La connaissance implique donc plus qu'un déplacement d'électrons. Ou alors, serait-ce qu'il existe des électrons connaissants? Auquel cas, il faudrait que vous m'expliquiez en quoi ces derniers diffèrent des autres ne connaissant point. Tous les électrons connaissent ? Voilà qui nous reporte au même point qu'il y a un instant. La proposition à l'effet que les électrons en tant que tels connaissent est fausse, puisque quantité de choses constituées d'électrons ne connaissent néanmoins à nul égard.

C'est donc à bon droit que la théorie épicurienne est qualifiée, par M. Sartre, de "chosisme naïf", <sup>1</sup> et, par Hamelin, d'"absurdité". <sup>2</sup>

---

1. Cf. *L'imagination* (1936), Paris, P.U.F., 1965, p. 5.

2. *Loc. cit.*

Qu'est-ce, *de facto*, que connaître ? Le défaut de toutes théories du type que nous venons de décrire est qu'elles passent d'emblée outre à cette première question, et commettent dès lors une pétition de principe.

Car le fait à expliquer, aussitôt qu'on parle de connaissance, c'est, par exemple, la différence entre mon doigt (en temps normal), voire la trompe de mon éléphant, et un bâton, plongés tous dans la même eau chaude; entre la perception de la chaleur et l'échauffement. Le doigt et le bâton sont échauffés, il y a agitation d'électrons de part et d'autre, mais un seul des deux perçoit. En quoi ceci consiste-t-il ? Ainsi se pose, en réalité, la question de la connaissance, antérieurement aux théories explicatives particulières.

Notre but actuel n'étant point du tout d'entrer en quelque une de ces dernières, mais étant simplement, au contraire, de saisir un peu mieux la notion même de connaissance, considérons-en quelques autres exemples familiers, puisés dans la vie pratique autant que théorique.

Ni l'examen concret des symptômes du diabète, de l'épilepsie ou de l'infarctus du myocarde, ni l'étude de leurs causes, ne procurent au médecin ces maladies. Connaître la maladie n'est pas, pour le médecin, devenir malade. Quand le médecin devient malade, force lui est de perdre la santé précisément dans la mesure où il contracte son contraire. Tandis que recouvrer la santé, c'est "rentrer en sa possession", c'est-à-dire reprendre ce qui n'était plus sien pour se défaire de ce qui l'était devenu, en revanche, savoir, par exemple, la nature

de la santé, voire imaginer ce que serait sa propre santé, comme telle ne guérit pas.

Semblablement, se représenter, ou voir de ses yeux, un lieu, n'y transporte pas, sinon métaphoriquement. Je puis penser à l'endroit où vous êtes, sans qu'il en résulte de collision; mais pour me trouver précisément au même endroit que vous, je suis obligé, et de quitter celui que j'occupe et de vous expulser du vôtre. Voyant ce tableau, mon oeil ne devient pas noir, ni, d'ailleurs, rectangulaire.

Déjà cela justifierait, sans doute, qu'on affirme, sans plus, que le devenir de la connaissance n'est pas un devenir ordinaire. Mais il y a bien davantage.

Car non seulement mon oeil n'est-il pas altéré, au sens décrit, par le tableau noir, mais sauf en un univers fictif, de *delightful nonsense*, par exemple, ou un monde de métaphores, il demeure aussi tel qu'en lui-même. Si songer à autrui n'est point, dans la bonne hypothèse en tout cas, se transformer en lui, ce n'est pas non plus le transformer lui-même.

La taille de cet arbre, le poids de mon chien, l'amble de la girafe que voilà, la station debout de cet hominidé, etc., tous ces traits demeurent en ces sujets dans mon acte même de les connaître. Il est impossible qu'un arbre soit une roche tout en restant arbre, et qu'une roche soit un arbre, tout en demeurant roche. Mais je connais l'arbre et la roche sans cesser d'être un homme et sans qu'ils cessent d'être arbre ou roche.

Rien de cela n'est contestable - ni contesté - sur le plan de l'expérience commune. Dans les actes de connaissance les plus divers, on constate invariablement que l'objet connu y garde toute son altérité. Le professeur von Bummelkloz, la forme de sa boîte crânienne, son agressivité, sa maîtrise de la théorie des nombres, son amour de la justice, son talent douteux pour le tennis, sa température, la blancheur de ses cheveux, tout cela je le connais comme autre que moi, certes, mais aussi comme étant exclusivement sien.

N'empêche que cet autre, dans son altérité-même, fasse partie de moi sitôt que je le connais. Je me le suis vraiment intériorisé. Témoin, par exemple, la conservation de son image sensible (au sens du langage courant) quand je ferme les yeux; <sup>1</sup> le souvenir que j'aurai de lui dans trois jours, voire dans vingt ans, où il me reviendra tout à coup, émergeant d'un oubli immérité. Pour cela, il faut bien qu'il soit en quelque façon à l'intérieur de moi, en un sens où ne le sont point les multiples êtres singuliers que je ne connais pas encore. En considération du fait que cette image tend vers lui, vers cet autre, se rapporte à lui de façon précise, on pourra parler si l'on veut, d'"intentionnalité". Mais on le voit, ce n'est pas la question des mots qui importe ici, d'autant que nous nous tenons encore à une étape antérieure à toute théorie particulière de la connaissance. <sup>2</sup>

---

1. Cf. Sartre, *L'imagination*, p. 2.

2. Sur les sens variés que le mot "intentionnalité" recevra à l'intérieur des théories individuelles de Sartre, Husserl, James et..../



Ainsi donc, connaître c'est devenir l'autre dans son altérité tout en demeurant soi. C'est, par suite, un devenir tout différent de la naissance, par exemple. Par ma naissance, je ne suis devenu que moi-même. L'être ne naissant qu'une fois est "fini", dirait Hegel; la plante est enfermée en elle-même, privée de toute altérité sans le savoir; elle est condamnée au solipsisme. Le terme de la naissance, c'est le moi dans sa singularité; par la connaissance, le sujet s'ouvre sur l'autre. Si, de son côté, ma mort me fait, du point de vue naturel, tout perdre, la *meditatio mortis*, loin de me faire perdre quoi que ce soit, m'enrichit.

Voyons la perfection que représente déjà le sens. Les choses sensibles s'ajoutent à l'être doté de sens. Il y a perfectionnement précisément dans la mesure où elles y conservent leur altérité; l'autre restant autre, il y a addition, sans perte. Et plus l'animal a de sens, plus ses sens sont développés, plus il se dépasse, pour ainsi dire, transcendant l'altérité des objets. De sorte que l'animal supérieur, doué d'imagination, d'instinct, de mémoire, etc., de facultés rétentives, peut toujours s'augmenter, jusqu'à la mort, acquérir, par exemple, des facteurs lui permettant de mieux se diriger.

C'est assez dire que connaître s'oppose d'abord à faire entièrement

---

/...Brentano, par exemple, cf. les résumés utiles de M. H. Spiegelberg, dans *The Phenomenological Movement* (2e édition, The Hague, Nijhoff, 1969), surtout les pp. 488 sq., 107 sq., 115 sq., 39 sq.

sien. La mort chasse la vie, la maladie chasse la santé, parce que ces contraires sont *possédés* par un sujet. En opposant connaître la maladie à devenir malade nous opposons déjà devenir autre en tant qu'autre à possessivité. Comme l'écrivait Yves Simon, "il est un ordre d'existence où ce qui est, est soi et rien d'autre et ne peut recevoir la qualité de l'autre sans perdre la sienne propre, sans devenir autre qu'il n'était".<sup>1</sup> C'est cet ordre que "le fait de la connaissance déconcerte".<sup>2</sup>

~~L'opposition radicale entre la possessivité et la connaissance~~ marque le mieux la nature de cette dernière. *In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque.*<sup>3</sup> Dans les termes de M. Sartre,

la connaissance est assimilation; les ouvrages de l'épistémologie française grouillent de métaphores alimentaires (absorption, digestion, assimilation). Ainsi y a-t-il un mouvement de dissolution qui va de l'objet au sujet connaissant. (...) Mais ce mouvement de dissolution se fige du fait que le connu demeure à la même place, indéfiniment absorbé, mangé et indéfiniment intact, tout entier digéré et cependant tout entier dehors, indigeste comme un caillou. On remarquera l'importance dans les imaginations naïves du symbole du "digéré indigeste", le caillou dans l'estomac de l'autruche, Jonas dans l'estomac de la baleine. Il marque un rêve d'assimilation non-destructrice. (...)

- 
1. *L'ontologie du connaître*, Paris, Desclée, 1934, p. 13.
  2. *Ibid.*
  3. Saint Thomas, *Ia Pars*, q. 80, a. 1, c.
  4. *L'être et le néant*, pp. 667-668.

l'objet connu (...) reste dehors, connaître c'est manger au dehors sans consommer. 1

"Le malheur est, ajoute l'auteur, que - comme le notait Hegel - le désir détruit son objet. (En ce sens, disait-il, le désir est désir de manger.) (...) justement ce que je désire, c'est cet objet et, si je le mange, je ne l'ai plus, je ne rencontre plus que moi." 2 Le rêve, en somme, serait que le mode du désir soit pareil à celui de la connaissance, savoir: une "assimilation non-destructrice"; de sorte qu'on puisse à la fois faire totalement sien et ne point affecter l'objet:

"have your cake and eat it too", comme le veut l'excellente expression anglaise; ou comme le voudrait le sens abstrait d'*Aufhebung* parodié par Kierkegaard. Mais la réalité est tout autre. Dès que j'assimile entitativement, que je fais entièrement mien un objet, je le détruis. Le mode propre à la connaissance est, par contre, de laisser "tout entier dehors" ce qui est absorbé, de n'accaparer nullement l'objet.

Or il est clair que cette non-possessivité est commune à toute connaissance. Pour revenir à l'exemple initial, ce n'est pas le refroidissement de mon doigt (si nécessaire qu'il soit) dans l'eau froide qui constitue la sensation du froid: ce qui constitue formellement cette sensation est le fait que par mon toucher je sois à la fois moi et l'autre, en l'occurrence, le froid de cette eau-ci. Le bâton refroidi

---

1. *L'être et le néant*, pp. 667-668.

2. *Ibid.*, p. 668.

n'est toujours que lui-même; mon doigt se renferme en lui-même à proportion qu'il s'engourdit et perçoit dès lors de moins en moins.

Somme toute, déjà le toucher, le plus humble, le plus "entitativ", de nos moyens de connaître, <sup>1</sup> participe de la connaissance pour autant qu'il n'est pas possessif, qu'il ne s'approprie pas entièrement la détermination qu'il acquiert, si infime que soit la mesure de ce détachement.

#### 4. *Immatérialité*

Le devenir caractéristique de la connaissance n'est dès lors pas matériel. Car c'est justement la matière, avons-nous établi, qui a la propriété d'accaparer les déterminations qu'elle reçoit, *une à une*. Une détermination, une forme, chasse l'autre, exclut l'autre du même sujet matériel actuel. Etant malade, Socrate n'est simultanément bien portant qu'en puissance; il est nécessairement privé de santé. La cause propre de ce fait, c'est que la matière est essentiellement inapte à subir deux contraires simultanés en acte.

Or nous venons, en revanche, de constater que, connaissant l'épilepsie, Socrate n'est pas pour cela épileptique. Et que toujours, dans l'acte de connaissance, *je suis* l'autre tout en demeurant moi-même. Je suis les deux simultanément en acte. Tout bien portant que je sois,

---

1. Nous avons rappelé au chapitre II, *supra*, en quel sens.

c'est bien, sauf erreur, l'épilepsie en question et non l'infarctus du myocarde, qui existe en ma considération.

Soit un spécialiste de l'épilepsie soignant un épileptique. Il est bien portant: cette détermination est sienne propre; il est en outre cette épilepsie: cette détermination est celle de son patient. Pareille coexistence simultanée en lui de deux déterminations contraires est ce qui lui donne droit au titre de spécialiste de l'épilepsie: le degré précis selon lequel ladite épilepsie n'existerait pas en lui suivant le mode décrit, serait le critère de son incompétence. L'important est de voir que la raison de cette coexistence simultanée en acte, c'est que connaître (au sens congru) la maladie, n'est pas un devenir matériel.

Tel sujet naturel est devenu chaud. Du moment qu'il est chaud, il n'est froid qu'en puissance. Le même "sujet" considère la fièvre de son patient; son propre manque de fièvre n'est pas, de ce fait, "nié", expulsé, parce que sa considération n'est point, elle, un devenir matériel.

Rien de plus aisé que de multiplier les exemples. Mais il suffira, à vrai dire, de se reporter aux précédents et à ceux qui suivront plus loin. Disons plutôt tout de suite que le mot immatériel ne renvoie d'abord qu'à de tels modes de devenir non matériels. Comme paraît l'avoir bien vu Bergson, l'immatérialité n'est *conçue* que privativement:

"...le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose qui se défait; là est, sans

aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose *se fait* est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel ? Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève." 1

S'il n'est pas de devenirs ou d'êtres qui ne soient plus familiers à notre représentation sensible que les devenirs ou les êtres matériels, notre imagination est incapable, par contre, de produire des devenirs ou des êtres immatériels. A preuve les mots que nous sommes réduits à employer pour ce qui les concerne. Nous nommons comme nous connaissons. Or ce sont de préférence des mots privatifs, tels *immatériel*, *incorporel*, *immobile*, etc, qui sont utilisés pour les signifier.

Quant aux mots positifs auxquels on a parfois recours pour désigner l'immatérialité, ils trahissent, en vérité, la même incapacité native. Il y a notamment le mot "spirituel" ou ses équivalents, dérivés de *spiro* et ses équivalents. Voici en quels termes Ernout et Meillet décrivent *spiritus*:

*spiritus*, -us m. (qui est à *spiro* comme *halitus* à *halo*): souffle; air; respiration; aspiration (d'où "esprit" en grammaire, trad. du gr. *πνεῦμα* ); exhalaison. Comme le gr. *πνεῦμα*, et sans doute d'après lui, "souffle divin, esprit divin", "inspiration", d'où "esprit, âme" (v. *animus*, -ma); et, dans la langue de l'Eglise,

---

1. *L'évolution créatrice*, p. 266. Soulignés de l'auteur.

"L'Esprit", sens conservé dans les langues romanes... 1

A défaut de quelque chose d'immatériel on a donc fait appel à quelque chose d'invisible, comme l'air. C'est par suite le même procédé privatif.

Aussi bien, d'aucuns, particulièrement en Orient, parleront-ils de creux, de vide: c'est effectivement de vide, de privation de matière qu'il s'agit, puisqu'on cherche, en définitive, à manifester le concept d'êtres desquels la matière est totalement absente. C'est le cas du *sunya*, dans le bouddhisme Zen.<sup>2</sup> Et le *Tao*, pour sa part, s'exprime comme suit:

- A. Une roue est faite de trente rais *sensibles*, mais c'est grâce au vide central *non-sensible* du moyeu, qu'elle tourne.
- B. Les vaisselles sont faites en argile, *sensible*, mais c'est leur creux *non-sensible* qui sert.
- C. Les trous *non-sensibles* que sont la porte et les fenêtres, sont l'essentiel d'une maison.
- D. C'est du non-sensible que vient l'efficace, le résultat.<sup>3</sup>

---

1. *Op. cit.*, s.v. *spiro*.

2. Cf. surtout Alan W. Watts, *The Way of Zen*, New York, Vintage, 1957, pp. 62 sq. Voir aussi D.T. Suzuki, *The Role of Nature in Zen Buddhism*, dans *Zen Buddhism, Selected Writings of D.T. Suzuki*, éd. William Barrett, New York, Doubleday, 1956, pp. 229 sq.

3. Ch. 11, Wiegner, p. 27.

Selon Wieger, "les commentateurs généralisent et disent: toute efficace sort du vide; un être n'est efficace, qu'en tant qu'il est vide." <sup>1</sup>  
 Au chapitre précédent, il est question, à propos d'âme, d'"air inspiré". <sup>2</sup> Notons enfin cette description, au chapitre 14, du "Principe primordial, qui régit tous les êtres, jusqu'aux actuels". <sup>3</sup>

En regardant, on ne le voit pas, car il est non-visible.  
 En écoutant, on ne l'entend pas, car il est non-sonore.  
 En touchant, on ne le sent pas, car il est non-palpable.  
 Ces trois *attributs* ne doivent pas être distingués, car ils désignent un même être. <sup>4</sup>

En vain, par conséquent, résoudrait-on en l'imagination les raisonnements où nous sommes à présent engagés, scruterait-on assidûment la sienne en vue d'y repérer l'immatériel. On n'y décèlerait que "vide". Et pour cause: tout l'être de l'immatériel est précisément, quant au point de vue humain, l'opposé du matériel et connu sous sa dépendance.

Un dernier signe en est que plus le "matériel" aura d'import-

---

1. *Ibid.* On aurait tort, croyons-nous, de ne pas citer cette remarque instructive de Wieger, à la suite du chapitre suivant (ch. 12): "Le ventre est le creux, le vide, donc la partie essentielle et efficace, dans l'homme. C'est lui qui entretient le composé humain et toutes ses parties, par la digestion et l'assimilation. C'est donc lui qui est l'objet des soins judicieux du Sage taoïste. On comprendra, après cela, pourquoi les bedaines sont si estimées en Chine, et pourquoi les grands personnages du Taoïsme sont le plus souvent représentés très ventrus (*ibid.*, p. 28)".

2. *Ibid.*, ch. 10, p. 26.

3. *Ibid.*, p. 29.

4. *Ibid.*



tance à nos yeux, moins en aura l'"immatériel"; d'où le sens idiomatique d'"immaterial" auquel nous faisons allusion en notre chapitre premier.

Bref, affirmant que le devenir propre à la connaissance est "immatériel", nous voulons bel et bien dire par là que la connaissance est, en tant que telle, exempte de matière. Appliquons maintenant cette considération à l'intelligence.

### 5. *L'intelligence humaine*

Dans une première étape, comparons nos sens les uns aux autres. Ainsi la vue et le toucher; nous avons déjà indiqué quelques-unes de leurs différences au chapitre II. Le toucher est relativement très limité. Il n'est capable de contenir à la fois qu'un nombre fort restreint d'objets; d'autant qu'il a besoin de contact, qu'il est incapable de percevoir à distance et doit faire en quelque sorte le tour des objets avant de les distinguer. Au moyen de la vue, cependant, je puis devenir beaucoup plus de choses. La vue est apte à saisir d'un coup une multiplicité considérable d'objets, et de les appréhender distinctement dans leur multiplicité même. Nous voyons en outre à très grande distance. N'est-ce pas, à vrai dire, le seul de nos sens qui soit naturellement apte à percevoir, sans aide, depuis la terre, je ne sais combien de milliers d'astres ?

Bref, la vue est incomparablement plus détachée, plus "abstraite"

en ce sens, de ses objets que le toucher; elle est infiniment plus "riche" que lui. Et cependant, n'est-elle pas, elle aussi, limitée ?

Parcourant nos sens, nous constatons que la vue est incapable de percevoir l'invisible, l'ouïe, l'inaudible, et ainsi de suite. Les ayant tous parcourus un à un, nous constatons sans peine ensuite qu'ils sont loin d'épuiser notre connu. Il est vite évident, dis-je, que le sensible en tant que tel n'est pas non plus tout ce que nous connaissons. Enumérez, si vous en doutez, toutes les qualités sensibles: avez-vous tout dit ? Vous n'avez, au contraire, que dit fort peu de ce que vous ne laissez pourtant de dire à l'ordinaire.

A propos déjà du seul sensible en tant que tel, nous savons en réalité bien davantage: nous savons, par exemple, qu'il *est*. Le son ne dit pas *est*; ni d'ailleurs la couleur, l'odeur, l'image, etc. Le sensible ne me dit pas non plus non-être; et toutefois, nous ne cessons d'assurer et de penser que tels sensibles *ne sont pas*.

Consultant le langage, on observe que la question persistante dès l'enfance, c'est: qu'est-ce ? L'expression anglaise "He doesn't know what is what", "il ne sait *quoi est* quoi", signifie que le personnage en cause n'est pas *compos mentis*. Le "*est-ce* que c'est?", le "*pourquoi cela est-il?*", le "*ce que c'est*", régissent nos existences. Il suffit de chercher à s'en défaire pour en prendre conscience.

A cela s'ajoute qu'affirmant quoi que ce soit, nous sommes obligés de dire que "*la chose est telle*". L'alternative est de nier: "*elle*

n'est pas telle". Que si nous voulons, enfin, prouver notre affirmation, ou la réfuter, convaincre ou dissuader, bref communiquer quelque raisonnement, force nous est de passer par le verbe être. En vérité, de quoi "être" ne se dit-il pas ?

Réfléchissant à mon expérience la plus banale de connaître, je vois bien que je ne connais point seulement cet éléphant-ci, voire celui-là, mais que je connais aussi "éléphant", cette unité en laquelle un certain nombre d'êtres se découvrent inclus en quelque manière. Je verrai peut-être même que, n'était "éléphant", nul éléphant ne serait. Sans du tout qu'il soit nécessaire d'en percevoir la signification exacte, il n'est guère malaisé de voir que ni la naissance ni la mort de cet éléphant n'a affecté "éléphant", pas plus que la disparition des dynosaures n'a aboli "dynosaure". Une fois tous les dynosaures exterminés, il n'existe plus de dynosaures; mais "dynosaure" existe: à quoi pensez-vous lorsqu'on agite la question des dynosaures ?

En un mot, "éléphant" possède un être qui n'est point parfaitement identique à cet éléphant-ci; autrement, qu'advierait-il de cet éléphant-là ? Mais n'insistons pas, cela nous plongerait dans le problème des universels, que nous n'avons nullement l'intention de pénétrer ici. Retenons seulement que tout homme sait que "maison" est en quelque sens, qui n'est pas celui où sa maison est. A preuve le fait qu'il considère la maison du voisin, et les autres, comme des maisons, sans les prendre, en temps normal, pour la sienne propre. Autre la question de savoir quel est l'être précis des universels, autre la nécessité pra-

tique de ne pas prendre sa maison pour la maison en général. Et ainsi du reste des universels quotidiens.

Bref, tout homme sait on ne peut mieux dans la pratique qu'en quelque chose d'un il connaît d'emblée beaucoup d'êtres, qu'"homme", "automobile", par exemple, embrassent chacun de multiples êtres. En pratique, aucun acte proprement humain n'est possible sans un tel minimum.

Mais s'il est vrai que dans "homme" je connais quelque chose de tout homme et qu'en ce sens je connais tout homme, que dans "éléphant" je connais quelque chose de tout éléphant et qu'en ce sens je connais tout éléphant, que dire d'"être" tout court? Car "être" se dit - très diversement, certes - de toutes choses et se retrouve en toutes sans nulle exception. Connaissant "être", je connais toutes choses, en quelque sorte. Et c'est sans doute la considération de ce fait qui nous aide le mieux à voir que nous sommes naturellement aptes à tout connaître.

Ce qui le prouve irréfutablement toutefois, c'est notre connaissance du non-être, et celle de notre propre ignorance. Comme le déclare M. Sartre, le néant "suppose l'être pour le nier (...) Socrate même, avec sa phrase fameuse: 'Je sais que je ne sais rien', désigne par ce *rien* précisément la totalité de l'être considérée en tant que Vérité".<sup>1</sup> En un mot, "rien" implique "tout".

---

1. *L'être et le néant*, p. 51.

Connaissant ma propre ignorance, je connais en un sens ce dont elle est ignorance. Autrement je ne la connaîtrais point. Telle est précisément la différence entre la "simple ignorance" socratique et la "double ignorance" que Socrate combattait. Celui qui est doublement ignorant ne sait pas qu'il ne sait pas et, dans cette proportion, ressemble à la pierre. Celui qui connaît son ignorance, qui est au fait de l'immensité de celle-ci, n'est en mesure de l'affirmer que parce qu'il connaît de quelque manière son opposé. De quoi l'ignorance en question est-elle la non-connaissance ? Savoir ne pas connaître un être c'est le connaître sous ce rapport précis. Si bien que, connaissant le peu que je connais, étant dès lors conscient des limites de mes connaissances, je connais tout le reste sous le jour véridique du non-connu, qu'il s'agisse de non-encore-connu ou d'inconnaissable même. C'est Charles De Koninck qui l'exprime, croyons-nous, le mieux, dans les lignes suivantes:

Nous sommes tellement ignorants qu'il nous est impossible de savoir combien nous le sommes. Du reste, si nous savions la profondeur de notre ignorance, nous serions vraiment omniscients, car nous devrions savoir ce que nous ignorons. (...) Pourtant, savoir qu'on ne sait le tout de rien, c'est une façon de tout savoir. Lorsque je dis que je ne sais rien, je dis que j'ignore tout. Or comment pourrais-je savoir que j'ignore tout, si je ne connaissais pas d'une certaine manière toutes choses ? Je sais qu'au delà du tout connaissable il n'y a rien à connaître. Il y a donc une façon de ne rien savoir du tout. C'est en quoi consiste le privilège de l'intelligence: elle peut dire "rien", "néant", "impossible"; ce qui serait impossible si elle ne faisait en quelque sorte le tour de l'être, si l'être n'était pas transcendentalement accessible à l'intelligence. Bien que cette connaissance de l'être soit infiniment indéterminée, confuse et implicite, elle est néanmoins

connaissance de toutes choses en tant qu'êtres. Le progrès de l'intelligence consistera dans une croissante explicitation du contenu confus et implicite de l'être. Mais il suffit d'avoir montré ici en quel sens toute pensée est nécessairement ouverte sur toutes choses, et illimitée; et en quel sens elle est faite pour vivre de tout l'univers. 1

Somme toute, nous pouvons connaître toutes choses, soit directement, soit indirectement, soit en tant qu'être, soit au moins en tant que non-être. Connaître l'homme uniquement en tant que non-cheval serait connaître une vérité à son sujet, si infime qu'elle soit. Sous l'aspect de l'être et du non-être nous embrassons absolument tout. En dehors d'être et de ne pas être, qu'y a-t-il ?

En un mot, prétendre qu'il est des choses que nous ne connaissons point, ou ne pouvons connaître, c'est prétendre les connaître sous ce rapport, quelque vide qu'il soit. On ne peut donc esquiver la conclusion que l'homme est naturellement apte à connaître toutes choses, certaines négativement, comme c'est d'ailleurs le cas pour l'immatériel, nous venons de le souligner.

Dans *Gelassenheit*, M. Heidegger marque bien comment l'indigence même de notre pensée prouve l'*aptitude naturelle*:

Ne nous faisons pas d'illusions. A nous tous il arrive assez souvent d'être pauvres en pensées: je dis "à nous tous", y compris ceux qui pour ainsi dire pensent par devoir professionnel; nous tous tombons trop facilement dans une indigence de pensées. L'indigence de

---

1. *Le Cosmos*, pp. 137-138.

pensées est un hôte inquiétant qui s'insinue partout dans le monde d'aujourd'hui. (...) Mais, à vrai dire, alors même que nous sommes dénués de pensées, nous ne renonçons pas au pouvoir que nous avons de penser. Nous en usons même nécessairement, quoique d'une manière étrange, en ce sens que dans l'absence de pensées nous laissons en friche notre aptitude à penser. Mais seul peut rester en friche un sol qui est en soi fertile, par exemple un champ. Une autoroute, sur laquelle rien ne pousse, ne sera jamais une jachère. De même que, si nous pouvons devenir sourds, c'est uniquement parce que nous entendons ou que, si nous pouvons vieillir, c'est uniquement parce que nous avons été jeunes: de même, si nous pouvons devenir pauvres en pensées ou même dénués de pensées, c'est seulement parce qu'au fond de son être l'homme possède le pouvoir de penser, "l'esprit et l'entendement", et parce que sa destinée est de penser. Ce que nous possédons, sciemment ou non, c'est cela seul que nous pouvons perdre ou dont nous pouvons nous défaire. 1

Puis donc que connaître, c'est devenir l'autre dans son altérité, tout en demeurant identique à soi, et que nous sommes naturellement aptes à connaître toutes choses, il s'ensuit que par notre connaissance nous devenons toutes choses dans leur altérité. Nous rejoignons là une des pensées de Pascal citées au premier chapitre: "Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends". 2 Je comprends l'univers. Tout "petit animal haut d'environ cinq pouces" que je sois (selon l'expression de Voltaire), par la connaissance je suis "en quelque sorte tous les êtres", pour

---

1. *Sérénité*, trad. André Préau, dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 163-164.

2. Fr. 265.

citer les mots célèbres d'Aristote.<sup>1</sup> *Nam unaquaque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu.*<sup>2</sup>

A la vérité, le Tchoang-tzeu avait déjà répondu, pour ainsi dire, à la difficulté de Voltaire:

L'homme dont le corps n'occupe qu'une si petite place sur la terre, atteint par son esprit à travers l'espace jusqu'au ciel. Il connaît la grande unité, son état premier de concentration, la multiplication des êtres, l'évolution universelle, l'immensité du monde, la réalité de tout ce qu'il contient, la fermeté des lois qui le régissent. Au fond de tout est la nature. (...) S'étendant au delà des limites du monde, son esprit atteint (le Principe) la réalité insaisissable, toujours la même, toujours sans défaut. C'est là son plus grand succès. Il l'obtint en raisonnant, d'après les certitudes déjà acquises, sur les choses encore incertaines, qui devinrent peu à peu certaines à leur tour, la connaissance du Principe étant la certitude finale suprême.<sup>3</sup>

Aussi comprend-on mieux que des philosophes comme Empédocle aient posé que ce par quoi nous connaissons devait être composé des principes constitutifs de toutes choses, et cela met en nouvelle lumière le type d'explication en termes d'électrons dont nous parlions; les auteurs de théories semblables ont bien noté qu'il faut un principe permettant

---

1. *De Anima*, III, c. 8, 431 b 21: ἡ ψυχή τα ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.

2. Saint Thomas, *Contra Gentiles*, III, c. 112, n. 2860. Cf. *In de Anima* III, lect. 13, n. 790: "Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum."

3. Ch. 24: Wieger, pp. 427-428.



d'atteindre *toutes* choses et choisissent les particules susceptibles d'être retrouvées en tous les êtres qu'ils croient concevoir. Retenons, enfin, cette phrase de Teilhard: "Le 'je' qui ne tient qu'en devenant toujours plus lui-même, dans la mesure où il fait tout le reste soi".<sup>1</sup> Plus un être est connaissant, plus il s'ouvre, s'étend; comparée même à celle de l'éléphant, la connaissance humaine est ampleur, dans la mesure où je fais "tout le reste moi". C'est l'homme que vous insulterez en le traitant de "borné" ou d'"étroit".

Parmi les caractéristiques humaines pointant vers l'intelligence, nous en relevions, au chapitre II, un certain nombre marquées, à divers titres, d'infini: ainsi la main, la langue, le cerveau, le discernement du sens, la réflexion, etc. Dans l'agir, le faire et le reste, l'homme, remarquait-on, diffère des autres animaux selon son pouvoir illimité. En voilà maintenant la raison: il est naturellement apte à connaître toutes choses. Source même de l'agir, du faire, et le reste, sa connaissance est illimitée. Tous ces traits sont autant de démonstrations sensibles de l'aptitude infinie du connaître humain. La cause plus précise de ces effets manifestes, c'est l'intelligence en tant que capacité illimitée de connaissance.

---

1. *Le phénomène humain*, p. 190.

# 6. *L'intelligence est immatérielle: une première preuve*

Nous avons vu que la connaissance n'est pas un devenir matériel, et que ceci est vrai déjà de la sensation tactile, si peu "abstraite" qu'elle soit au regard de son objet - comparée par exemple, à la vue. Ce sera vrai, *a fortiori*, de l'acte d'intelligence, dont le mode est manifestement plus abstrait encore que celui de la vue, puisque l'intelligence n'est pas seulement apte à connaître tout l'être visible, tout l'être audible, etc., bref, tout l'être sensible, mais toutes choses: un vieux pneu, une intention seconde, un non-être.

Or, supposons un instant que notre intelligence soit matérielle. On peut d'emblée voir qu'en ce cas, connaissant maladie, par exemple, elle ne pourrait connaître santé. Car la matière est possessive et accapare chaque détermination une à une: un contraire s'y trouvant, l'autre en est expulsé en acte; étant malade *in rerum natura*, je ne puis être simultanément bien portant - au sens précisé au chapitre précédent. Connaissant maladie, force m'en serait d'oublier santé. Autant dire que je ne pourrais non plus connaître maladie: contraire négatif de santé, elle se définit par cette dernière.

Considérant la cécité, je ne pourrais nullement la connaître. Si mon intelligence était matérielle, elle ne pourrait devenir cécité qu'en devenant elle-même aveugle, étant donné que tout sujet matériel fait sienne la forme qu'il acquiert. Il faudrait donc que j'oublie la vue, cécité étant absence de vue. Mais la vue oubliée, comment connaître la cécité ?

Et ainsi de suite. Pour s'en convaincre davantage, on pourrait reprendre chaque paire de contraires énumérée au cours des chapitres précédents, par tous les auteurs cités, et par nous. Connaissant le mal, j'oublierais *ipso facto* le bien, donc ne connaîtrais nullement le mal, etc. Or, n'avons-nous pas établi l'universalité des contraires ?

Que si cela ne suffisait pas à manifester que l'intelligence n'est pas un sujet matériel, voici qui est plus explicite encore. A supposer que notre intelligence soit matérielle, non seulement ne connaîtrait-elle pas ceci ou cela, mais elle ne connaîtrait rien du tout. Nous avons démontré au chapitre VI que nulle matière n'est le sujet actuel immédiat de deux contraires, cependant que toute matière est le sujet naturel, par soi, d'un contraire en acte, de l'autre en puissance seulement. En raison de sa possessivité native, elle n'est *jamais l'autre* qu'en puissance. Or tout l'être de la connaissance, quelle qu'elle soit, c'est d'être l'autre en acte, tout en demeurant soi, nous l'avons également montré. C'est, au surplus, par contraste avec le devenir propre à la connaissance que ce caractère possessif de la matière apparaît le plus nettement.

En résumé, affirmer la matérialité de l'intelligence, ce serait non pas simplement affirmer qu'elle ne peut connaître toutes choses, ce qui est, nous l'avons montré, faux, mais nier qu'elle puisse connaître quoi que ce soit. Ce qui est absurde.

Connaître, avons-nous constaté plus haut, est recevoir l'autre sans sa matière. C'est pourquoi cet autre y conserve son altérité.

L'éminent physicien C.F. von Weiszäcker écrit: "Light of 6,000 A wave length reaches my eye. From the retina, a chemico-electrical stimulus passes through the optical nerve into the brain where it sets off another stimulus of certain motor nerves, and out of my mouth come the words: 'The apple is red.' Nowhere in this description of the process, complete though it is, has any mention been made that I have the color perception 'red'. Of sense perception, nothing was said." <sup>1</sup> En d'autres termes, quelque complète et détaillée que puisse être votre description des phénomènes matériels essentiels à tout acte de perception, jamais n'y entre celle de la perception comme telle. Car c'est impossible et nous venons de voir pourquoi. Cependant, le sens de la vue n'est pas apte à devenir, dans son altérité, autre chose que le visible: aussi ne perçoit-il que le visible, et son mode n'est immatériel qu'en égard au visible en tant que tel. Le seul "autre" que chacun de nos sens reçoit, retient, de manière immatérielle, c'est son objet spécifique (l'oeil ne reçoit point comme *autre* le son): le visible, l'audible, etc. Or nous sommes capables de recevoir, retenir, tous les êtres de cette façon, puisque nous sommes capables de connaître tous les êtres. Il en découle que nous sommes aptes, par notre connaissance, à recevoir, retenir, toutes choses de manière immatérielle. Sous le rapport exact sous lequel il est apte à connaître toutes choses, l'homme est exempt de toute matière, totalement dégagé des conditions de celle-ci. Qu'on

---

1. *The History of Nature* (1949), Chicago, The University of Chicago Press, 1962, p. 142.

dénome cette aptitude *nous*, *logos*, *intellectus*, "Vernunft", "intellect", "mind", intelligence, raison, pensée, esprit, ou que sais-je encore? c'est à elle qu'on se réfère. L'intelligence est donc totalement immatérielle. Nul sujet matériel, en effet, ne devient l'autre dans son altérité: toute matière est possessive.

Autrement dit, si le dedans, l'*intus* de l'intelligence était le moins matériel, il rendrait impossible son être même. Si le dehors, l'extérieur matériel connu, constituait la nature de l'intelligence, celle-ci ne connaîtrait rien. Si son dedans était tel que le dedans des êtres matériels qu'elle connaît, il obstruerait, bloquerait, empêcherait l'être de l'autre, dans l'intelligence. Qu'on veuille bien nous pardonner l'expression populaire désignant précisément l'inaptitude irrémédiable à comprendre: nous serions "bouchés" hors de tout espoir. Nous serions absolument "épais": même la chose matérielle la plus "subtile" est opaque pour autant qu'elle ne peut être que soi. *Secundum esse materiale, quod est per materiam contractum, unaquaque res est hoc solum quod est, sicut hic lapis, non est aliud quam hic lapis.*<sup>1</sup> A l'instar de cette pierre, le savant ne connaîtrait rien, ne contiendrait rien d'autre que soi, ne serait plein que de lui-même. Quelque minime que fût le calibre <sup>de matière</sup> ~~de matière~~ qu'elle renfermerait, son intelligence ferait aussitôt sienne l'objet, excluant les autres, à commencer par le contraire de celui qu'elle posséderait. Comment le "je" pourrait-

---

1. Saint Thomas, *In de Anima*, II, lect. 5, n. 283. Cf. *Ia Pars*, q. 84, a 2, c.

il "faire tout le reste soi" s'il était matériel à tous égards ? Comment pourrais-je "comprendre l'univers" si j'étais uniquement le réceptacle matériel que je suis par ailleurs ? Comment le dedans de mon intelligence peut-il être toutes choses, voire jamais autre chose que soi, s'il est matériel ?

Il faut donc conclure une première fois que l'intelligence humaine est nécessairement dénuée de matière.

### 7. *La condition des contraires dans l'intelligence*

Après avoir posé tout à l'heure la question de savoir si le devenir de la connaissance est devenir au sens propre, nous nous sommes demandé si les contraires ont la même condition dans l'acte d'être connus qu'en celui d'être mus. Il nous reste à répondre à cette dernière question.

Nous remarquons au chapitre V que Freud assignait à la contrariété un rôle fondamental, autant dans sa théorie de base qu'en ce qui concerne la méthode psychanalytique. Or il n'accorde pas moins d'importance à la condition des contraires dans le connaissant.

Dès 1900, dans *La Science des rêves*, Freud soulignait que :

La manière dont le rêve traite la catégorie de l'opposition (*Gegensatz*) et de la contradiction (*Widerspruch*) est particulièrement frappante : il la néglige tout simplement, le "non" semble ne pas exister pour le rêve. Il préfère singulièrement ramener les opposés à une unité (*zu einer Einheit zusammengezogen*) ou les représenter

en un (*in einem dargestellt*). Le rêve prend aussi la liberté de représenter un élément quelconque par son opposé souhaité (*Wunschgegensatz*), de sorte qu'on ne peut savoir à l'abord quel élément d'une opposition est contenu comme positif ou négatif dans la pensée du rêve. 1

Deux pages auparavant, il énonçait formellement que "le rêve ne peut d'aucune façon exprimer l'alternative 'ou bien, ou bien' (*Entweder-Oder*)."<sup>2</sup>

*Die Darstellung durchs Gegenteil*, "la représentation par le contraire",<sup>3</sup> ne laissera pas de l'intéresser à maints égards par la suite. Ainsi, dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (1905), écrira-t-il: "Le rêve ne se plaît pas seulement à associer deux contraires en une image composite, il va souvent jusqu'à transformer un élément de la pensée onirique en son contraire, ce qui complique singulièrement le travail de l'interprétation".<sup>4</sup> Puis, après avoir cité les dernières lignes ci-haut du texte de *La Science des rêves*, il insiste:

---

1. *Die Traumdeutung*, dans *Gesammelte Werke*, II/III, Frankfurt, Fischer, 1942, p. 323; cf. trad. Meyerson, Paris, Alcan, 1926, p. 285, qu'en raison de son vague nous n'avons cependant pas reproduite.

2. *Ibid.*, p. 321; cf. trad., p. 283.

3. Cf. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, dans *Gesammelte Werke*, VI, Frankfurt, Fischer, 1940, p. 75: "*Diese Darstellung durchs Gegenteil*, wie wir sie nennen wollen..." (souligné dans le texte); trad. Bonaparte-Nathan, Paris, Gallimard, Collection Idées, 1969, p. 101: "La représentation par le contraire, comme nous la voulons dénommer..."

4. *Ibid.*, p. 199; trad., p. 268.

Je dois faire ressortir que ce fait n'a point encore été du tout compris. Il semble cependant impliquer un caractère important du penser inconscient, dépourvu, suivant toute vraisemblance, d'un processus comparable au "jugement" (*Urteilen*). A la place du rejet par le jugement, on trouve, dans l'inconscient, le "refoulement" (*Verdrängung*). Le refoulement peut être considéré comme intermédiaire entre le réflexe de défense et la condamnation. <sup>1</sup>

Freud ajoute en note que "Cette relation des contraires (*Gegensatzrelation*), si particulière à l'inconscient et encore si mal connue, n'est pas sans importance dans la compréhension du 'néglativisme' des névrosés et des psychopathes". <sup>2</sup>

On le voit, en tout cela nous rejoignons la dernière phrase du texte de l'analyse d'hystérie ("Dora") allégué au chapitre V; "Le moyen propre à enlever à l'idée prévalente sa force trop grande est alors de rendre consciente l'idée inconsciente qui lui est opposée". <sup>3</sup> La méthode psychanalytique consiste essentiellement à porter au jour de la conscience du patient une opposition jusque-là inconsciente. *Die intellektuelle Funktion vom affektiven Vorgang scheidet*: "la fonction intellectuelle se sépare du processus affectif". <sup>4</sup>

---

1. *Ibid.*

2. *Ibid.* Cf., dans une autre optique, Max Scheler, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958, notamment la page 47 sur la "critique du ressentiment".

3. *Loc. cit.*: "Das Bewusstmachen des verdrängten Gegensatzes ist dann der weg, um dem Überstarken Gedanken seine Verstärkung zu entziehen".

4. *Die Verneinung*, *loc. cit.*, p. 12; cf. trad., p. 175.



Mais en quoi consiste au juste la différence entre l'opposition consciente et l'opposition inconsciente ? Là où l'opposition consciente apparaît d'abord le plus clairement c'est évidemment dans l'intelligence du psychanalyste. Voici le début de l'essai de Freud sur *La négation* (1925), dont nous rapportons une phrase au chapitre V:

La manière dont nos malades présentent leurs associations au cours du traitement psychanalytique nous fournit l'occasion de quelques observations intéressantes. Il arrive qu'un malade nous dise: "Vous allez penser maintenant que je vais vous dire quelque chose d'offensant, mais je n'en ai réellement pas l'intention. "Nous saisissons qu'il s'agit du refus, par projection, d'une association, qui vient de surgir. Ou bien il nous dit: "Vous vous demandez qui peut être cette personne du rêve. Ce n'est pas sa mère." Nous corrigeons: c'est donc sa mère. Nous prenons la liberté, dans notre interprétation, de faire abstraction de la négation et de n'envisager que le contenu pur de l'association. C'est comme si le patient avait dit: "Cette personne du rêve m'a rappelé ma mère, mais il ne me plaît point d'accepter cette association".

Il est quelque fois facile d'obtenir l'éclaircissement qu'on souhaite sur le refoulé inconscient. On interroge: "Quelle est la chose qui vous paraît la plus invraisemblable dans cette situation ? Qu'est-ce qui, selon vous, était alors *le plus éloigné* de votre pensée?" Si le malade tombe dans le piège et désigne *ce à quoi il peut croire le moins*, il avoue presque toujours le fait important. 1

Peu nous importe si tel diagnostic est fondé ou non. Ce qui se dégage, quant à nous, ici, de ces exemples de Freud, c'est qu'en l'intelligence du psychanalyste ces contraires coexistent en acte qui ne coexistent qu'en

---

1. *Die Verneinung*, p. 11; trad., p. 174. C'est nous qui soulignons: "le plus éloigné" est rigoureusement le contraire.

puissance chez le patient. L'intention est, au surplus, de les faire passer à pareille coexistence simultanée en acte chez le patient même. "C'est donc sa mère" indique que l'opposé suggéré par le patient contient en acte - mais pour la conscience du psychanalyste - son opposé, la mère. S'il n'y était qu'en puissance, il serait exclu de la pensée du psychanalyste comme il l'est, pour le présent, de celle du malade. L'inférence est, après tout, la suivante: "c'est sa mère, puisqu'il dit le contraire". Le contraire est dès lors saisi dans son contraire même tel que présent à l'intelligence du psychanalyste.

Somme toute, l'imagination inconsciente, le rêve, ne ré-présentent l'élément opposé qu'à l'esprit de l'analyste, l'inconscient n'ex-prime le contraire qui le taraude, que dans la conscience "intellectuelle" de l'analyste. Il appert que les contraires sont contenus simultanément en acte dans l'intelligence.

D'autres cas de "représentation par le contraire" examinés par Freud mettent cela encore en relief.

Il existe une analogie entre "les mots primitifs" et le rêve. En l'essai *Des sens opposés dans les mots primitifs* (1910), après avoir marqué que "les interprétateurs de songes de l'antiquité semblent avoir fait le plus ample usage de l'hypothèse d'après laquelle, dans le rêve, une chose peut signifier son contraire." <sup>1</sup>

---

1. *Ueber den Gegensinn der Urworte*, dans *Werke aus den Jahren 1909-1913*, in *Gesammelte Werke*, VIII, Frankfurt, Fischer, 1943, p. 214; trad. Marie Bonaparte et Mme E. Marty, dans *Essais de psychanalyse appliquée* (1933) Paris, Gallimard, 1952, pp. 59-60.

Freud révèle que:

J'ai été amené à comprendre cette singulière tendance que possède l'élaboration du rêve à faire abstraction de la négation et à exprimer par une même représentation des choses contraires, en lisant par hasard un ouvrage de K. Abel. L'intérêt du sujet me justifiera à citer ici textuellement les passages décisifs du traité d'Abel (tout en éliminant la plupart des exemples). Nous y apprenons, en effet, cette chose surprenante: la manière de procéder précitée, dont est coutumière l'élaboration du rêve, est également propre aux plus anciennes langues connues. 1

Relevons, en premier lieu, quelques-uns de ces extraits "décisifs du traité d'Abel":

Donc, dans la langue égyptienne, cette relique unique d'un monde primitif, se trouve un certain nombre de mots ayant deux sens dont l'un est exactement le contraire de l'autre. Qu'on se figure, s'il est possible de se la figurer, une absurdité aussi flagrante que celle-ci: le mot *fort* signifiant aussi bien fort que faible; le mot *lumière* servant aussi bien à désigner la lumière que l'obscurité; un bourgeois de Munich appelant *bière* la bière, tandis qu'un autre emploierait le même terme pour parler de l'eau et on a l'extraordinaire usage auquel les anciens Egyptiens habituellement s'adonnaient dans leur langue. 2

Dans l'égyptien ancien, un mot pouvait donc notifier simultanément deux contraires. Les exemples suivants prouvent en outre, selon Abel, que de telles particularités n'ont rien de fortuit, que cette façon de communiquer est intentionnelle:

---

1. *Ibid.*, p. 215; trad., p. 60.

2. *Ibid.*, pp. 215-216; trad., pp. 60-61.

de toutes les excentricités du lexique égyptien, la plus extraordinaire est peut-être celle-ci: outre les mots qui unissent en eux les sens les plus opposés, il possède encore des mots composites, dans lesquels deux vocables de sens contraires forment un composé ne possédant que l'un des sens des deux éléments le constituant. Ainsi, dans cette langue extraordinaire, il n'y a pas seulement des mots voulant dire aussi bien *fort* que *faible*, ou *ordonner* qu'*obéir*, mais encore des mots composites tels que *vieux-jeune*, *loin-près*, *lier-séparer*, *dehors-dedans*... lesquels, malgré un assemblage de mots comprenant les sens les plus dissemblables, ne veulent dire, le premier que *jeune*, le second que *près*, le troisième que *lier*, le quatrième que *dedans*... C'est donc vraiment intentionnellement qu'ont été réunies dans ces mots des contradictions quant aux concepts, non pas afin de créer, comme cela arrive parfois en chinois, un nouveau concept, mais simplement afin d'exprimer, par ce mot composite, le sens d'un seul de ces membres contrastés, sans que ce membre isolé eût à lui seul suffi à fournir... 1

Une dernière caractéristique, dans le même sens, de l'égyptien, serait qu'un même mot puisse "se retourner" en son contraire. Encore ici, la fréquence du phénomène oblige à éliminer le hasard comme sa cause:

La langue égyptienne possède encore une autre particularité des plus étranges et qui est de nouveau à mettre en parallèle avec l'élaboration du rêve. "En égyptien, les mots peuvent - disons d'abord en apparence - subir un retournement, aussi bien de leur *élocution* que de leur *sens*. Supposons que le mot allemand *gut* (bon) soit égyptien, il pourrait, à côté de "bon", signifier aussi "mauvais", et de même que *gut* se prononcer *tug*. De ces renversements trop nombreux pour qu'on puisse les expliquer par le hasard, on peut encore citer bien des exemples empruntés aux langues aryennes et sémitiques. En se limitant pour commencer aux idiomes germaniques on a: *Topf* - *pot*, *boat* - *tub*, *wait* - *täuwen*, *hurry* - *Ruhe*, *care* - *reck*, *Balken* - *Klobe*, *Club*. Et si l'on en appelle aux autres langues indo-européennes, le nombre des cas

---

1. *Ibid.*, pp. 216-217; trad., p. 62.

augmente en proportion du nombre d'idiomes considérés, par exemple: *capere* - *packen*, *ren* - *Niere*, *the leaf* (Blatt) - *folium* (feuille), *dum-a*, *δύμογ* sanscrit *mēdh*, *mūdha*, *Mut*, *Rauchen* - *Kur-iti* (en russe), *kreischen* - *to shriek*, etc." 1

Loin d'être spéciale à l'égyptien toutefois, de semblables associations de contraires semblent à la vérité immanentes à une portion notable du vocabulaire humain, et se rencontrent en toutes langues, peu ou prou.

Freud consigne les illustrations que voici:

En latin, *altus* veut dire haut et profond; *sacer*, saint et maudit; ici les sens opposés subsistent pleinement sans modification de l'élocution elle-même. La transformation phonétique en vue de la séparation des contraires est illustrée par des exemples tels que: *clamare*, crier; *clam*, silencieux, tranquille; *siccus*, sec; *succus*, suc. En allemand, le mot *Boden* désigne maintenant encore ce qu'il y a de plus haut comme ce qu'il y a de plus bas dans la maison. Au *bös* allemand (mauvais), répond un *bass* (bon); en vieux saxon *bat* (bon), s'oppose à l'anglais *bad* (mauvais); en anglais, *to lock* (fermer) s'oppose à l'allemand *Lücke*, *Loch* (vide, trou). En allemand *kleben* (coller), en anglais, *to cleave* (fendre); en allemand, *stumm* (muet), *stimme* (voix), etc... On trouverait ainsi un sens véritable à la dérivation dont on s'est tant moqué: *lucus a non lucendo* (...) 2

L'anglais dit encore aujourd'hui pour exprimer "sans" *without*, c'est-à-dire "avec-sans"; de même le Prussien de l'Est emploie l'expression *mitohne*. *With* lui-même, qui répond au mot allemand *mit* (avec), a dû à l'origine vouloir dire aussi bien *avec* que *sans*, comme on peut le voir dans *withdraw* (s'en aller, se retirer) et dans *withhold* (retenir). Nous retrouvons cette même évolution dans l'allemand *wider* (contre) et *wieder* (ensemble avec). 3

1. *Ibid.*, p. 220; trad., p. 66.

2. *Ibid.*, p. 219-220; trad., p. 65.

3. *Ibid.*, pp. 219-220; trad., pp. 65-66.

Cela remet à l'esprit la question, familière sans doute à tous: "Voulez-vous votre café avec sans sucre ?"

Comment rendre compte de ce genre de fait ? Parmi les explications d'Abel notées par Freud, citons celle-ci:

.. Tout concept se trouvant devoir être le frère jumeau de son contraire, comment aurait-il pu être une première fois pensé, comment aurait-il pu être communiqué à d'autres qui essayaient de le penser, sinon en le mesurant à son contraire ?..." "Comme on ne pouvait concevoir le concept de force en dehors du contraste avec la faiblesse le mot qui exprimait *fort* acquit un ressouvenir simultané de *faible*, concept grâce auquel il avait au début reçu l'existence. En réalité, ce mot ne désignait vraiment ni fort, ni faible, mais seulement le rapport entre les deux et la différence qui les avait créés tous deux. 1

Si nous comprenons bien, l'oeuvre du mot est notamment de communiquer. Or ceux à qui l'on communique un contraire, doivent, afin de le penser, penser en même temps son contraire. C'est cette simultanéité qu'imitent les mots en question - de manière, il est vrai, très inégale - la rendant en quelque sorte sensible.

Quant à l'analogie avec le rêve, Freud conclut, de son côté, que

La concordance entre les particularités de l'élaboration du rêve que nous avons relevées au début de cet article et celles de l'usage linguistique, découvertes par le philologue dans les langues les plus anciennes, nous apparaît comme une confirmation de la conception que nous nous sommes faite de l'expression de la pensée dans le

---

1. *Ibid.*, pp. 217-218; trad., p. 63.

rêve, conception d'après laquelle cette expression aurait un caractère régressif, archaïque. L'idée s'impose alors à nous, psychiatres, que nous comprendrions mieux et traduirions plus aisément le langage du rêve si nous étions plus instruits de l'évolution du langage. 1

Voilà deux points de vue différents et remarquablement complémentaires.

On peut, en effet, considérer la simultanéité des contraires, connotée par un même mot, sous deux rapports distincts. Soit que les significations contraires s'y voient distinguées, comme c'est le cas dans la communication pleinement consciente: faisant observer en passant que la parole ne sert "pas seulement à formuler la pensée individuelle, mais essentiellement à la communiquer à autrui", <sup>2</sup> Freud endosse implicitement cette perspective d'Abel. Soit d'autre part qu'on ne distingue pas, tout en se servant de tels mots, leurs significations contraires: à la limite de l'indistinction, on retrouve dès lors l'analogie du rêve, l'expression à "caractère régressif, archaïque". S'il est évident que les deux façons d'employer ces mots existent, c'est tout naturellement ce second usage dont l'étude du rêve, préoccupant Freud, tire profit.

A notre point de vue actuel, un premier intérêt de ces réflexions de deux experts est que dans la mesure où les deux contraires ne seraient pas connotés simultanément au moyen des mots considérés, on dé-

---

1. *Ibid.*, p. 221; trad., p. 67.

2. *Ibid.*, p. 218; trad., p. 63.

couvrirait l'archaïque, le primitif, le régressif; plus un contraire serait indistinctement "représenté par son contraire", plus on approcherait, pour ainsi parler, "la nuit dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires".<sup>1</sup> A proportion, en revanche, qu'ils sont simultanément présents à la conscience, il y aurait "évolution du langage". L'opposition entre ces deux termes, si on veut, d'une évolution, est déjà très révélatrice.

Reste que le point principal, ici encore, est indépendant de l'interprétation philologique ou psychanalytique particulière. Car ce qui est certain, c'est à vrai dire le fait que les contraires sont nécessairement simultanés en acte dans l'intelligence du philologue, du psychanalyste, ou de tout autre qui constate les concomitances et les coïncidences de sens qu'on vient d'observer. Celles-ci ne seraient autrement jamais soupçonnées, c'est trop clair.

Ainsi donc, d'une manière ou d'une autre, le langage peut témoigner à son tour de la condition particulière des contraires dans l'intelligence.

Cependant, un des cas les plus patents de la simultanéité actuelle des contraires dans l'intelligence est fourni par l'ironie, voire toute façon de signifier délibérément un contraire par son contraire. De

---

1. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Hoffmeister, p. 19; trad., Hyppolite, p. 16.



nouveau, ces propos et les exemples de Freud le font très utilement ressortir:

La représentation par le contraire est, comme le démontrent ces exemples, un bon procédé fréquemment employé par la technique de l'esprit. Mais il ne faut pas oublier que cette technique n'appartient pas en propre à l'esprit. Marc-Antoine, après avoir, par son long discours au forum, transformé les sentiments du peuple rassemblé autour du corps de César, lance à nouveau:

"Car Brutus est un homme d'honneur!"

Il sait cependant fort bien que le peuple, prenant ses paroles dans leur sens véritable, s'écriera:

"Ils étaient des traîtres: homme d'honneur!"

De même, lorsque "Simplicissimus" met dans la bouche de ses "hommes à sentiment" des mots d'une brutalité et d'un cynisme inouïs, il réalise aussi une représentation par le contraire. Mais cela s'appelle "ironie", non plus esprit. L'ironie ne comporte aucune autre technique que la représentation par le contraire. 1

Dans le *Jules César* de Shakespeare, le célèbre "Brutus is an honorable man" du discours de Marc Antoine progresse, dans l'esprit du peuple, d'un sens littéral à un sens diamétralement opposé: la simultanéité actuelle est flagrante pour tous au terme du chef-d'oeuvre oratoire. "Honorable" implique, en acte, "traître".

Freud appuie fortement sur le rôle de "la représentation par le contraire" dans l'ironie proprement dite, comme l'atteste déjà la dernière phrase précitée. Voici, à notre sens, le passage le plus notable

---

1. *Der Witz...*, pp. 78-79; trad., p. 106.

du Mot d'esprit, concernant l'ironie:

Elle consiste essentiellement à dire le contraire de ce que l'on veut suggérer, tout en évitant aux autres l'occasion de la contradiction: les inflexions de la voix, les gestes significatifs, quelques artifices de style dans la narration écrite, indiquent clairement que l'on pense juste le contraire de ce que l'on dit. L'ironie n'est de mise que lorsque l'interlocuteur est prêt à entendre le contraire, de telle sorte qu'il ne peut lui-même échapper ainsi à l'envie de contredire. Cette condition fait que l'ironie risque très facilement de demeurer incomprise. La personne qui en use y trouve l'avantage de pouvoir tourner aisément les difficultés d'une expression directe, s'il s'agit d'invectives, par exemple; l'ironie offre à celui qui l'entend le plaisir comique, probablement parce qu'elle lui inspire un effort de contradiction dont l'inutilité apparaît aussitôt. 1

Pour la clarté, et à nos fins, adaptons à cette analyse partielle de Freud, le début de l'*Hippias Majeur* de Platon. Quand Socrate y traite le suffisant Hippias de "sage" tout le monde comprend vite qu'il veut dire le contraire, et c'est une marque de la balourdise d'Hippias qu'il ne saisit pas, n'est pas "prêt à entendre le contraire". A supposer qu'il l'eût entendu toutefois, désirant aussitôt contredire, il se serait rendu compte avec plus de force encore que c'était déjà bel et bien le contraire qui était présent dans le propos de Socrate: "l'inutilité apparaît aussitôt". Un "Non, je suis ignorant" était surérogatoire.

En résumé, la saisie de l'ironie et des formes analogues d'"esprit" (comme on dit bien) est une saisie simultanée actuelle de contraires.

---

1. *Ibid.*, pp. 198-199; trad., p. 267.

Tout comme le mensonge, pourrait-on ajouter, l'hypocrisie, etc. Il en résulte qu'en l'acte de l'intelligence les contraires peuvent coexister de manière actuelle. La vivacité, au surplus, avec laquelle on saisit un contraire dans son contraire est communément reconnue comme une marque d'intelligence.

Plus que les précédents encore, le cas de l'ironie met en relief à quel point dans l'intelligence deux contraires sont connus à la fois en leur unité et en leur distinction et sont donc vraiment "simultanés". N'est-ce pas cela même qui rend le mot d'esprit délectable ?

Ne découvre-t-on pas souvent une délectation du même ordre dans la curiosité ? Saint Augustin l'a fort bien noté : "Il arrive à la curiosité de rechercher des impressions toutes contraires pour en faire l'essai, non pour aller au devant d'une impression désagréable, mais par désir d'expérimenter et de connaître".<sup>1</sup> Il apporte des exemples comme les badauds autour d'un cadavre, les monstres dans les spectacles, l'incitation de la magie, etc.

On sait, en effet, d'expérience courante, que rien ne fait connaître et n'aide à comprendre plus nettement que les contrastes, les "par opposition à", etc. *Opposita autem maxime se invicem manifestant.*<sup>2</sup> Les philosophes ne laissent pas non plus de l'attester. Ainsi Spinoza,

---

1. *Confessions*, X, c. 33, 55, trad. Labriolle, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

2. Saint Thomas, *IIa-IIae*, q. 145, a. 4, c.

Schopenhauer, Hegel, Aristote: "Car les contraires {écrit Schopenhauer} s'éclairent toujours mutuellement, et le jour se révèle en même temps que la nuit, comme l'a dit excellemment Spinoza".<sup>1</sup> La philosophie même, selon Hegel, "ne fait que donner satisfaction à l'impulsion intérieure (de sa notion) quand elle connaît les deux, c'est-à-dire elle-même et ce qui s'oppose à elle (*verum index sui et falsi*)".<sup>2</sup> De son côté, Aristote soutient que "l'une des deux parties d'une contrariété suffit pour juger d'elle-même et de son opposé: c'est, en effet, par le droit que nous connaissons et le droit lui-même et le contraire".<sup>3</sup>

A cause de la facilité avec laquelle on les entendra et de l'évidence qui en résulte, Aristote recommande à maintes reprises de juxtaposer les contraires, quand on le peut, dans le discours.<sup>4</sup>

Bref, dans la considération humaine, la nuit éclaire le jour. En l'intelligence, les choses contraires *in rerum natura* cessent d'être contraires et, loin de s'expulser mutuellement, favorisent la compréhension. A propos des opposés qui, dans la réflexion, "contiennent, en leur notion même, l'autre (*in ihrem Begriffe selbst die andere enthält*)",

---

1. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV, 65, *in fine* (éd. von Löhneysen, stuttgart/Frankfurt, Cotta: reproduction Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, dans *Werke*, I, p. 500); trad. A. Burdeau et Richard Roos, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, P.U.F. 1966, p. 462; cf. *ibid.*, III, 40, *in principio*, p. 294; trad., p. 267.

2. *Begriff der Religion*, Lasson, p. 60; trad., p. 58.

3. *De Anima*, I, 5, 411 a 4-6.

4. Cf., p. ex., *Rhetorica*, III, 2; III, 9; II, 9 et 17.

Hegel déclare: "sans cette connaissance, on ne peut faire proprement un pas en philosophie"<sup>1</sup> *Esse autem unius contrarii, écrit saint Thomas, tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur.*<sup>2</sup> Parlant de l'*eidos*, la forme, des contraires dans l'âme (ἐν τῇ ψυχῇ) Aristote affirme qu'elle est "en quelque sorte la même": τῶν ἐναντίων τρόπον τινα τὸ αὐτὸ εἶδος.<sup>3</sup> Si bien que l'un des contraires est, dans les termes de saint Thomas, *ratio cognoscendi alterius*,<sup>4</sup> *ratio intelligibilis alterius.*<sup>5</sup>

Mais si cette présence intelligible d'un contraire en l'autre, et la délectation naturelle qu'elle suscite, marquent leur simultanéité actuelle en l'intelligence, c'est dans l'art et l'agir qu'apparaît le plus vivement l'opposition formelle des contraires tels que connus et tels que mus.

Tenir ce médecin responsable de la maladie persistante de son patient, c'est voir que deux mouvements contraires, l'un vers la maladie

---

1. *Wissenschaft der Logik*, II, p. 56.

2. *In Metaphys.*, VII, lect. 6, n. 1405.

3. *Metaphys.*, X (VII), c. 7, 1032 b 1-3. Cf. *De Anima*, III, c. 6, 430 b 23, et, surtout, *Metaphys.*, Θ (IX), 2, *in toto*, 1046 a 36 sq.

4. Saint Thomas, *Ia-IIae*, q. 64, a. 3, ad 3.

5. Saint Thomas, *Contra Gentiles*, II, c. 50, n. 1265. Cf. en outre *Ia-IIae*, q. 34, a. 5, ad 2; q. 35, a. 5, ad 2; q. 34, a. 5, ad 2; *Ia Pars*, q. 77, a. 3, ad 2. Voir aussi saint Albert, *Summa de Creaturis*, *IIa Pars (De Homine)*, q. 58, a. 2, *in toto*, (éd. Borgnet).

et, au terme, la mort, l'autre vers la santé, sont simultanément contenus, de manière actuelle, en la science dudit médecin. Non point seulement du fait que la santé soit incluse en la définition de maladie, mais aussi parce que le médecin doit, de toute évidence, à la fois connaître votre progression vers la mort et la progression vers la santé qu'il serait censé provoquer en vous. L'opposition de ces mouvements contraires tels que contenus, d'une part, dans la raison du médecin, et d'autre part, dans le *patient* proprement dit, est donc radicale. Dans ce dernier, le mouvement vers la mort exclut en acte la guérison, tandis qu'en la raison du médecin il l'implique en acte. A supposer que dans les choses les contraires soient ensemble comme en la raison, rétablissant la santé, le médecin rendrait du même coup malade, et rendant malade, guérirait.

Si, d'une part, l'incompatibilité actuelle des deux états est ce qui oblige à pallier la maladie, c'est en revanche leur présence simultanée dans le connaître humain qui est la source même du remède. Tout l'être de l'art médical s'enracine en ce double fait. Ce qui rend possible l'art médical, c'est l'implication en acte des contraires dans la pensée. Ce qui le rend nécessaire, c'est leur exclusion en acte dans un même sujet matériel.

La même chose est vraie, on le devine aussitôt, de tout art. Déjà Platon ne notait-il pas que l'art dispose positivement aux contraires ? <sup>1</sup> Il serait d'autant plus superflu toutefois d'interroger ici

---

1. Cf., p. ex., *République*, I, 333e.

d'autres arts que toute action proprement humaine porte déjà en elle l'opposition qui nous occupe entre la pensée et la matière.

Là encore, Platon, le premier, l'énonce expressément - et admirablement: "Connaître, en effet, le sérieux sans connaître le ridicule, et connaître, l'un sans l'autre, quelques contraires que ce soient, est impossible à qui veut devenir un homme de jugement. Mais pratiquer l'un et l'autre n'est pas non plus possible, si l'on veut participer quelque peu à la vertu." <sup>1</sup>

Toute action, au sens le plus propre, a son contraire. Or il est impossible de poser les deux en même temps. Aussi *dois-je* choisir. C'est précisément parce qu'on sait que les contraires ne peuvent coexister simultanément en acte dans les choses qu'on délibère.

Or choisir oblige à une comparaison actuelle. Afin de décider si je dois poser telle action ou son contraire, voire agir ou ne pas agir, il est nécessaire que l'un et l'autre mouvement soient réellement confrontés quelque part. Autant les deux actions s'excluent mutuellement en acte *in rerum natura*, autant elles s'impliquent en acte dans la raison.

L'agir humain obéit tout entier à cette loi inéluctable. C'est de cette universalité que le soliloque de Hamlet tire son intensité.

---

1. *Les lois*, VII, 816 e (texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956).

La nature par soi, d'un côté, la raison par soi, de l'autre, la fondent, Et nos constatations des deux premiers chapitres, relatives à la responsabilité, doivent y trouver lumière. Nous touchons ici au coeur même de la condition humaine, comme le fait très justement ressortir le texte de Hegel mis en exergue du présent chapitre. "Grâce à mon 'ou bien-ou bien' apparaît l'éthique", <sup>1</sup> écrit Kierkegaard. C'est justement ce ou bien - ou bien, cet *Entweder-Oder*, *Either/or*, qui est invariablement absent du rêve, comme le soulignait Freud tout à l'heure, et comme en témoigne d'ailleurs le fait qu'en rêve on ne perçoive pas l'incongru et le ridicule. "L'animal seul est irresponsable". <sup>2</sup> "Il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué". <sup>3</sup>

On le voit, la volonté même a pour principe la simultanéité des contraires dans la raison. Elle n'est en effet rien d'autre que ce qui me permet de me déterminer à l'un plutôt qu'à l'autre, et à le mettre en oeuvre. Sans elle, jamais action ne serait possible, étant donnée l'opposition de la condition des contraires en raison et en nature.

Rien d'étonnant par suite à ce qu'Aristote enseigne que "c'est dans la partie rationnelle ( ἔν τε τῷ λογιστικῷ ) que la volonté ( ἡ Βούλησις ) prend naissance". <sup>4</sup> Dans sa *Métaphysique*, ayant

---

1. *Ou bien... Ou bien...*, trad. F. et O. Prior et M.H. Guignot, Paris, Gallimard, 1943, p. 479.

2. Hegel: cf. exergue.

3. Pascal, *Pensées*, fr. 451 (Pléiade, p. 1213).

4. *De Anima*, III, 9, 432 b. 5.



montré que la puissance rationnelle se rapporte à deux actions contraires,<sup>1</sup> il constate qu'elle ne peut tout simplement jamais mouvoir si elle n'est déterminée à l'une d'elles par l'appétit: "Toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires, il en résulterait que la puissance rationnelle produirait simultanément les contraires, ce qui est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait pour elle quelque autre élément déterminant, je veux dire le désir ou le choix (ὄρεξις ἢ προαίρεσις)".<sup>2</sup> Car, de fait, nous agissons.<sup>3</sup>

Le libre arbitre ne paraissant à son tour pas être autre chose que la volonté en sa qualité de puissance élective, il s'enracine par conséquent lui aussi en la condition des contraires dans la raison. Telle est sans doute la pleine signification de maintes assertions de Hegel, comme *Der Geistes Substanz ist die Freiheit*, "la substance de l'esprit est la liberté".<sup>4</sup> On sait que pour saint Thomas le libre

---

1. Cf. *Metaphys.*, Θ (IX), 2, 1046 b 1 sq. Voir saint Thomas: *Q.D. de Veritate*, q. 26, a. 3, ad 7: "Quod enim potentia rationalis sit subjectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subjectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium (souligné dans le texte)". Sur la volonté comme puissance rationnelle, cf. *Ia-IIae*, q. 18, a. 2, *Sed contra*.

2. *Metaphys.*, Θ (IX), c. 5, 1048 a 11, trad. Tricot, Cf. *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 b 4-5 et surtout III, 5, 1113 a 10-11.

3. Cf. *Metaphys.*, loc. cit., 1048 a 16.

4. *Die Vernunft...*, p. 64; trad., p. 85.

arbitre *nihil aliud est quam vis electiva*.<sup>1</sup> Ainsi rejoignons-nous, enfin, la phrase de Dante, ouvrant notre thèse, sur la "liberté de la volonté": "les créatures intelligentes, toutes et elles seules, en furent et en sont dotées".

Ce n'est toutefois pas le lieu de prolonger ces considérations relatives à la volonté. On notera néanmoins que si elles sont vraies et si l'intelligence est immatérielle, il s'ensuivra que la volonté est immatérielle également. Mais il est temps de revenir à l'intelligence.

#### 8. *L'intelligence est immatérielle: une seconde preuve*

Nous croyons avoir maintenant établi hors de tout doute les propositions suivantes.

La condition des contraires en tant que connus par l'homme est diamétralement opposée à leur condition dans les êtres mus. En ceux-ci, les contraires s'excluent immanquablement du même sujet immédiat et ne s'y impliquent qu'en puissance. Dans l'intelligence, non seulement ne s'y excluent-ils pas, mais ils s'y impliquent mutuellement en acte.

Le lieu des contraires dans les êtres mus, c'est la matière. La cause prochaine des propriétés d'exclusion mutuelle en acte et d'im-

---

1. *Ia Pars*, q. 83, a. 4. cf. *ibid.*, a. 3: "Proprium liberi arbitrii est electio; ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet."

plication en puissance, c'est la matière.

Or le lieu des contraires dans la connaissance proprement humaine, c'est l'intelligence. De tout ce qui précède, il découle nécessairement que ce lieu est totalement *immatériel*. Car s'il était le moindre-ment matériel les contraires y auraient aussitôt les propriétés causées par la matière. Ce qui prouve une seconde fois que l'intelligence humaine est totalement *immatérielle*.

### 9. Conclusion

Nous espérons avoir montré en quel sens il y a, de fait, devenir dans la connaissance, même intellectuelle, et en quel sens point. On n'y trouve de "stream" qu'à parler métaphoriquement et nul avocat de cette expression n'identifie au reste le mode d'évolution du connaître à celui, par exemple, des globules du sang. Si la connaissance intellectuelle est un certain devenir, pour autant qu'elle comporte passage de l'ignorance à la science, par exemple, donc d'une privation à une possession, elle n'est nullement devenir au sens strict. On aura vu, dans ce chapitre, à deux reprises, pourquoi.

Ce qui, toutefois, rend la différence du connaître le plus manifeste, c'est sans doute l'absence d'exclusion en acte, propriété essentielle des contraires, imputable à la matière. C'est en outre cette absence qui, de la façon la plus manifeste encore, oblige à conclure à l'immatérialité: "car dans la matière {comme dit Proclus}, le contraire

qui préexistait sort et cède la place à l'autre qui s'introduit".<sup>1</sup>

Par ailleurs, il existe, notre chapitre VI l'avait mis en relief, une implication réelle des contraires dans les choses, mais uniquement virtuelle. C'est parce qu'elle est absolument dégagée des conditions de la matière que l'intelligence humaine est naturellement apte à saisir l'implication actuelle de contraires. La racine de cette parfaite transcendance au regard de l'être mû est donc l'immatérialité. Point d'*Aufhebung*, point de mouvement dans l'intelligence, sinon en des sens analogiques, d'où seraient exclues les deux propriétés des contraires dues à la matière. Il n'empêche que pareils sens analogiques pourraient faire utilement l'objet d'une autre thèse.

Ainsi nous sommes-nous efforcé de formuler deux preuves de l'immatérialité de l'intelligence. Mais nous ne saurions terminer sans auparavant signaler comment certains déjà des premiers penseurs considérés en nos précédents chapitres ont vu très nettement que ce qui est intelligence, raison, ou de semblable nature, doit obligatoirement transcender la matière, n'y être aucunement mêlé. Mircea Eliade a montré que même avant cela, dans les religions anciennes, la *coincidentia*

---

1. *Loc. cit.*, col. 740. Tout "contenant" des contraires où cela n'aurait pas lieu est dès lors, pour Proclus, immatériel (ἄυλός). Cf. Aristote, *De Partibus Animalium*, I, 1, 640 a 31-32: 'H δὲ τέχνη λόγος τοῦ ἔργου ὁ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν : "l'art est raison de l'oeuvre, raison sans matière" (trad. Pierre Louis).

*oppositorum* signifiait pour un être qu'il est "absolument autre chose",<sup>1</sup> qu'il dépasse tous les attributs du reste des choses.

Nous bornant à trois des philosophes dont nous exposons plus tôt la conception du devenir, nous indiquerons donc brièvement, dans le sens de l'argumentation du présent chapitre, les lignes essentielles de leur conception du connaître.

Dans les pages antérieures relatives au *Tao*, allusion seulement a été faite au fameux *wou-wei*, "non-agir", parce que nous n'étions pas encore en mesure de déterminer le pourquoi de son excellence. Selon le *Tao*, la supériorité du Sage est due au fait qu'il "s'en tient à l'unité"<sup>2</sup> par delà la multiplicité. "L'efficacité suprême du non-agir"<sup>3</sup> vient de ce qu'il n'est pas soumis au "non-être"<sup>4</sup> pénétrant partout dans le devenir, - dans l'action par conséquent, - bref n'obéit pas à la contrariété. Plus précisément, cette supériorité est le fait de la connaissance du Sage,<sup>5</sup> celle-ci demeurant insensible à la contrariété.<sup>6</sup> Les contraires sont connus l'un par l'autre, ainsi que l'illustre bien

---

1. - *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968, p. 358. Cf., du même auteur, *La coincidentia oppositorum et le mystère de la totalité*, dans *Erano*, 1958, vol. 27, pp. 195-236. Voir aussi C.G. Jung, *Psychology of the Transference*, dans *The Practice of Psychotherapy*, New York, Pantheon, 1954, notamment pp. 317-318, relativement à Nicolas de Cues.

2. Ch. 22; cf. ch. 39.

3. Ch. 43; cf. ch. 48; ch. 57; ch. 63.

4. Cf. ch. 43.

5. Cf. ch. 47.

6. Cf. ch. 56.

le texte cité en exergue du présent chapitre. En un mot, la transcendance est expliquée, dans le *Tao*, par la non-contrariété. Et l'efficace par le non-sensible, comme on l'a vu à l'occasion de notre discussion du mot "immatériel".

Au moins ceci ressortait de notre exposé de la pensée d'Héraclite: la contrariété est principe de tout l'être mû et toutes choses sont mues. Seule toutefois n'est pas mue, doit-on rappeler maintenant, cette loi même. Tout est mesuré, gouverné par le *Logos*, une "raison" une "intelligence".<sup>1</sup> Car c'est la connaissance, la *Gnômê* de tout qui gouverne tout.<sup>2</sup> Et ce qui est sage est un et connaît tout.<sup>3</sup> Aussi, "ce qui est sage est séparé de toutes choses", comme le dit formellement le fragment 108, cité aussi en exergue de ce chapitre.

Voilà qui corrobore les deux preuves d'immatérialité apportées ici. Il semble bien que pour Héraclite, en somme, ce qui, d'une part, était connaissance de toutes choses, et, d'autre part, n'était pas soumis au mouvement, donc à la contrariété, devait nécessairement être séparé.

On aura lu également en exergue, enfin, des extraits du long fragment 12 d'Anaxagore, où il énumère les attributs du *Nous*, de

---

1. Cf., p. ex., DK 22 B 1, B 72, etc.

2. Cf., p. ex., DK 22 B 41.

3. Cf., p. ex., *ibid.*, B 32, B 50.

l'Intellect. Et peut-être aura-t-on noté dans les fragments que nous citons de lui au chapitre III, combien le mot *panta* ("toutes choses") avait d'importance, ainsi d'ailleurs que chez Héraclite. Tout, d'après Anaxagore, est mélangé à tout, et soumis en outre à la contrariété.

Seul le *Nous*, Anaxagore ne laisse-t-il de répéter en ce fragment 12 et ailleurs, <sup>1</sup> n'est "mélangé à rien", séparé donc de tout. Pourquoi ? Mais parce que "ce qui serait mêlé à l'Intellect l'empêcherait d'avoir pouvoir sur chaque chose, comme il l'a maintenant étant seul par lui-même". Devant connaître, dominer toutes choses il ne peut être aucune d'entre elles, puisque cette chose le limiterait en quelque façon. <sup>2</sup>

Omniscient et omnipotent, l'Intellect est dès lors séparé et sans mélange. Il est en outre l'être "le plus subtil", "le plus pur", il est "infini", "autonome", "tout entier semblable" à soi. Il ne contient donc nulle contrariété.

Qu'on nous permette de croire que ces idées d'Anaxagore, et, surtout, le fond de sa preuve, sont une garantie de plus que nous ne

---

1. Notamment DK 59 B 11.

2. Pour le même point, *mutatis mutandis*, cf. Platon, *Timée*, 50 e: "En effet, si ce réceptacle était semblable à l'une quelconque des figures qui y entrent, et si par hasard il lui arrivait des figures contraires à celle-là ou d'une nature absolument hétérogène, il en prendrait mal la ressemblance, puisqu'il l'offusquerait par son propre aspect. C'est pourquoi, il convient que ce qui doit recevoir en soi *tous* les genres soit lui-même en dehors de *toutes* les formes." Voir Aristote, *De Anima*, III, c. 4, 429 a 18 sq.

faisons point fausse route. Plus claires que celles d'Héraclite, elles sont énoncées, comme les siennes, en une langue extrêmement vive, que la traduction atténue. Aussi incitons-nous le lecteur à se reporter au texte grec. Si nos remarques autour du mot "immatériel" sont justes, il n'est guère possible d'exprimer plus parfaitement qu'Anaxagore la réalité de l'immatériel.



## CONCLUSION

Il s'agissait de prouver l'immatérialité de l'intelligence humaine, afin de cerner la cause prochaine des activités proprement humaines. Nous estimons y être maintenant parvenu.

Nous devions nous assurer d'abord que le sujet de notre proposition, loin de désigner un être insolite, et d'existence incertaine, se rapportait bien à ce qu'entendent habituellement, par le mot "intelligence", tant le commun des hommes que ceux qui, dans diverses disciplines, s'occupent, de près ou de loin, de l'homme. Il fallait donc nous attacher, pour commencer, aux effets les plus manifestes de la raison humaine - et selon l'expérience commune et selon l'expérience particularisée.

Cela fait, il restait à établir que l'immatérialité appartenait nécessairement à cette source de connaissance, radicalement différente dans la nature, qu'apparaissait d'ores et déjà l'intelligence humaine. La première étape était manifestement de déterminer ce que le mot "immatériel" nie, de définir par conséquent la matière. Celle-ci n'étant pas autrement connue qu'à travers le devenir, il était nécessaire de

considérer, d'entrée de jeu, l'être mû.

Une enquête préalable a montré que tous les penseurs cherchant à déterminer les constituants de l'être mû, les ont posés comme étant des contraires, auxquels tous assignent aussi les deux mêmes propriétés. Il était par suite très probable que ces propriétés caractérisent le devenir.

Point de meilleure manière d'en être certain toutefois que de découvrir la cause proportionnée de ces propriétés. Analysant à notre tour l'être mû, nous avons été comme tout le monde mis d'emblée en face de la "négativité". Examinant cette dernière, nous avons été conduit, par la force des choses, à un sujet par soi, correspondant parfaitement à ce que désigne communément le mot matière. Ce sujet par soi de l'être mû, nous l'avons défini. Comme de notre définition découlent non seulement les propriétés des contraires unanimement reconnues, mais en outre la solution des difficultés et des apparentes contradictions relevées au cours de l'enquête, notre premier but était dès lors atteint.

La question pouvait enfin être formulée en toute rigueur: l'intelligence, le lieu du connaître proprement humain, peut-elle être matérielle ? A partir de l'examen de l'être connu en tant que tel, puis plus particulièrement de l'opération de l'intelligence, nous avons pu voir que cette dernière est nécessairement à l'extrême opposé de l'être matériel. En conséquence, nous concluons une première fois que l'intelligence ne peut qu'être immatérielle.

L'examen subséquent de la condition des contraires dans l'intelligence a rendu à nouveau évidente cette opposition radicale de l'immatériel et du matériel, de l'intelligence et de la nature.

La connaissance étant à la source de toutes les activités propres à l'homme, ces dernières s'enracinent toutes premièrement en son intelligence. Si celle-ci est immatérielle, leur richesse ne doit plus étonner.

Ainsi donc, ayant conclu à deux reprises, de façon nécessaire, que l'intelligence humaine est immatérielle, nous espérons avoir rempli notre promesse. Dans quelle mesure plus particulière chacune des activités proprement humaines porte l'empreinte de l'immatérialité, c'est là l'objet d'une recherche ultérieure.