

CHAPITRE III.

Peut-il y avoir une science spécifiquement distincte de la qualité comme il y a une science spécifiquement distincte de la quantité ?

Chercher s'il peut y avoir une science de la qualité revient à se demander si la qualité peut être sujet ou objet de la démonstration. Elle sera sujet, si elle est genre et si elle a un mode propre de définir. D'abord, si elle est genre. En effet, toute science porte sur un genre. C'est que toute science requiert de l'unité. Le processus de la science est comme celui de la raison. L'unité d'un mouvement est prise de l'unité du terme de ce mouvement; ainsi, l'unité d'une science sera prise de l'unité du terme de la science. Le genre sur lequel porte la science est le terme de la science, parce que les sciences spéculatives ne cherchent autre chose que la connaissance du genre de leur objet. (1)

En outre, la qualité sera science si elle a un mode propre de définir, si elle réalise la seconde condition de la science. En effet, les sciences sont distinctes les unes des autres par leurs principes. Si la science porte sur un genre et si le genre est signifié par la définition, la diversité des définitions donnera la diversité des sciences. La diversité des sciences n'est donc pas prise des genres, mais de la diversité des définitions. Les genres donnent une diversité maté-

(1) - In I Posteriora Analytica, lect. 41, n. 7.

rielle; la diversité formelle est prise du principe. Ainsi, des sujets divers peuvent appartenir à la même science, s'ils sont éclairés par des principes semblables : la voix humaine diffère du son d'une chose inanimée, mais les deux relèvent de la musique qui considèrent les deux. Par contre, deux objets de science peuvent être unifiés dans l'être et appartenir à des sciences formellement diverses. Le corps mathématique n'est pas séparé dans l'être du corps naturel, mais les deux relèvent de diverses sciences, l'une mathématique, l'autre naturelle.

Or il semble bien que ces exigences peuvent se rencontrer dans la qualité. En effet, au second Livre des Physiques, saint Thomas montrant la présomption de ceux qui veulent prouver la nature par la violence appuie son argument sur l'exemple que voici : parfois, dit-il, l'aveugle-né démontre la couleur; mais la couleur n'est pas une per se notum pour l'aveugle parce qu'il n'a pas l'intelligence de la couleur. Il use du nom. C'est tout. Parce que notre connaissance vient des sens, il s'ensuit qu'il manque une science à celui à qui il manque un sens. L'aveugle-né qui n'a jamais senti la couleur ne peut rien intelligier sur la couleur. (1)

Le même exemple revient dans la Prima Pars quand saint Thomas veut manifester que l'intelligence est une puissance qui doit recevoir ses espèces des sens : il manque une science

(1) - In II Physic., lect. 1, n. 8.

à celui à qui il manque un sens. L'aveugle-né ne peut avoir une science de la couleur. ⁽¹⁾

A l'article suivant, il dit encore que si les species étaient données par l'intellect agent, l'aveugle-né pourrait avoir la science de la couleur. ⁽²⁾

Tous ces textes manifestent clairement qu'il y a une science de la couleur. Or, s'il y a une science de la couleur et si la couleur est qualité, il suit donc qu'il y a une science de la qualité. En effet, elle est genre : l'être se divise en divers genres selon les divers modes de prédications qui suivent les divers modes d'être. La qualité est un de ces modes de prédications. ⁽³⁾

La science doit, en outre, pour être distincte des autres avoir une lumière qui lui soit propre et lui permette d'envisager sous un même aspect les différents sujets qui tombent sous sa considération. Or la qualité semble avoir un principe qui lui soit propre : elle définit avec matière sensible : le camus se définit avec matière sensible. Ainsi la science de la qualité sera-t-elle une, parce qu'elle tire-

(1) - La Pars, qu. 84, a. 3, c.

(2) - Ibid., qu. 84, a. 4.

(3) - In V Metaph., lect. 9, n. 890.

ra son unité de son principe, et se distinguerait-elle par conséquent des autres sciences.

Que la qualité puisse être objet de science, rien n'est plus facile à voir, puisque cela découle de la raison même de la science. En effet, la démonstration consiste dans la résolution de la passio propria dans les principes du sujet. Or la passio propria se tient dans la ligne même de la qualité. Donc...

Mais ces conclusions témoignent d'une connaissance pour le moins simpliste de la qualité d'une part et de la science d'autre part. La dernière d'abord. Dire que la qualité est l'objet de la science, ce ne serait plus opposer une science particulière de la qualité à une autre science particulière de la quantité. Ce serait poser la qualité comme l'objet de la science simpliciter qui comprendrait alors sous elle la science mathématique.

Même sous cet aspect, la solution est inadmissible. C'est que la démonstration est un terme analogue, un terme dont la ratio communis inaequaliter invenitur in inferioribus. Il peut donc se dire strictissime modo et reductive modo. Strictissime modo, la science démontre la passio propria par les principes du sujet. Sans sortir du mode strict, elle peut démontrer autre chose que la passio propria : l'essence du sujet peut être démontrée. Il peut y avoir également démons-

tration de la substance. C'est ainsi qu'en métaphysique, on démontre l'existence des substances séparées. De même pour les autres prédicaments.

'Bien plus, c'est même à propos de la passio propria qu'on pourrait poser une objection. En effet, la passio propria est qualité. Or la qualité est accident et de l'accident il ne saurait y avoir de démonstration. Mais toute la difficulté tient dans la confusion de l'accident prédicable et de l'accident prédicamental. L'accident prédicable est un des membres de l'universel logique. Il est une intention seconde qui dit être et ne pas être dans le sujet dont il est dit. Il s'oppose à la passio propria. L'accident prédicamental est ens in alio et s'oppose à la substance qui est ens per se. Il n'est pas relation logique, mais ens naturae. L'accident prédicamental peut être prédiqué comme propre et s'opposer alors à l'accident prédicable; il peut être prédiqué comme accident et s'opposer alors au propre.

En outre, toutes les passiones propriae ne se démontrent pas. La passio propria est la qualité qui découle de l'essence du sujet d'une façon nécessaire. Le sujet ne peut être sans elle. Mais pour qu'il y ait possibilité de la démontrer, il faut qu'il ^y ait possibilité de connaître les principes du sujet. Or la passio propria qui découle de l'individu singulier ne pourra être démontrée puisqu'il est impossible de connaître

les principes per se de l'individu sensible. Il n'est pas spéculable. C'est que toute action, même celle de la connaissance, suit les conditions de la forme de l'agent. La similitude est le principe de la connaissance comme la chaleur est le principe de la caléfaction; c'est pourquoi toute connaissance doit se faire par mode de forme dans le connaissant. Ainsi, comme la similitude par laquelle nous connaissons est abstraite des conditions matérielles qui sont causes de l'individu, cet individu est par soi inconnaissable. (1)

Et cela, parce que la matière première est le principe de l'individu, et que la matière première est en elle-même inconnaissable. L'individu dont elle est le principe est donc inconnaissable. (2)

L'individu n'est pas connaissable par la species, puisque, pour arriver à la raison universelle, l'intelligence doit faire abstraction des parties de la matière. Les parties de l'individu ne peuvent exister séparément. Elles sont au delà de la considération de l'essence : l'essence peut être considérée sans elles. Elles ne sont pas parties de l'essence, mais parties de la matière individuelle et, de soi, cette matière est inconnaissable. (3)

(1) - De Veritate, qu. 2, a. 7.

(2) - In VII Metaph., lect. 10, n. 1496.

(3) - Ia Pars, qu. 86, a. 1, c.

La même doctrine revient dans le De Trinitate. Ces parties sont dites parties de la matière, dit saint Thomas, qui ne sont pas posées dans la définition du tout. Elles sont de l'essence de l'individu et l'individu n'est pas objet de science. La matière, à cause de la débilité de son être, est en puissance seulement et ne peut être principium agendi. Les choses ne sont connues qu'en autant qu'elles agissent sur l'intelligence. Une chose est connue quand sa similitude est dans l'esprit selon qu'elle est dans la chose. Et, comme il n'y a pas de similitude possible de la matière première, qui est pure indétermination, les singuliers qui dépendent de la matière première ne peuvent être connus. (1)

Si les principes per se de l'individu ne peuvent être connus, il est impossible de résoudre la propria passio dans les principes du sujet, il est donc impossible d'en avoir la science. Voilà pourquoi Porphyre groupe l'accident inséparable de l'individu avec l'accident prédicable. Ni l'un ni l'autre ne peuvent être démontrés. Mais d'une démonstration stricte, s'entend, celle qui démontre par les principes formels. Il peut se rencontrer même en science spéculative des démonstrations moins rigoureuses où, à défaut de la connaissance des principes per se du sujet, on démontre à partir des

(1) - De Veritate, qu. 2, a. 5.

causes extrinsèques : la cause finale et la cause efficiente. Ainsi, en philosophie de la nature, on démontre le pourquoi des dents aiguës à partir de la fin : elles ne sont pas telles à cause de la nécessité de la matière, mais à cause de la fin à laquelle elles sont ordonnées.⁽¹⁾

En outre, toutes les qualités qui découlent de l'essence du sujet ne sont pas passio propria. Il en est qui conviennent à toute l'espèce, mais pas simplement à l'espèce. Ainsi, être bipède est une qualité qui convient à l'espèce homme, mais à d'autres espèces encore. Par contre, la qualité peut être prédiquée en propre ne convenir à l'espèce, mais non à tous les individus. Seule est passio propria, la qualité convertible avec le sujet. Ainsi, la risibilité pour l'homme. Mais non la possibilité de blanchir.

Il est enfin des qualités qui n'inhérent pas per se dans l'essence du sujet. Elles peuvent être et ne pas être. Une qualité n'inhère pas per se dans le sujet quand elle n'est pas possée dans la définition du sujet, ni le sujet dans sa définition : musicien et blanc sont prédiqués per accidens de homme.⁽²⁾

Or ces qualités qui n'inhérent pas per se, ne peuvent être démontrées. La démonstration porte sur le nécessaire;

(1) - In II Physic., lect. 12, n. 3.

(2) - In I Posteriora, lect. 10, n. 5.

sur ce qui ne peut pas ne pas être et ces principes qui ne peuvent pas ne pas être sont des principes per se. Or la qualité qui n'inhérite pas per se peut être et ne pas être, elle est contingente, d'une contingence opposée au nécessaire. Si elle n'inhérite pas per se, le sujet ne peut être posé dans sa définition et elle ne peut être attribut de la conclusion. (1)

"Ad scientiam non pertinet considerare de his quae per accidens insunt subjecto suo, sed solum de his quae per se insunt. Geometra enim non considerat de triangulo utrum sit cupreus vel ligneus, sed solum considerat ipsum absolute secundum quod habet tres angulos aequales. (2)

Prise absolument, la qualité ne peut être dite objet de science, en ce sens qu'elle entrerait dans toute démonstration, que ce soit en philosophie de la nature, en mathématique ou métaphysique. Quant à l'autre aspect du problème, à savoir que la qualité est science opposée à la science de quantité, parce qu'elle est un genre et qu'elle a une lumière qui lui est propre, c'est également inadmissible, et toute l'hypothèse vient d'une méprise sur le sens du mot genre.

En effet, ce genre qui doit être le sujet de la science, qui est la première condition de la science, ne doit pas être

(1) - In I Posteriora Anal., lect. 18, n. 2.

(2) - In IV Metaph., lect. 1, n. 531.

confondu avec le genre qui se dit de la qualité. Autre est le genre que considère la science, autre celui que désigne la qualité. Genre est un terme à sens multiples et confondre les impositions qu'il comporte conduit à de lourdes erreurs.

Selon une première imposition, le terme genre désigne d'abord la génération continue d'êtres d'une même espèce. Ainsi, on parlera du genre humain, tant qu'il y aura génération continue d'êtres humains. C'est la multitude ayant relation à un même principe.

Le genre se dit, en second lieu, pour désigner le principe générateur d'une famille. Ainsi, le père donne son nom aux êtres issus de lui. Les Hellènes sont ainsi nommés du nom d'Hellène, le père de la patrie grecque.

En troisième lieu, le mot genre désigne le premier sujet. Le premier sujet de la couleur est la surface; le premier sujet des saveurs est l'humeur. Ainsi, la couleur et la saveur appartiennent à des sujets différents. Il faut que deux sujets soient tels que l'un ne soit pas résolu par l'autre. Le solide se résout dans la surface; aussi, les figures solides et les figures de surface ne sont pas dans des genres divers. Mais la species et la matière appartiennent à des genres divers, parce que rien n'est commun entre elles.

En dernier lieu, le genre se dit de ce qui est posé dans une définition et en est prédiqué in eo quod quid et dont les qualités sont les différences. C'est le genre dont il est question dans les catégories, dans les divers modes de prédicats qu'on peut dire de l'être.

Ainsi, entre le troisième sens, appelé genre physique, et le quatrième sens, il y a une opposition, manifestée dans le De Trinitate, à propos de la science que nous pouvons avoir de Dieu. Dieu n'est dans aucun genre, explique saint Thomas, parce qu'il n'a pas de quid est autre que son esse qui puisse être sujet de l'esse. Quant aux autres substances immatérielles créées, elles sont dans un genre. Et, quoiqu'elles conviennent aux substances matérielles dans le genre logique ou par la prédication, elles ne sont pas dans le même genre naturaliter loquendo. Le logicien considère des intentions secondes qui peuvent également convenir aux choses matérielles et immatérielles, corruptibles et incorruptibles. Mais le philosophe considère les essences selon qu'elles sont dans les choses :

"Deus in nullo genere est, cum non habeat 'quod quid est' aliud a suo esse, quod requiritur in omnibus generibus... Aliae autem substantiae immateriales creatae sunt quidem in genere. Et quamvis logice considerando convenienter cum istis substantiis sensibilibus in genere remoto, quod est substantia, naturaliter tamen loquendo non convenienter in eodem genere, sicut nec etiam cor-

‘ *pura caelestia cum istis inferioribus...*
Logicus enim considerat absolute intentiones,
secundum quas nihil prohibet convenire imma-
terialia materialibus, et incorruptibilia
corruptibilibus. Sed naturalis et philoso-
phus primus considerant essentias, secundum
quod habent esse in rebus, et ideo ubi inve-
niunt diversum modum potentiae et actus et
per hoc diversum modum essendi, dicunt esse
diversa genera (1).

Or le genre sur lequel porte la science, c'est le genre
entendu comme sujet de l'esse. La science est une si elle
prise d'un même genre, et Cajetan explique que ce sont les
genres qui donnent le sujet et que c'est à partir des genres
que se distinguent les habitus spéculatifs. Or la qualité
est genre au quatrième sens de ce terme; elle est genre logi-
que, genre selon la prédication, si on l'entend comme prédi-
cament, car les prédicaments ou les catégories sont des in-
tentions secondes ordonnées à établir l'ordre dans la connais-
sance. La qualité, étant un des genres qui divisent la pré-
dication de l'être, ne saurait donc être le sujet de la
science.

Mais cette conclusion est également inacceptable. Com-
ment soutenir qu'il n'y a de science d'aucune qualité. Pour
ne mentionner que la volonté, saint Thomas ne la démontre-t-il
pas ? Il prouve son existence à partir de ses causes. Toute

(1) - De Trinitate, qu. 6, a. 3.

chose naturelle, dit-il, a un rapport à sa forme; elle y tend quand elle ne la possède pas et, quand elle la possède, elle s'y repose. Ainsi, pour la forme appréhendée par l'intelligence; quand l'être ne l'a pas, il y tend; quand il la possède, il s'y repose.

Des principes per se de la volonté, il déduira la liberté comme une passio propria de telle sorte qu'étant donnée une nature, un appétit qui suit d'un jugement indifférent sur les biens particuliers, la liberté ne peut pas ne pas suivre. Ainsi, des causes per se de la volonté, elle peut déduire des conclusions certaines.

La difficulté présente se résoudra si l'on distingue. Autre chose est de dire qu'il y a une science de la qualité simpliciter, en tant qu'on désigne par là la catégorie du quale, autre chose d'affirmer que la forme réelle désignée par la qualité est une essence sujet de l'esse, donc un genre sur lequel porte la science. Encore faudra-t-il se garder de prendre ceci d'une façon absolue. Il serait plus exact de poser ainsi la problème : toutes les qualités, en tant qu'elles sont sujets de l'esse, peuvent-elles être sujets de la démonstration ? C'est à examiner ceci qu'il faut maintenant prendre garde.

Il ne semble pas y avoir de difficulté pour la qualité immatérielle. Elle peut être connue dans ses principes per se.

elle est donc spéculable, parce qu'elle peut être séparée de la matière et du mouvement. De la matière, comme l'exige la puissance immatérielle qui ne peut être actuée par le sensible comme tel; du mouvement, parce que l'habitus de science qui perfectionne l'intelligence doit porter sur le nécessaire. (1)

La qualité immatérielle réalise les conditions de l'objet spéculable : la quiddité ou la nature de la chose doit être intelligée ou selon qu'elle est en acte, comme dans les substances simples, ou selon ce qui est son acte ou qui lui tient lieu d'acte. Si une chose ne dépend pas d'une autre dans ce qui constitue la raison de son être, alors elle peut être abstraite par l'intelligence, non seulement si elle est séparée de l'autre selon l'être, comme la pierre est séparée de l'autre, mais même si elles sont unies dans l'être, que cette union soit celle de la partie au tout ou celle de la forme à la matière.

Il est sans doute des qualités immatérielles qui dépendent du composé sur le plan de l'exercice, mais elles n'en dépendent pas sur le plan de l'être, dans ce qui constitue leur nature, parce qu'elles découlent de la forme. Ainsi, l'intelligence dépend des sens pour l'acquisition de ses espèces, mais non pas dans son opération propre, ni dans son être. Elle peut donc être connue dans ses principes per se et devenir la

(1) - De Trinitate, qu. 5, a. 1.

cause nécessaire d'une conclusion nécessaire.

Mais il semble que seules les qualités immatérielles puissent être connues dans les principes du sujet, c'est-à-dire dans leurs principes per se et que seules elles puissent fournir un moyen terme qui soit la cause nécessaire de la conclusion. Il n'en va pas de même pour les qualités sensibles : saint Thomas dit, en effet, que la qualité sensible ne peut être abstraite du sujet. Cette forme peut être abstraite de la matière, dit-il, dont la raison de l'essence ne dépend pas d'une telle matière. Mais cette forme ne pourra être abstraite qui dépend de la matière dans sa raison. Ainsi, les qualités sensibles qui surviennent au sujet après la quantité. Or la qualité sensible ne peut être définie sans le sujet, c'est-à-dire sans matière sensible.

Mais cette difficulté vient d'une confusion entre matière sensible commune et matière sensible, principe d'individuation. La matière première est inintelligible, et principe d'inconnaissance. L'abstraction totius consiste à séparer la species de cette matière sensible individuelle :

"... Digitus, pes et manus et aliae hujusmodi partes sunt praeter intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur conjunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in definitione totius, sed magis e converso, et hoc modo se

habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et hujusmodi." (1)

Mais une species formellement abstraite de matière individuelle peut comporter matière sensible commune, laquelle est intelligible. Elle entre dans la définition du sensible : l'homme est homme par son âme, mais il n'en doit pas moins comporter dans sa définition des parties du corps dans lequel est l'âme. Ainsi, des qualités sensibles et de leur définition. La matière sensible commune entrera donc dans leur définition, même si cette définition ne comprend pas la matière individuelle.

"... Sive in sensibilibus, sive in mathematicis, semper oportet quod sit in definitionibus aliquid quasi materia et aliquid quasi forma. Sicut in hac definitione circuli mathematici. Circulus est figura superficialis, superficies est quasi materia, et figura quasi forma. Eadem enim est ratio quare definitio mathematica est una, et quare definitio naturalis (licet in mathematicis non sit agens, sicut in naturalibus), quia utrobique alterum est sicut materia, et alterum sicut forma." (2)

Mais, s'il est des qualités qui peuvent être connues dans leurs principes par se et servir de sujet à la démonstration, on ne peut conclure que toutes les qualités sensibles peuvent être connues ainsi dans leurs principes essentiels et, par là, que toute qualité est genre spéculable. Pourquoi cela ?

(1) - In De Trinitate, qu. V, a. 3.

(2) - In VIII Metaph., lect. 5, n. 1761.

Parce que toute qualité ne peut être abstraite. Il est des qualités qui arrivent à l'individu dans l'existence. La qualité sensible, le chaud, le froid, le dur, le mou, existe dans le singulier matériel. Elle est partie de l'individu. ⁽¹⁾

Ces qualités affectent les substances singulières dans un lieu, un temps déterminé, et sont senties hic et nunc. Donc elles ne sauraient être connues dans l'universel qui est toujours et partout. Si la définition essentielle ne peut être atteinte, on ne peut avoir de conclusion, donc on ne peut avoir de science.

Qu'arrive-t-il alors ? Ou l'on prendra comme principe essentiel ce qui se produit ut in pluribus, ou l'on définira la qualité par description ou par procédé de mesure.

Ut in pluribus. En effet, la philosophie de la nature peut regarder comme principe d'une qualité sensible ce qu'elle établit ut in pluribus à propos de cette qualité. Il y aura alors une science per accidens de ces qualités singulières. Ainsi, de celles qui se rencontrent fréquemment, on dira qu'il y a démonstration: comme l'éclipse de la lune qui ne se produit pas toujours, mais quelquefois. Les choses qui se produisent souvent sont comme celles qui se produisent toujours. Mais, parce qu'elles ne se produisent pas toujours, elles sont particulières. Il y a des choses qui ne sont pas toujours

(1) - In de Generatione et Corruptione, lect. 10, n. 7.

quant au temps, mais toujours par comparaison à leur cause : Si la terre est entre la lune et le soleil, la lune ne peut pas ne pas s'éclipser. D'autres ne se rencontrent pas toujours par rapport à leur cause : les causes peuvent alors être et ne pas être. Cependant, ut in pluribus, elles se produisent. (1)

Définition par description aussi : dire que la couleur est le terme ou l'extrémité de ce qui est perçu; du son, qu'il est une qualité sensible résultant de la percussion de corps qui sonnent dans un milieu apte, est-ce autre chose que décrire la couleur et le son ? Se servir de ces descriptions comme de principes, ce serait rester dans le domaine dialectique pour autant qu'on ne pourrait atteindre le terme de la science, à savoir la résolution dans les principes du sujet.

Définition par procédés de mesure enfin. Par le compte-rendu d'un compas d'épaisseur. Une qualité sensible est définie par une description du procédé de mesure qui la fait connaître. La couleur se définit par une lecture de graduation sur le photomètre. Quand on peut mesurer ce que l'on connaît et l'exprimer en nombre, on en a la science.

Comment la physique peut-elle passer des sensibles propres à ces définitions ? A l'origine, la physique se base sur

(1) - In I Posteriora Anal., lect. 16, n. 8.

les sensibles propres. La couleur ne se définit pas par longueur d'ondes. Mais transposée en définition physique, elle peut avoir un sens même pour l'aveugle-né. C'est que la définition des sensibles propres se base sur les sensibles communs. Le sensible propre est ce qui agit sur un sens exclusivement. Il est commun s'il est saisi par plusieurs sens.

Si l'on peut transposer, le sourd peut étudier le son par la vue, par la simple lecture des vibrations enregistrées sur un diagramme. Les qualités sensibles propres sont ainsi ramenées aux sensibles communs, la figure, le mouvement, le repos, le nombre, le temps et le lieu; tous les sensibles communs se réduisent à la quantité. C'est qu'il y a un certain mode commun qui se retrouve dans les accidents et les rend possibles à mesurer. Ainsi, en changeant le sens des mots, en donnant au terme chaleur, qui est sensation en terme de sensible propre, le sens de mesure sur le thermomètre, le physicien effectuera le passage du sensible propre au sensible commun. Les sensations d'un sens peuvent être perçues par un autre sens.

"Si donc, remarque Renoirte, les nombres qu'utilise le physicien n'ont pas un rapport direct avec nos sensations différenciées ni avec les qualités ontologiques réelles des choses matérielles, il n'en reste pas moins que la physique, bien qu'elle exprime tout en nombres, n'est pas exclusivement quantitative ou mathématique, car l'étude physique du monde maté-

riel se fait à l'aide de nombreux procédés de mesure qui sont qualitativement différents. (1)

Cette science reste néanmoins provisoire approchée et dialectique en ce sens qu'elle n'arrive pas au terme du processus de l'esprit qui est la résolution de la passio propria dans les principes du sujet. "Quels que soient les développements que prendra la théorie physique et les explications qu'elle pourra donner, il restera toujours quelque chose que la physique ne pourra expliquer par sa méthode à elle: à savoir ce qui est présupposé pour que cette méthode puisse s'exercer." (2)

"Personne n'affirme, écrit Renoirte, que nous pouvons connaître en elle-même l'essence des choses naturelles. On ne peut pas exprimer ce qui fait qu'un chat est un chat... Ne pouvant énoncer ce qu'est l'essence des choses, nous décrivons les propriétés générales par lesquelles nous caractérisons les objets dont nous parlons. Ces caractéristiques sont la forme géométrique, les propriétés physiques et chimiques." (3)

"Le physicien ne peut donc prétendre donner la dernière explication des choses qu'il étudie. Mais, d'autre part, en

(1) - Renoirte, F. : Éléments de critique des sciences et de cosmologie, p. 122.

(2) - Ibid., p. 126.

(3) - Ibid., p. 105.

précisant l'objet limité de son étude, il montre que la méthode qu'il emploie et qui lui assure une connaissance partielle de la réalité, est la rançon inévitable d'une objectivité véritable et d'une précision que la connaissance sensible vulgaire n'atteindra jamais."⁽¹⁾

Ainsi, même si on regarde la forme dont est prédiquée la qualité, on ne peut affirmer qu'elle est simpliciter genre, sujet d'une science spéculative. La qualité ne réalise pas davantage la seconde condition de la science, à savoir, un principe propre de définition.

Loin d'avoir un mode de définir qui lui soit propre, la qualité prend l'un ou l'autre mode des diverses sciences.

En effet, il y a des qualités spéculables qui dépendent de la matière selon l'être, parce qu'elles ne peuvent exister sans matière. Pas de figure sans quantité, pas de chaud sans individu matériel. Les unes dépendront de la matière et selon l'être et selon la raison, parce qu'elles ne peuvent être pensées sans matière sensible : les puissances sensibles ne peuvent être définies sans la matière sensible commune, puisque chacune d'elles est localisée dans un organe; l'imagination est dite puissance organique qui connaît les sensations reçues des sens externes et du sens commun, même en

(1) - Renoirte, F., op. cit., p. 127.

l'absence des objets; la passion est un mouvement de l'appétit sensitif avec mutation corporelle.

Mais une passion ne peut-elle donc se définir sans matière sensible ? On peut dire de la colère qu'elle est l'appétit de la vengeance et cette définition n'en est pas moins formelle. Pourtant, même si cette définition atteint l'élément formel de la colère, elle reste incomplète et insuffisante pour le philosophe de la nature et, s'il en use, il parlera logicien pour autant. Toute passion pour être définie doit comporter dans sa définition ce dont elle est passion : le sujet entre dans la définition. ⁽¹⁾

En second lieu, il se rencontre des qualités qui dépendent de la matière selon leur être, mais peuvent être pensées sans matière sensible. Ainsi, le concave se définit sans matière sensible, bien qu'il ne puisse exister sans elle. Ce sont les qualités des substances mathématiques qui se définissent avec matière intelligible.

Enfin, il y a des qualités spéculables qui ne dépendent pas de la matière selon leur être ni pour exister ni pour être pensé, soit parce qu'elles ne sont jamais dans la matière, soit parce qu'elles y sont pour quelques unes, pour d'autres non. L'intelligence est une qualité qui se définit sans matière sensible et la volonté de même. La définition

(1) - In de Anima, lect. 2, n. 23.

de la science, de la sagesse ou de la prudence ne comporte pas de matière sensible non plus que la définition des autres vertus.

Ici, on pourrait objecter que la considération de l'âme revient au philosophe de la nature. Or, s'il en est ainsi de l'âme, à plus forte raison doit-il en être de même des facultés qui découlent de la nature de l'âme.

Mais, au second Livre des Physiques, saint Thomas montre que la considération du philosophe de la nature s'étend jusqu'à la forme, mais non de la forme en tant que forme, mais en tant qu'elle est dans la matière. Et comme le médecin considère les nerfs pour la santé, ainsi le philosophe de la nature considère l'âme en tant qu'elle a l'esse dans la matière. Mais ces formes sont les âmes rationnelles qui sont séparées en autant que leur vertu intellective n'est pas l'acte d'un organe corporel. (1)

Quant à ces qualités qui sont l'unité, la vérité, la beauté, tantôt elles sont dans la matière, tantôt non; elles sont indépendantes de la matière et pour l'être et pour l'essence. Elles sont donc définies sans matière. L'unité se rencontre dans l'animal, comme dans l'ange et en Dieu. La beauté, dans la proportion des parties du corps,

(1) - In II Physicorum, lect. 4, n. 10.

comme dans l'ordre et la proportion des parties de l'âme. Ainsi, la qualité n'a pas de mode de définir qui lui soit propre et permette de constituer une science distincte, opposée à la science de la quantité.

Mais la quantité n'est-elle pas un genre logique, un prédicament à l'égal de la qualité et pourtant n'y a-t-il pas une science de la quantité ? Sans doute, la quantité est un genre logique puisqu'elle est un des modes selon lequel le prédicat peut être attribuée à un sujet. Mais la forme dont elle est dite, est aussi genre physique et c'est à ce titre qu'elle peut être sujet de la science, non en tant que catégorie logique. La connaissance de la grandeur est le sujet de la géométrie. (1)

La quantité est signifiée par mode de substance et de sujet, comme la ligne, la surface et le nombre. Chacun est un quantum, parce que la quantité entre dans la définition de chacun. La ligne est une quantité continue divisible selon la longueur. Et comme le genre, la quantité est sujet de propria passio qui est le terme de la science; le nombre est pair ou impair; la ligne est droite ou courbe. (2)

(1) - In I Posteriora Analytica, lect. 41, n. 7.

(2) - In V Metaphysicorum, lect. 15, n. 980-981.

Il y aura en outre pour la quantité une définition propre qui la rend diverse des autres sciences et lui donne son unité propre : elle considère les choses sans matière sensible, mais avec matière intelligible, avec la quantité. Tandis que la qualité sensible ne peut être abstraite de son sujet, de la matière sensible commune, la quantité peut l'être : c'est l'abstraction de la forme. La quantité peut être considérée abstraction faite du sujet. Les accidents surviennent au sujet dans un certain ordre. D'abord, lui surviennent la quantité, puis les qualités sensibles et les autres accidents. Aussi, la quantité peut être intelligée dans la substance sans la matière sensible qui est le sujet de la qualité sensible. La quantité ne dépend pas de la qualité selon sa raison, mais seulement selon l'être. Cette abstraction de la forme doit être entendue comme abstraction d'une forme accidentelle et non de la forme substantielle, car la forme substantielle dit rapport à la matière première. (1)

C'est pourquoi la quantité est dénommée un accident simple. La différence de ces accidents avec ceux qui sont composés, c'est que les accidents simples n'ont pas de sujets déterminés qui doivent être posés dans la définition, ainsi, la courbe et la concave. Les accidents composés sont

(1) - De Trinitate, qu. 5, a. 3.

ceux qui comportent matière et dont le sujet fait partie de la définition : le camus est composé en ce sens. Il est hoc in hoc. Un accident déterminé dans un sujet déterminé. Ainsi, la quantité entre dans toutes les définitions de la mathématique et elle établit un mode d'abstraction formelle qui puisse opposer la mathématique à la philosophie de la nature, d'une part et à la métaphysique, d'autre part.

Quel est donc le sens des paroles de saint Thomas ? C'est que l'aveugle pourra bien prendre la couleur comme sujet d'une induction, étant donné que les sciences inductives procèdent par expérience et prennent comme principes les mesures données par des échelles graduées. L'induction n'a pas raison de démonstration, mais elle est syllogisme. Ou bien encore, il peut démontrer la couleur comme passion propre de la surface. C'est tout. On ne peut dire de la qualité simpliciter locuendo, qu'elle peut être sujet ou objet de science et la mettre sur ce plan à l'égal de la quantité.

CHAPITRE IV.

- Pourquoi ne pas dire que le sujet de la philosophie de la nature est l'être qualitatif au lieu de l'être mobile ?

Dire que l'être qualitatif est le sujet de la philosophie de la nature, c'est assigner la qualité comme passio propria à l'être naturel. Cette assertion ne semble pas contraire à la pensée de saint Thomas qui dit expressément que le chaud et le froid étant les passions propres des corps naturels sont les effets propres de la forme substantielle :

"Calidum et frigidum cum sint propriae passiones horum corporum sunt proprie effectus formarum substantialium."(1)

Ailleurs, il dit encore que la science doit considérer non seulement le sujet, mais même la passion propre de ce sujet. C'est pourquoi la philosophie de la nature porte sur les passions et les mouvements, entendant par passions les altérations et par mouvements, les autres mouvements qui suivent :

"Ad scientiam pertinet non solum considerare subjecta, sed etiam passiones, ut dicitur in I Posteriora, ideo subjungit quod naturalis scientia existit circa praedictorum passiones et motus : ut per passiones intelligantur alteraciones et alia motus consequentes, secundum quos alteratur aliquid in substantia rei."(2)

(1) - De Generatione et corruptione, liv. I, lect. 8, n. 5.

(2) - De Coelo et Mundo, lect. 1, n. 2.

Ainsi, le mouvement selon la qualité serait le propre de l'être naturel et les mouvements selon la quantité et selon le lieu auraient leur raison d'être dans la qualité.

Mais les conséquences qui suivent de cette hypothèse montrent bien que l'on ne peut poser indifféremment être mobile et être qualitatif comme sujet de la philosophie de la nature. Ou l'on dira que la passio propria de l'être naturel est la qualité prise absolument, ou l'on dira que c'est la qualité sensible.

Dans le premier cas, celui où l'on affirme que c'est la qualité prise absolument, le sujet de la philosophie de la nature devient trop vaste. Les anges qui comportent qualité tomberaient sous la considération du philosophe de la nature. (1)

Il est vrai que les anges se meuvent. En tant que créatures spirituelles, ils se meuvent selon l'opération et selon le lieu, (2) selon l'opération d'abord. Les anges, quant à leur appétit et à leur intelligence, sont sujets au mouvement et sont mesurés par le temps. (3) Aussi, même si l'intelligence de l'ange est commune avec celle de l'homme selon le genre, il reste que cette intelligence comporte mouvement. Mouve-

(1) - La Pars, qu. 54, a. 3, ad 2.

(2) - Ibid., qu. 9, a. 2.

(3) - Ibid., qu. 10, a. 5.

ment circulaire, non en ce sens toutefois qu'elle se fixe sur Dieu ou sur elle-même, rejetant la multitude des choses composées, mais parce qu'elle se meut uniformément, sans principe ni fin sur le centre qui est Dieu. Mouvement rectiligne aussi, qui ne consistera pas à partir d'un principe pour se terminer à une conclusion, comme le mouvement rectiligne de l'intelligence humaine : l'intelligence angélique saisit la vérité par simple intuition; mais plutôt en ce sens que l'ange supérieur illumine l'ange inférieur par un moyen terme. ⁽¹⁾

La volonté angélique aussi comporte mouvement. Les anges sont en puissance à la fin et doivent par l'élection choisir entre le bien et le mal. ⁽²⁾ Non que le libre arbitre de l'ange nécessite une connaissance inquisitive. La délibération du conseil est due à notre imperfection. L'ange connaît le bien immédiatement. Mais il doit s'y porter librement. ⁽³⁾ Enfin, l'ange se meut selon le lieu et passe d'un lieu à un autre. ⁽⁴⁾

Mais autre est l'action immanente de l'intelligence et

(1) - HaIIae, qu. 180, a. 6, ad 2; De Veritate, qu. 8, a. 15, ad 3.

(2) - Ia Pars, qu. 9, a. 2.

(3) - Ia Pars, qu. 59, a. 3; De Veritate, qu. 24, a. 3.

(4) - Ia Pars, qu. 53, a. 1.

de la volonté autre l'action transitive d'un agent dans un patient. L'action immanente est la perfection de l'agent et est dite mouvement parce qu'elle est l'acte de celui qui opère et n'est mouvement que par comparaison au mouvement proprement dit, en tant qu'elle est opération. L'action transitive est l'acte d'un agent dans un mobile en puissance, donc dans un être imparfait. (1)

Or l'action immanente n'est pas un mouvement au sens strict, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas acte d'un être qui est en puissance. Mais selon la raison commune de mouvement, le mouvement se dit aussi d'un être parfait.

Quant au mouvement local, c'est dans un sens équivoque qu'il se dit de l'ange et du corps mobile, comme le lieu d'ailleurs. En effet, le corps mobile est dans le lieu en tant qu'il applique au lieu ses qualités dimensives. L'ange est dans le lieu par contact de sa quantité virtuelle. De même pour le mouvement. Le corps se meut dans le lieu selon les exigences du lieu, selon l'avant et l'après. Mais l'ange n'est pas contenu dans le lieu. Son mouvement ne requiert pas avant et après dans le lieu. C'est un mouvement non continu, puisque l'ange n'est dans le lieu que par le contact de sa vertu; et ce mouvement non continu consiste dans le

(1) - La Pars., qu. 18, a. 3, ad 1.

tact de divers lieux d'une façon successive, car l'ange ne peut être dans plusieurs lieux en un même temps. Comme le corps mesuré par le lieu laisse successivement un lieu dans lequel il était d'abord pour se mouvoir vers un autre lieu et met ainsi de la continuité dans le mouvement; ainsi, l'ange peut quitter un lieu dans lequel il était et son mouvement sera continu. ⁽¹⁾

Le mouvement de l'ange ne peut donc être assimilé au mouvement du corps mobile qui est actus existentis in potentia et qui a sa raison dans l'imperfection du mobile; le mouvement local de l'ange a sa raison dans l'indigence d'un autre. ⁽²⁾

Le mouvement, selon sa raison propre, est donc actus d'un être en puissance, d'un être imparfait. Mais selon une raison commune, le mouvement peut se dire d'un acte d'un être parfait et donc être prédicé de l'ange. ⁽³⁾

L'ange ne peut donc être l'objet matériel de la philosophie de la nature, puisqu'il ne comporte pas mouvement strictus dictus.

Dire que la qualité est sujet de la philosophie de la nature, c'est encore trop vaste dans l'être naturel même. C'est que, si l'être mobile comporte mouvement selon la quali-

(1) - La Pars, qu. 53, a. 1.

(2) - Ibid., qu. 53, a. 1, ad 3.

(3) - Ibid., qu. 53, a. 1, ad 2.

té; toute qualité de l'être mobile n'est pas sujet de mouvement. Ainsi, aucun mouvement dans l'habitus. Dans l'habitus physique d'abord. Il y a habitus pour le corps comme pour l'âme quand il y a opération bonne ou opération mauvaise : et la santé et la maladie. Or tout défaut, toute vertu se dit par ordre à autre chose. La santé se dit par ordre à une mesure entre le froid et le chaud, à une proportion entre les humeurs : la proportion entre les humeurs requise pour la santé du lion, n'est pas la même que celle qui est requise pour la santé de l'homme : elle le ferait succomber. Dans la santé et la maladie qui sont des vertus et des défauts physiques, il n'y a donc pas de mouvement selon la qualité.

Pas de mouvement non plus dans les habitus de l'âme. Ceux de l'appétit d'abord. Les stoïciens disaient que la vertu est impassible et qu'il ne peut y avoir de vertu dans l'âme si le mouvement des passions n'en est pas exclu, car les passions sont des perturbations de l'âme. La vertu est paix et tranquillité. Aristote considère la vertu morale comme un milieu entre les passions. La malice n'est pas pour lui une passion, mais une tranquillité, une habileté aux passions contraires à la vertu.

En outre, toute vertu morale comporte délectation et tristesse. Celui qui n'est pas juste ne peut se réjouir de l'action juste ni s'affliger de l'acte injuste. L'opération se termine à la délectation ou à la tristesse. A la délectation,

quand il y a possession de ce vers quoi tend l'appétit; à la tristesse quand il y a réalisation de ce que fuit l'appétit. Si toute vertu et tout vice sont opposés en délectation et en tristesse, il suit de là que l'acception de vertu et de vice est conséquente à une altération : fuite ou poursuite. Elle suit le mouvement, mais n'est pas un mouvement.

Pas de mouvement dans les habitus intellectuels. La science est dite ad aliquid, par relation au scibile, dont l'assimilation produit la science dans le sujet. Or, dans la relation, quelque chose de nouveau arrive à l'être sans mutation de sa part. La relation n'est pas un mouvement, mais elle suit un mouvement. Quant aux relations qui ne sont réelles que par un extrême, il ne paraît pas difficile à voir que le terme dans lequel existe réellement le mouvement étant changé, il puisse de nouveau être dit relation à un autre terme qui n'a pas subi de mouvement :

"In illis relationibus quae non ponunt rem aliquam nisi in uno extremorum, non videtur difficile quod mutato illo extreme, in quo relatio realiter existit, de novo dicatur aliquid relative de altero, absque sui mutatione, cum nihil ei realiter adveniat." (1)

Pas de mouvement dans l'usage de la science non plus. De ce que il n'y a pas d'altération dans la partie intellective, on ne peut dire que l'acte de la science, qui est considération, soit une génération, à moins de dire que le regard

(1) - In V Physicorum, lect. 3, n. 8.

de l'œil est génération et le toucher, une génération. La vision est l'acte de l'œil, le toucher, l'acte du toucher. Comme la caléfaction suit la génération du feu, ainsi la considération des sens suit l'immutation des sens. De même pour la considération de l'intelligence. Non seulement elle ne comporte pas de mouvement, mais elle est d'autant plus puissante qu'il y a plus de calme et de repos des mouvements sensibles et corporels. C'est pourquoi, l'acquisition des vertus morales qui tempèrent les passions est nécessaire à l'acquisition même de la science. D'ailleurs, la science est le terme du mouvement de l'esprit qui va des principes aux conclusions. La connaissance qui n'arrive pas au terme, qui ne peut résoudre dans les principes, n'est pas science, elle est opinion et est dénommée dialectique parce qu'elle laisse l'esprit dans son inquisition. Le terme ultime auquel doit aboutir la perquisition de l'esprit est l'intelligence des principes dans laquelle se fait la résolution de la passio propria du sujet : ce qui est démontrable. Mais quand l'intelligence ne peut parvenir à ce terme, à cette perfection, elle demeure dans son mouvement. C'est le domaine de la dialectique, de l'opinion et de la probabilité. La science a raison de terme : or dans le terme du mouvement, pas de mouvement.

Enfin, pas de mouvement dans la puissance. Et cela, même si la puissance semble se débriter ou même se fortifier :

ainsi la vue qui est perçante chez l'enfant devient débile chez le vieillard. Un trouble au cerveau peut amener une amnésie complète. Par contre l'exercice accroît la capacité de la vue et de l'ouïe qui peuvent devenir très habiles à distinguer les nuances et les sons. Pourtant, cela ne nécessite pas de changement dans la puissance. La puissance de l'être sensible est la passio propria de son sujet. Elle ne peut être niée ou changée sans que soit détruite ou changée la nature même du sujet. Aussi, d'une même nature ne peut résulter tantôt une puissance, tantôt une impuissance. Comme la risibilité ou non chez l'homme.

A supposer même que la puissance dépende de la nature sous divers états, il n'y a pas pour cela d'altération primo et per se. La nature serait alors changée, non sa propriété. Quant à supposer le changement causé par un empêchement extrinsèque, ce serait alors action d'un agent dans un patient, et mouvement selon la passion, mais non selon la puissance.

Mais autre est la corruption d'une propriété et d'une nature, autre la corruption de l'individu. Or l'organe d'une puissance appartient à l'individu qui, lui, peut changer. Que l'altération d'un organe laisse intacte la puissance de la vue, l'expérience le prouve : la greffe d'un œil sain à l'endroit d'un œil malade rend la vision au sujet qui en est privé. Il est donc manifeste que le mouvement peut atteindre l'organe, mais non pas dans la puissance elle-même.

Pas de mouvement dans la forme des choses artificielles ni dans la figure qui est le terme de la quantité des corps sensibles. Quand saint Thomas enseigne qu'on ne peut attribuer de vertu occulte aux images, il dit que les vertus des corps naturels suivent de leur forme substantielle qui est principe de certaines vertus actives. Mais la forme des corps artificiels procède des conceptions de l'art, elle ne peut avoir aucune vertu naturelle à agir... La figure n'est pas principe d'action naturelle. (1)

Et l'habitus et la figure ont raison de terme, or le terme ad quem du mouvement ne renferme pas de mouvement. (2)

Veut-on corriger la formule et dire que le sujet de la philosophie de la nature est la qualité sensible, le sujet de cette science devient alors trop restreint. En effet, le mouvement selon la qualité sensible, l'altération, n'est qu'une partie du mouvement et une partie matérielle qui n'entre pas dans la définition de l'espèce comme le demi-cercle n'entre pas dans la définition du cercle, ni l'angle aigu dans la définition de l'angle lui-même. Aussi, vouloir ramener l'étude du mouvement à celle de l'altération, c'est oublier les huit Livres des Physiques pour ne commencer la philosophie de la nature qu'au De Generatione et Corruptione.

(1) - IIaIIae, qu. 96, a. 2, ad 2.

(2) - In V Physicorum, lect. 1, n. 5.

Il est vrai que les huit Livres des Physiques ne donnent de la nature qu'une connaissance confuse qui joue le rôle d'introduction à l'étude de la nature.

"Le philosophe de la nature désire savoir ce que sont les choses naturelles, non pas d'une manière confuse, mais dans leur concrétion propre. L'unité de cette fin ne sera pas rompue par la diversité des moyens à employer, c'est au contraire une même fin qui les commande, pour qu'ils permettent de mieux connaître. Même l'usage des mathématiques dans lequel le physicien se subalterne au mathématicien afin de connaître les choses dans leur aspect quantitatif et au moyen de cet aspect qui se présente d'abord dans les sensibles communs — nombre, grandeur, figure, mouvement, temps, situs, lieu, lesquels se ramènent tous à la quantité — ne divise radicalement la doctrine naturelle. Car, bien que le sujet des sciences physico-mathématiques - tel le composé de ligne et de sensible - soit un selon la raison seulement, bien que ces sciences soient formellement mathématiques en tant qu'elles empruntent leurs principes propres aux mathématiques, et que par conséquent leurs raisonnements soient à la fois hypothétiques et procèdent par la seule forme, ces sciences restent principalement naturelles puisqu'elles se terminent aux choses naturelles qu'elles ont pour but de faire mieux connaître." (1)

Il est vrai qu'on ne pourra rien inférer de ces principes généraux, comme peut le faire le géomètre.

"La philosophie de la nature ne fait pas dériver les sujets et leurs principes propres les uns des autres comme on fait en mathématiques; et quand elle tentera de faire dériver les espèces les unes des autres, la dérivation présupposera la connaissance expérimentale directe ou indirecte des espèces." (2)

(1) - De Koninck, Charles : Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature? dans Méthodologie des sciences physiques, Les Editions de l'Université Laval, 2 1/2, Chemin Ste-Foy, Québec, Canada, p. 33.

(2) - Ibid., p. 34.

La philosophie de la nature ne procède pas in demonstrando. De la connaissance d'un universel in praedicando, elle n'infère pas des espèces particulières : l'âme raisonnable n'existe pas parce qu'elle est inférée des principes généraux de l'hylémorphisme. Elle procède in determinando. Les principes qu'elle apporte sont communs et jouent vis-à-vis des déterminations de l'étude expérimentale de la nature un rôle analogue à la puissance par rapport à l'acte. Saint Thomas souligne ceci dans la première leçon des Météorologiques. Dans les sciences naturelles, dit-il, rien n'est parfait aussi longtemps qu'il est en puissance; une chose est absolument parfaite quand elle est en acte ultime; dans l'état intermédiaire, entre la puissance et l'acte pur, elle n'est pas absolument parfaite, mais d'une façon relative seulement. Il en est de même pour la science. Or la science que l'on a en général, n'est pas une science parfaite, mais une science intermédiaire entre la puissance et l'acte ultime. D'où il suit manifestement que la science complète exige qu'on dépasse les généralités pour aller jusqu'à la concrétion des espèces.

Mais si le processus in determinando reste le processus propre aux sciences naturelles, il ne faut pas oublier qu'à l'intérieur de ce processus, il y a un ordre à respecter, ordre tout semblable à celui de la raison pratique dans son

opération et que saint Thomas décrit dans le Proemium du De Coelo et Mundo. L'artisan conçoit d'abord une forme universelle, c'est l'ordre de l'appréhension : la maison est conçue comme un tout. Puis il désire réaliser la chose conçue : c'est l'intention. En troisième lieu, il amasse les matériaux et les taille : l'ordre de la composition. Enfin, il élève la maison en assoyant les fondations, érigeant les murs et posant le toit. La raison spéculative suit un ordre semblable. Premièrement, elle considère le tout : les communia de la science naturelle correspondent à ce tout. C'est l'ordre de l'appréhension où l'universel est considéré comme une forme absolue, les parties seront constituées par l'application de cette forme à la matière. Qui dit ciel, dit Aristote, dit forme universelle; qui dit ce ciel dit une forme dans une matière. L'esprit procède ensuite du tout aux parties, c'est l'ordre qui correspond à l'ordre d'intention en tant que le tout est considéré avant les parties de la matière, mais non avant les parties de la forme. Le tout ne se considère pas à l'exclusion des parties de l'espèce. Cet ordre est celui de la composition. Le quatrième pas que fait l'esprit consiste à aller dans la considération des parties principales.

Dans la doctrine naturelle, l'intelligence doit respecter cet ordre. Ainsi, dans les huit Livres des Physiques, elle détermine d'abord de l'ens mobile in quantum mobile. Du mouve-

ment dans son essence, elle passe ensuite à la détermination des parties matérielles du mouvement. Ce sont les Traités qui suivent, le De Coelo et Mundo, le De Generatione et Corruptione, enfin le De Anima.

De ce que les déterminations font parfaite la science de la nature, il ne faudrait pas pour autant négliger les généralités qu'apportent les huit Livres des Physiques sur le mouvement en tant que tel. Si vague que soit l'universel in praedicando que forme l'esprit au sujet de l'être de la nature, il est tout de même requis à qui veut entrer dans la concrétion des singuliers. Il est la loi même de l'esprit.

"La marche naturelle, c'est d'aller des choses les plus connaissables pour nous et les plus claires pour nous à celles qui sont plus claires en soi et plus connaissables; car ce ne sont pas les mêmes choses qui sont connaissables pour nous et absolument. C'est pourquoi il faut procéder ainsi : partir des choses moins claires en soi, plus claires pour nous, pour aller vers les choses plus claires en soi et plus connaissables. Or, ce qui, pour nous est d'abord manifeste et clair, ce sont les ensembles les plus mêlés; c'est seulement ensuite que, de cette indistinction, les éléments et les principes se dégagent et se font connaître par voie d'analyse." (1)

Ce procédé facilite aussi le travail de l'esprit. Quand l'intelligence, explique saint Thomas dans le Proemium du De Generatione et Corruptione, doit considérer plusieurs objets, elle doit d'abord commencer par des considérations communes.

(1) - De Koninck, Charles : Op. cit., p. 30.

Autrement, ces généralités devraient être répétées indéfiniment. Ainsi, faut-il déterminer de la génération et de la corruption selon les notions communes plutôt que de descendre aux parties. De la même façon, il faut que, si, dans un genre quelconque, quelque chose de premier est cause des autres, l'étude de cette chose vienne avant l'étude des autres qui découlent d'elle. Ainsi, dans les Méta physiques, saint Thomas détermine de l'être in communis et de l'être premier qui est séparé de la matière. Dans le genre des choses corruptibles, il y a certains principes qui sont causes de la génération et de la corruption dans tous les autres corps. C'est pourquoi Aristote détermine non seulement de la génération et de la corruption en général, mais même de la génération et de la corruption des éléments. Ainsi, il va du plus général à une plus grande concrétion.

On ne peut donc aborder d'emblée l'étude de la nature par le mouvement selon la qualité sans aller contre l'ordre même de l'intelligence humaine, sans faire violence à la nature.

Par ailleurs, commencer l'étude de la nature par l'étude du mouvement selon la qualité, ce serait oublier les autres parties matérielles du mouvement, le mouvement selon le lieu d'abord. En effet, tout mouvement n'est pas mouvement selon la qualité. Le mouvement selon la qualité ne se rencontre que dans les êtres corruptibles. L'altération est ordonnée à la

génération comme à la fin: les corps célestes ne sont pas soumis à l'altération. Leur matière est complètement déterminée par leur forme. Même si l'illumination est appelée altération, elle n'est mouvement au sens strict, mais le terme d'un mouvement : l'illumination est le terme d'un mouvement. La matière des corps célestes n'est pas du même genre que la matière des corps corruptibles. Et cela, même si la matière des corps célestes est en puissance à l'ubi et au mouvement selon le lieu.

"Non enim sequitur, si aliquid habeat 'materiam localem', idest per quam sit in potentia ad ubi, quod habeat materiam generabilem et corruptibilem, idest subjectam generationi et corruptioni. Deficit hoc in corporibus caelestibus, in quibus etiam est alteratio aliqualis secundum illuminationem et obscurationem, non tamen generatio et corruptio." (1)

Aussi, le mouvement selon le lieu est-il plus général que l'altération. Il est commun à tout l'univers et à tous les corps simples qui sont parties de l'univers. L'univers est composé de corps simples selon qu'ils ont ordre au situs. Or tous les êtres mobiles qui ont un site dans l'univers n'ont pas le mouvement selon la qualité. Par contre, les corps qui n'ont pas de site déterminé par leur être même en ont un par relation aux êtres qui ont position. Négliger l'étude du mouvement selon le lieu, ce serait négliger l'étu-

(1) - In VIII Metaph., lect. 1, n. 1690.

de du mouvement qui a trait à tout l'univers, celui qui concerne les corps célestes proprement dits, enfin, celui qui est le propre des corps simples. L'objet matériel de la philosophie de la nature resterait donc incomplet.

Réduire la mobilité à la qualité, ce serait exclure de la philosophie de la nature tout ce qui a trait au mouvement selon la quantité, le mouvement qui a l'âme pour principe, car l'altération et le mouvement selon la quantité ont l'un et l'autre des principes qui diffèrent. L'altération a pour principes la matière première et la forme substantielle corruptibles; mais le mouvement selon la quantité a pour principe la forme substantielle qui est âme et qui s'éloigne de la détermination de la nature.

Or non seulement la science de l'âme est la plus élevée parmi les sciences qui ont trait à la nature, car une science tire sa dignité de son objet d'abord. L'esprit aime mieux connaître des choses plus nobles, même s'il doit se contenter d'une connaissance dialectique, que des choses moins nobles d'une façon plus scientifique. La science de l'âme a donc la perfection de son objet, qui est le plus noble dans le genre des choses naturelles. Mais surtout cette science est plus certaine, plus sûre que les autres parties de la doctrine naturelle. Une étude de la nature qui ne comprendrait pas un traité de l'âme serait comme la connaissance

qu'un aveugle a de la couleur pour ce que le photomètre lui dit de la couleur. Cette science serait abstraite au sens péjoratif du mot.

Amputer la doctrine naturelle de tout le De Anima, ce serait soustraire à sa considération tous les êtres qui se meuvent selon la quantité, enlever à la connaissance de la nature la plus grande partie de son objet matériel. En effet, les êtres qui ont l'âme pour principe, qui sont capables d'augmentation, sont plus nombreux dans la nature que les êtres simplement capables d'altération.

Enfin, négliger le De Anima, l'étude du mouvement selon la quantité, ce serait oublier le terme de la considération du philosophe de la nature. Or qui ne connaît pas la fin ne connaît pas l'être. Celui qui ne sait pas à quoi est ordonnée la brique, ne connaît pas la brique et la raison de sa forme. Ainsi, celui qui ne connaîtrait pas l'âme qui est le terme, ne connaîtrait pas les autres parties de la nature puisqu'il ne les connaîtrait pas dans leur ordre.

Mais on pourrait argumenter que, si l'hypothèse ne tient pas, c'est parce qu'elle regarde l'altération comme une partie du mouvement. Que l'altération devienne tout le mouvement, et toutes les difficultés se résolvent. Car l'altération semble bien être le principe des autres mouvements : de la mutation substantielle d'abord, puisque tout devenir substantiel est précédé d'un mouvement selon la qualité :

"Alteratio enim ordinatur ad generationem sicut ad finem, qui est perfectior natura-
liter his quae sunt ad finem. (1)

De même un mouvement selon la qualité peut être au principe d'un mouvement selon l'augmentation : la transformation des aliments en chyme et en sang est principe de la croissance. De même un mouvement qualitatif peut augmenter le volume de l'eau : l'eau en se congelant ou en se vaporisant se dilate. La caléfaction qui change l'eau en vapeur est le principe d'un mouvement selon lieu pour la locomotive.

Cependant, même si l'altération précède le mouvement substantiel, on ne peut inférer de là que le mouvement selon la qualité s'achève en un mouvement selon la substance. Le mouvement parce qu'il est être a comme l'être son unité. Or l'unité du mouvement se dit de diverses façons, à savoir selon le genre, selon l'espèce et le nombre. L'unité selon le genre se prend selon l'unité des prédicaments. Il peut y avoir de l'unité dans le mouvement s'il est selon le même prédicament. Ainsi tout changement selon le lieu est un mouvement qui est un selon le genre, parce qu'il est dans le prédicament de l'ubi. Il diffère en genre de l'altération qui est dans le prédicament de la qualité. Ainsi parce que le mouvement est un être, qu'il a son unité, il ne peut se

(1) - De Generatione et Corruptione, Prooemium.

ramener aux autres mouvements. Le mouvement selon la qualité précède le mouvement selon la substance, mais ne s'identifie pas à la génération ou à la corruption substantielle. De même, le mouvement de l'altération ne peut se terminer en augmentation, même s'il est parfois suivi d'une augmentation.

D'ailleurs, le contraire peut être également soutenu. La chimie offre de nombreux exemples de ces changements où un accroissement de la quantité détermine un changement qualitatif. Engels écrit :

"Nous avons déjà vu plus haut au sujet de schématisme de l'univers, de cette ligne nodale de rapports de mesure imaginée par Hegel, où, à certains degrés de changement quantitatif, se produit soudainement une conversion qualitative, que M. Duhring avait eu le petit malheur de l'avoir reconnue et appliquée lui-même dans une heure de faiblesse. Nous avons donné en cet endroit un des exemples les plus connus - celui de la transformation des états d'agrégation de l'eau, qui, sous une pression atmosphérique normale à la température de 0° centigrade, passe de l'état liquide à l'état solide, et, à la température de 100°, de l'état liquide à l'état gazeux, de sorte qu'en chacun de ces deux points climatériques, le changement purement quantitatif de la température amène une modification de l'état qualitatif de l'eau... Mais pour mettre aussi des tierces personnes en état de décider, considérons d'un peu plus près l'exemple cité dans la note de Marx.

Il s'agit ici des séries homologues de combinaisons du carbone, dont on connaît déjà un très grand nombre et dont chacune a sa formule algébrique de combinaison. Si, par exemple, nous exprimons, comme cela se fait en chimie, un atome de carbone par C, un atome d'hydrogène par H, un atome d'oxygène par O, et le nombre des atomes de carbone contenus dans chaque combinaison par n, nous pouvons représenter

ainsi les formules moléculaires de quelques unes de ces séries :

$\text{C}^n\text{H}^{2n+2}$ série de la paraffine normale.

$\text{C}^n\text{H}^{2n+20}$ série des alcools primaires.

$\text{C}^n\text{H}^{2n+2}$ série des acides gras monobasiques.

Prenons pour exemple la dernière de ces séries, et posons successivement $n = 1$, $n = 2$, $n = 3$, etc., nous obtenons les résultats suivants (en négligeant les isomères).

CH^2O^2	acide formique,	point d'ébullition : 100°	point de fusion : 1°
$\text{C}^2\text{H}^4\text{O}^2$	acide acétique,	" : 118°	" : 170°
$\text{C}^3\text{H}^6\text{O}^3$	acide propionique,	" : 140°	" : 17°
$\text{C}^4\text{H}^8\text{O}^2$	acide butyrique,	" : 162°	" : 17°
$\text{C}^5\text{H}^{10}\text{O}^2$	acide valérianique,	" : 175°	" : 17°

Nous voyons donc ici toute une série de corps qualitativement différents formée par la simple addition quantitative des éléments, et toujours dans le même rapport. Ce fait apparaît dans son expression la plus pure là où tous les éléments de la combinaison changent leur quantité dans le même rapport, c'est-à-dire dans les paraffines normales $\text{C}^n\text{H}^{2n+2}$: la plus inférieure est la méthane, CH^4 , un gaz; la plus supérieure que l'en connaisse, l'hectadecan $\text{C}^{16}\text{H}^{34}$, un corps solide formant des cristaux incolores, qui fond à 21° et ne bout qu'à 278°. Dans les deux séries tout membre nouveau naît de l'addition de CH^3 (d'un atome de carbone et de deux atomes d'hydrogène) à la formule moléculaire du membre précédent, et ce changement quantitatif de la formule moléculaire produit chaque fois un corps qualitativement différent." (1)

(1) - Engels, Frédéric : M.E. Duhring bouleverse la science (Anti-Duhring). Paris, Alfred Costes, éditeur, 1946. Traduction de Bracke (A.-M. Desrousseaux), tome I, p. 192-195.

On peut donc tout aussi bien dire que la quantité se change en qualité que la qualité se transforme en quantité. La confusion vient de ce que l'on identifie l'aspect quantitatif du mouvement avec le mouvement même. En effet, quand on dit plus ou moins de chaleur, on désigne de la chaleur et non la quantité même. Il y a plus de quantité dans un pouce que dans une ligne, c'est la quantité qui est plus grande. La grandeur se retrouve dans la surface comme en son sujet. Ici, il s'agit d'un plus ou d'un moins de la qualité. Une chaleur devient plus ou moins intense. Il y a hétérogénéité pure et simple entre plus ou moins de qualité et entre plus ou moins de quantité. On peut avoir telle surface blanche moins blanche que l'autre surface. D'où vient l'illusion ? On peut traduire par un nombre le degré de la qualité. On peut mesurer la chaleur et à chaque degré faire correspondre un nombre. Mais 100° est le nombre d'une qualité. Quand on chauffe l'eau, on n'augmente pas la quantité de l'eau, mais la quantité de la température. La quantité ne change pas. Même si les molécules sont en état désordonné. C'est simplement l'aspect quantitatif du phénomène. Ce n'est pas la quantité d'eau qui augmente, mais l'intensité de la chaleur. Une augmentation de la qualité s'est terminée à un autre état, mais cet état reste qualitatif. Il ne s'agit donc ici que d'un simple mouvement secundum minus, qu'il faut se

garder de confondre avec une nouvelle sorte de mouvement, d'autant que dans l'altération, il est facile de confondre ce plus ou ce moins de la qualité avec le plus ou le moins de la quantité.

Si le mouvement selon la qualité s'achève dans un mouvement selon la quantité, il faut dire qu'une qualité en puissance se termine par une quantité en acte, puisque l'acte et la puissance sont dans le même genre. Et si la raison de quantité est identique à la raison de la qualité, non seulement les contraires ont la même raison, comme le bien et le mal, mais les contradictoires aussi, le bien et le non bien; l'être et le non être sont identiques : être qualité est identique à ne pas être qualité.

"... non potest dici omnia esse unum secundum rationem : quia si hoc esset, sequerentur tria inconvenientia. Primum est quod contraria essent unum secundum rationem, scilicet quod eadem ratio esset boni et mali, sicut Heraclitus ponebat eamdem esse rationem contrariorum, ut patet in IV Metaphys. Secundum inconveniens est quod eadem esset ratio boni et non boni, quia ad malum sequitur non bonum; et sic seque-
retur quod esset eadem ratio entis et non entis; et sic sequeretur etiam quod omnis entia non so-
lum essent unum ens, ut ipsi ponunt, sed etiam essent non ens vel nihil; quia quaecunque sunt unum secundum rationem, ita se habent quod de quocunque praedicatur unum, et aliud. Unde si ens et nihil sunt unum secundum rationem, se-
quuntur, si omnia sunt unum ens, quod omnia sunt nihil. Tertium inconveniens est quod diversa genera, ut quantitas et qualitas, sint eadem se-
cundum rationem." (1)

(1) - In I Phys., lect. 3, n. 5.

Ainsi, la qualité spirituelle peut bien découler de l'essence des formes spirituelles dans lesquelles l'esse et l'essence ne sont pas identiques. La qualité sensible peut bien aussi sortir de l'essence des corps corruptibles : cela ne couvre pas toute la nature. La seule passion propre qui découle de l'essence des êtres composés de matière et de forme, c'est la mobilité.

CHAPITRE V

Pourquoi l'habitus est-il posé en premier lieu dans la division de la qualité, quand il semble que ce devrait être la figure ?

Dans la division que saint Thomas donne de la qualité à question quarante-neuf de la Prima Secundae, il assigne le premier rang à l'habitus, puis à la puissance et la passion et met la figure en dernier lieu seulement. L'ordre adopté semble contredire ce qu'il enseigne au Premier Livre des Physiques. Il est naturel, enseigne-t-il à cet endroit, de procéder dans la connaissance de ce qui est plus connu de nous à ce qui est moins connu de nous; mais ce qui est plus connu de nous est plus confus, comme le sont les choses universelles; il faut donc aller du plus universel au singulier. ⁽¹⁾

Ce procédé est d'ailleurs naturel à la raison en tant que, allant du plus connu au moins connu, nous suivons le processus propre à l'âme raisonnable. ⁽²⁾

Et justement, il dit au 7ème Livre des Physiques que la figure est ce par quoi nous distinguons d'abord les espèces entre elles. Entre toutes les qualités, les figures suivent et démontrent l'espèce des choses. Ce qui apparaît surtout dans les plantes et les animaux dans lesquels aucun jugement

(1) - In I Phys., lect. 1, n. 6.

(2) - De Trinitate, qu. VI, a. 1.

plus sûr ne peut être porté sur la diversité des espèces qu'en
(1)
jugeant de leur forme.

Au 6e Livre des Méta physiques, lorsqu'il parle de la qualité, après avoir parlé de la différence spécifique, il mentionne aussitôt la figure : nous disons que les figures sont quelles en autant qu'elles sont carrées ou triangulaires. Après, il mentionne que la qualité se dit des passions des substances mobiles selon que les corps sont mus par l'altération, le chaud, le froid et les autres. Puis, il parle de l'habitus qui dispose le sujet bien ou mal par la vertu ou le vice, la science ou l'ignorance, la santé ou la maladie. (2)

Pourquoi ne pas s'en tenir à cet ordre dans le chapitre de la Somme où il établit les différentes espèces de qualité ?

Il ne faut pas oublier, si l'on veut résoudre la difficulté, que le processus qui consiste à aller du plus connu au plus connaissable en soi est le processus de la connaissance, celui qu'il faut suivre dans l'acquisition des disciplines. Les choses sont plus connaissables en soi qui ont plus d'entité. Les choses ont d'autant plus d'être qu'elles ont plus d'acte. Mais pour nous, c'est le contraire : de ce que nous procémons de la puissance à l'acte dans la connaissance, les

(1) - In VII Phys., lect. 5.

(2) - In VI Metaph., lect. 16.

choses les plus connaissables sont les choses sensibles qui ne sont intelligibles qu'en puissance. ⁽¹⁾

Or cet ordre de l'apprentissage, de l'acquisition, qui va du plus connaissable au moins connaissable, doit être celui qu'il faut suivre dans la leçon seizeième du 6^e Livre des Métaphysiques, où saint Thomas se propose d'établir la ratio nominis de la qualité, laquelle permettra d'établir la ratio rei qualitatis. Or nous nommons les choses comme nous les connaissons. Autre est ce à partir de quoi nous imposons le nom, autre ce à quoi nous l'imposons. Ainsi nous attribuons le nom qualité à la différence spécifique : c'est pour quoi on dira la différence prédiquée in quale quid. Si on cherche quel animal est l'homme, nous répondons qu'il est le bipède ou le raisonnable. ⁽²⁾

Ainsi pour arriver à la raison de qualité, on part de ce qui est d'abord nommé qualité, quoique la différence spécifique se tienne sur le plan de la connaissance et la qualité sur le plan des choses.

Mais veut-on suivre l'ordre réel, il semble bien que, là encore, la figure précède l'habitus, de sorte que la même

(1) - In I Phys., lect. 1.

(2) - In V Metaph., lect. 16.

difficulté revient. En effet, la figure est le terme de la quantité, or la quantité est entre tous les accidents le plus rapproché de la substance. C'est pourquoi quelques uns ont posé les dimensions comme substances des choses et la figure comme leur forme substantielle. (1)

La puissance devrait également précéder l'habitus, puisque dans la ligne des choses, elle précède toujours l'habitus. Il peut y avoir puissance sans habitus, mais jamais habitus sans puissance. Ainsi, la puissance est antérieure à l'acte. Comme dans la génération d'homme, l'animal précède l'homme. Il faut prendre garde pourtant que l'ordre de la nature est double. Celui de la génération et celui de la fin. Dans l'ordre de la génération, la matière est avant la forme, la puissance avant l'acte, l'imparfait avant le parfait. (2)

Ainsi la quantité qui ordonne les parties de la matière est-elle antérieure selon la génération à toute autre détermination du sujet; et la figure qui est le terme de la quantité précède-t-elle, dans la génération, l'habitus et toute autre qualité.

De même, la puissance peut bien précéder l'habitus, mais dans la ligne de la génération, comme l'imparfait est anté-

(1) - In VII Phys., lect. 5.

(2) - IaIIae, qu. 62, a. 4, e.

rieur au parfait. La génération des choses ne donne donc pas l'ordre véritable. Le principe qu'il faut regarder pour estimer la valeur des réalités est l'ordre de l'intention de la nature ou l'ordre de la perfection. L'acte, pris absolument, est antérieur à la puissance et le parfait, avant l'imparfait. Selon ce mode, le moins commun est premier et avant le plus commun. L'intention de la nature n'en reste pas à la génération de l'animal, mais à la génération de l'homme. (1)

Or quelle est la fin de la nature ? Qu'est-ce qui va déterminer de la perfection d'un être ? La perfection d'une nature vient de son opération propre. La fin première de la nature est la forme, elle est cause de la seconde qui est l'opération. Car les vertus opératives qui sont dans les choses seraient vaines si rien ne pouvait être opéré par elles. Toute chose est pour son opération. L'habitus est mesure de cette opération. "Hujusmodi enim sunt quaedam dispositiones ejus quod est perfectum in sua natura per comparationem ad optimum, id est ad finem, qui est operatio." (2)

Et la perfection que l'habitus confère à la nature, elle la confère au triple point de vue de la fin, de l'objet, et du mode. L'habitus donne d'abord la perfection de la fin à

(1) - La Pars, qu. 85, a. 3, ad 1.

(2) - In VII Phys., lect. 5.

une nature. Or la fin d'une puissance, c'est l'opération. La chose n'est bonne que lorsqu'elle atteint son complément par ordre à son acte. Certaines puissances sont, il est vrai, agents de leur nature et n'ont pas besoin d'un complément pour agir. L'intellect agent est de cette espèce comme les puissances de la vie végétative. Mais toute puissance n'est pas parfaite par son être même. Certaines puissances sont mues; d'autres aussi sont motrices et mobiles à la fois. Les puissances qui ne sont que mobiles, agissent toujours sous l'influence d'un agent, ce sont les sens. Aussi ne sont-elles perfectionnées par aucun habitus. Ce qui les perfectionne leur est surajouté par mode de passion qui n'inhérite pas en elles, comme la species dans la pupille.

Mais il est des puissances qui sont mobiles et motrices tout ensemble. Elles sont mues de telle sorte par l'agent qu'elles ne sont pas déterminées ad unum par cet agent. Mais elles peuvent être agent comme les puissances rationnelles. Ces puissances doivent être perfectionnées par une force intrinsèque qui ne sera pas en elles par mode de passion, mais par mode de forme demeurant dans le sujet. Cependant cette forme qui s'ajoute à la puissance pour lui permettre d'agir ne nécessite pas la puissance, parce que, de cette façon, la puissance n'aurait plus le pouvoir dominatif sur son acte. ⁽¹⁾

(1) - De Virtutibus, a. 1.

L'habitus perfectionne la puissance quant à son sujet.

Sans habitus, l'appétit sensible ne peut chercher le bien sensible conforme à la raison. L'habitus doit donc intervenir pour le disposer à suivre le commandement de la raison dans la poursuite de son objet. S'il s'agit de poursuivre un bien ardu, la force interviendra pour soumettre l'audace et la crainte à la raison droite, comme la tempérance modère les passions du corps.

La volonté est aussi sollicitée par une multiplicité d'objets et, si l'habitus ne l'oriente pas, elle erre dans son choix, car cet objet ne lui est pas proportionné. Le bien qui la sollicite excède en raison de l'espèce ou en raison de l'individu. En raison de l'espèce, tout ce qui dépasse la nature humaine est un bien que la volonté ne peut atteindre sans une disposition spéciale; l'habitus de la charité et d'espérance permettent à l'appétit rationnel de s'élever jusqu'à ce bien. Par contre, rendre à autrui ce qui lui revient, dépasse la volonté de l'individu et non pas l'espèce. La justice soutient la volonté sur ce point.

L'intelligence pratique, et dans son ordre au faire, et dans son ordre à l'agir, nécessite également le secours de l'habitus pour atteindre son objet. En effet, l'intelligence fabricatrice qui cherche le bien de l'œuvre ne pourra atteindre son objet que si l'art vient la conforter. Pour le domaine de

l'agir, l'homme est sans doute incliné à chercher son bien, mais comme le bien se présente sous de multiples aspects, il ne peut se porter vers ce bien par un instinct naturel déterminé ad unum. Il faut que l'homme soit capable de juger de la valeur des biens particuliers qui s'offrent à lui et ce jugement doit être certain. Si l'intellect pratique de lui-même ne peut arriver à cette perfection, il faut que la prudence vienne le compléter pour juger avec certitude les biens particuliers qui se présentent hic et nunc. Ce sera le jugement de la prudence. De cette rectitude sortira même la rectitude de l'appétit rationnel et sensible dont l'opération n'est dite bonne qu'à la condition d'être prudente.

Enfin, l'intelligence spéculative n'est dirigée vers le vrai qui la mesure et la perfectionne que si une nouvelle puissance vient appuyer son indétermination. La science, l'intelligence et la sagesse perfectionnent l'intelligence spéculative. L'intelligence parfaite est celle qui connaît le vrai, son objet; celle qui est en possession de son objet.

Mais le vrai est connaissable sous deux aspects. Comme évident par lui-même ou comme évident par autre chose. Evident par soi, il est principe, immédiatement perçu par l'intelligence. C'est l'habitus des premiers principes. Quand le vrai n'apparaît évident que par autre chose, il a raison de terme et de conclusion. C'est la science. De plus, comme

ce qui est connu en dernier lieu est premier selon la nature, il suit que ce qui est ultime par rapport à la connaissance humaine est premier selon la nature et en soi; c'est la sagesse. (1)

Enfin, l'habitus perfectionne la puissance quant au mode d'opérer. D'incertaine, l'opération devient sûre. Les choses qui ne dépendent que de la seule activité sont facilement changeantes, à moins qu'une certaine inclination habituelle ne leur confère de la stabilité. L'opération devient facile et prompte de pénible qu'elle était. La pensée de celui qui n'a pas l'habitude de la science est hésitante et indécise. L'ignorant fabrique à l'aventure. L'imprudent tâtonne. Mais la science rend la pensée facile. L'art rend le fabricant habile.

En outre, l'opération est rendue délectable. Le plaisir qu'on prend à une opération est la règle même qui guide le moraliste dans la distinction des vertus de l'âme. "Inde est etiam quod operationes ex habitu procedentes delectabiles sunt, et in promptu habentur, et faciliter exercentur, quia sunt quasi connaturales effectae." (2)

Mais cette habileté que donne l'habitude a quelque chose qui ressemble à l'instinct en ceci que la puissance fortifiée

(1) - De Virtutibus, a. 3, 4, 5.

(2) - De Veritate, qu. 20, a. 2.

par elle agit comme mue par la nature, mais là se borne, le caractère instinctif de l'habitus. Quand Bergson dit que l'habitus est une force intelligente qui s'achemine à une imitation de l'instinct, il oublie que l'habitus n'a rien d'aveugle, d'irréfléchi, d'inné, d'inchangeable.

Non seulement l'habitus est la première des qualités parce qu'elle donne à la nature sa perfection, mais l'ordre des habitus entre eux est pris aussi par rapport à la fin. Sera premier, l'habitus qui nous oriente le plus immédiatement à la fin. Or cette fin quelle est-elle donc ?

Subjectivement, elle réside dans la contemplation de la vérité qui engendre la joie dans la volonté : Gaudium de veritate. La béatitude de l'homme consiste dans l'opération la plus élevée. Et cette opération, c'est celle de la puissance la plus haute sur l'objet le plus élevé.

L'objet le plus élevé a raison de principe vis-à-vis des autres qu'il ordonne. Or cet objet ne peut être celui des substances spéculatives dont tous les principes viennent de l'ordre sensible. L'ordre sensible est inférieur à l'homme. Sa connaissance ne peut donc être le terme ultime de la contemplation. Ni même la contemplation des anges qui ne sont pas le principe de l'intelligence humaine. L'objet le plus élevé ne peut être que l'essence divine, cause de tout ce qui est dans l'ordre sensible et dans l'ordre immatériel. (1)

(1) - Iallae, qu. 3, a. 5.

Aussi, même si les vertus morales sont plus précieuses par rapport à l'acte, elles perfectionnent l'appétit qui meut les autres puissances et elles sont nécessaires à la vie humaine en ce qu'elles font l'homme bon d'une façon absolue, cette supériorité n'est que relative. Absolument parlant, la vertu intellectuelle est plus haute parce que l'objet qui la spécifie est plus noble que celui des vertus morales. Saisir les choses dans l'universel est plus excellent que se porter aux réalités dans leur existence particulière. En outre, comme la sagesse est entre toutes les vertus intellectuelles, celle dont l'objet est le plus élevé, parce qu'elle considère Dieu, il s'ensuit qu'elle est la plus haute de toutes les vertus et que c'est à sa lumière qu'il faut tout ordonner. "Quasi architectonica omnium rerum." Toutes les autres vertus sont au service de la sagesse. La prudence a pour objet les moyens qui mènent à la félicité. La sagesse porte sur la félicité même, qui est la contemplation de Dieu. Elle se tient plus près de Dieu que la prudence.

La sagesse dépasse la science. Une science peut l'emporter sur une autre ou quant à son objet ou quant à sa certitude. Or même si la connaissance de Dieu est moins certaine que celle qui porte sur des réalités inférieures, elle est cependant préférée aux autres vertus, en tant qu'elle porte

sur des réalités plus hautes. "Amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus." (1)

La sagesse l'emporte sur l'intelligence des principes. Cette intelligence dépend de la connaissance des termes. Mieux on connaît l'être, le non être, le tout, la partie, mieux on connaîtra les principes. C'est pourquoi la sagesse se doit de juger les principes indémontrables, les dignités. Ainsi, l'ordre des habitus naturels est entièrement commandé par la fin naturelle de l'homme.

Il en va de même dans l'ordre de la grâce. Si la foi précède l'espérance et la charité, c'est dans l'ordre de la génération des vertus, car un mouvement affectif ne peut tendre à quelque chose, soit en l'espérant, soit en l'aimant, sinon à ce qui est aperçu par le sens ou par l'intelligence. Et c'est par la foi que l'esprit aperçoit ce qu'il espère et ce qu'il aime. L'espérance précède aussi la charité en ce sens. Dans l'ordre de la perfection, la charité a le pas sur les autres vertus. La charité est la mère et la racine des autres vertus. C'est par elle que les autres acquièrent leur perfection et leur forme.

Le domaine des dons répondra aussi à une semblable ordonnance. Comme ils perfectionnent l'homme dans tous les actes des puissances de l'âme, ils seront ordonnés comme les vertus. Dans les vertus, les premières sont les vertus in-

(1) - Iallae, qu. 66, a.5, ad 3.

tellectuelles, les vertus contemplatives de sagesse, de science et d'intelligence qui l'emportent sur les vertus actives de prudence et d'art et sur les vertus morales de justice, de tempérance et de force; ainsi, les dons de sagesse et d'intelligence l'emportent sur les dons de science et de conseil et ceux-ci, sur la piété, la force et la crainte. Et pourtant, la sagesse n'est pas dans l'âme avant que n'y soit la crainte qui est requise pour le développement des autres dons : la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. C'est la sortie du mal qui précède nécessairement l'arrivée dans le bien. ⁽¹⁾

Quand saint Thomas dit que la fin de l'homme consiste dans l'opération de la puissance la plus élevée, c'est tout l'ordre des puissances qu'il indique.

"Omne enim cuius esse non est nisi propter finem aliquem, habet modum sibi determinatum ex fine ad quem ordinatur; sicut serra est hujusmodi, et quantum ad formam et quantum ad materiam, ut sit conveniens ad finem suum, qui est secare. Omnis autem potentia animae, sive activa sive passiva, ordinatur ad actum sicut ad finem, ut patet in IX Metaph. (I, comm. 11 et 15); unde unaquaeque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talum actum. Et secundum hoc diversificate sunt potentiae, quod diversitas actuum diversa principia requirebat a quibus elicentur." ⁽²⁾

Les puissances les premières dans l'ordre de la perfection et de la nature sont celles qui sont principes des au-

(1) - IaIIae, qu. 68, a. 7.

(2) - De Veritate, qu. 15, a. 2.

tres par mode de fin et de nature. Or, l'intelligence est fin des autres puissances. Le sens est pour l'intelligence et non l'intelligence pour le sens. Le sens est une participation déficiente à la vie de l'intelligence. Par contre, dans l'ordre de la réception, le sens est premier. Les puissances imparfaites sont principes des autres. Les puissances sensibles sont principes de réception des autres puissances, dans la ligne de la causalité matérielle. ⁽¹⁾

Les puissances intellectives sont antérieures de nature aux puissances sensibles parce qu'elles dirigent et commandent. Les puissances sensibles sont antérieures aux puissances nutritives. Mais ne pourrait-on pas dire que la volonté est antérieure à l'intelligence, puisque l'ordre des puissances se prend par rapport à la fin ? Le bien perfectionne la volonté et s'étend à plus d'objets que le vrai. Tous les êtres sont perfectionnés par le bien; mais seuls les êtres capables de connaître le vrai sont perfectionnés par lui. Tous les êtres ne connaissent pas le vrai et ne peuvent être perfectionnés par lui. Mais tous désirent le bien, au moins celui de l'existence. En outre, si la puissance qui est première est celle qui meut les autres, il semble bien que la volonté soit première en ce sens. Elle meut non seulement les parties sensibles de l'être, mais aussi l'intelligence qui ne pourra poser son acte si la volonté ne le veut.

(1) - La Pars, qu. 77, a. 7.

Cependant cette primauté du bien sur le vrai reste une primauté relative. Simpliciter loquendo, le vrai est premier, parce qu'il perfectionne dans la ligne de l'espèce. Aussi, la raison de vrai est-elle plus simple que la raison de bien. Un être est intelligible en autant qu'il est un. Mais la raison de bien est plus complexe que la raison de vrai; Le bien presuppose l'être, l'unité et la vérité. ⁽¹⁾

Si la volonté meut parfois l'intelligence, c'est par mode de causalité efficiente. La raison, c'est que dans les puissances ordonnées, celle qui regarde la fin universelle meut les puissances qui regardent les fins particulières. Ainsi, dans le monde naturel et politique. Le ciel meut les êtres inférieurs, parce qu'il agit pour la génération et la conservation de chaque espèce, de chaque individu. Le roi qui veut le bien commun de tout le royaume, meut par son commandement chaque citoyen. L'objet de la volonté est le bien commun. Or chaque puissance est mue par son objet comme par un bien propre. Même en ce sens, l'intelligence recherche le bien particulier. La volonté, au contraire, pourvoit au bien du tout, et dirige chaque puissance vers ce bien. Les fins et les perfections de toutes les puissances sont comprises sous l'objet de la volonté. Nous en usons quand nous le voulons. Une puissance qui a pour objet un bien universel meut la puis-

(1) - De Veritate, qu. 21, a. 3.

sance ou la vertu qui a pour objet un bien particulier. (1)

Mais nous sommes encore une fois, dans la ligne de la causalité efficiente. Or, dans la ligne de l'intention, c'est l'intelligence qui est première. Si la volonté mène à l'acte, elle ne spécifie pas l'acte. Le premier principe formel est l'être et le vrai universel qui est l'objet de l'intelligence. Sous cet aspect, c'est l'intelligence qui mène la volonté, en lui présentant son objet. La ratio agendi est la fin de l'agent. Or c'est l'intelligence qui conçoit la raison de la fin. La volonté désire la fin et s'y repose. Mais c'est l'intelligence qui atteint cette fin. La bénédiction est un acte de l'intelligence. (2)

L'intelligence qui a pour objet le bien divin de la vérité est, pour cette raison même, la puissance la plus élevée de l'homme. L'intelligence spéculative, la raison supérieure est plus élevée que la raison inférieure, parce qu'elle a pour objet les réalités divines. L'opération de la raison pratique n'est pas recherchée pour elle-même, mais pour le bien de l'œuvre. L'opération de la raison spéculative a raison de fin.

La fin commande encore l'ordre qui existe entre les puissances appétitives. Sera premier l'appétit qui a pour objet

(1) - La Pars, qu. 82, a. 4.

(2) - IaIIae, qu. 3, a. 4.

le bien désirable pour lui-même, celui qui a raison de fin, le bien universel, c'est l'appétit rationnel. Et, dans la partie sensible, l'appétit concupiscible qui a raison de terme pour l'irascible, aura la primauté sur l'appétit irascible.

Evidemment, le principe de classification sera le même quand on passera aux passions elles-mêmes. Les passions du concupiscible regardent le bien pris absolument et s'étendent à plus d'éléments que les passions de l'appétit irascible. Il y a en elles quelque chose qui appartient au mouvement comme le désir, et au repos comme la joie et la tristesse. Dans les passions de l'irascible, rien ne regarde le repos. Elles sont mouvement.

Il est vrai que l'espoir précède la joie; que la tristesse est parfois repos dans le mal. Mais cette tristesse fait naître la colère qui s'insurge contre le mal vengé. Ainsi, dans l'ordre de l'exécution, les passions de l'irascible peuvent être bien premières. C'est parce que le bien délectable est voulu que l'appétit irascible luttera pour l'obtenir.

En outre, à l'intérieur même des passions du concupiscible, la première sera la passion qui a raison de terme. Aussi, comme le bien est premier dans l'ordre naturel, toutes les passions qui ont le bien pour objet, sont antérieures à celles qui suivent le mal. En plus, dans les passions qui regardent le bien, est première celle qui est plus près de la fin. Même si dans l'ordre de l'exécution, il en va autrement.

Il est évident, dit saint Thomas, que ce qui tend vers la fin a une aptitude et une proportion à cette fin et s'y repose quand elle l'atteint. Cette aptitude ou cette proportion, c'est l'amour qui se définit par la complaisance dans le bien; le mouvement vers le bien, c'est le désir; le repos, c'est la joie. Dans l'ordre d'exécution, l'amour a le premier rang sur la joie. Mais non dans l'ordre de l'intention. Le plaisir cherché est cause du désir et de l'amour.

Même chose dans l'irascible. Il faudra distinguer la génération de la passion et sa fin. Sur le premier plan, celui de la génération, de l'adaptation, la colère vient en dernier lieu. Mais sur le plan de la fin, les passions qui ont pour objet le bien l'emportent sur celles qui ont pour objet le mal. L'espoir précède le désespoir, parce qu'il tend vers le bien en tant que bien. Le désespoir est ce qui nuit davantage à l'homme; il est contraire à la nature. L'audace précède la crainte puisqu'elle est un espoir de vaincre. La crainte regarde le mal et ne cherche pas à le vaincre.

Si on dit parfois que la joie, la tristesse, l'espoir et la crainte sont les quatre passions principales, c'est que tout commence par l'intention de la joie et tout se termine à la tristesse. Pour la crainte et l'espoir, elles ont raison de complément. C'est d'une façon toute relative

qu'elles sont dites principales. Par rapport au bien, le mouvement commence à l'amour et se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir; par rapport au mal, il s'inaugure dans la haine, se prolonge dans l'aversion et se termine dans la crainte. C'est donc avec raison, dit saint Thomas, (1) qu'on peut considérer ces quatre passions comme principales.

Cette classification de saint Thomas laisse loin derrière elle celle que les modernes ont voulu donner, Descartes, Spinoza, Ribot, Renouvier.

Descartes ne divise pas l'appétit sensible en concupis-
cible et en irascible. "Pour ce que je ne connais en l'âme
aucune distinction de parties, cela me semble ne signifier
autre chose sinon qu'elle a deux facultés, l'une de désirer,
l'autre de se fâcher; et à cause qu'elle a en même façon
des facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre, et
ainsi de recevoir en soi chacune des autres passions, ou de
faire les actions auxquelles ces passions la poussent, je ne
vois pas pourquoi ils ont voulu les rapporter toutes à la
(2)
concupiscence ou à la colère."

Saint Thomas ne prétend pas tout ramener à la colère et au désir, mais il dénomme ces puissances à partir du mouve-

(1) - IaIIae, qu. 25, a. 4.

(2) - Descartes, Les Passions de l'âme, I, art. 68.

ment qui est plus manifeste en elle. Descartes veut donner un ordre naturel aux passions et résume à six les passions qu'il rencontre dans l'âme : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, et la tristesse. Ce sont les passions simples qui entrent dans tous les autres mouvements qu'on remarque en l'âme. Cet ordre naturel n'a d'autres fondements que des signes extérieurs, des réactions physiologiques, observées et codifiées.

Descartes en vient à abandonner les critères premiers pour passer dans l'ordre rationnel et confondre les mouvements de l'esprit avec ceux de la sensibilité. Le désir, dit-il, est une subite surprise de l'âme qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui semblent rares et extraordinaires. C'est la connaissance de la chose qu'on admire. "Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissons auparavant ou bien de ce que nous supposons qu'il devrait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés."⁽¹⁾

Le plan affectif est donc abandonné pour le domaine de l'intelligence. Mais cette impression entraîne "le mouvement des esprits qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle

(1) - Descartes, op. cit., art. 53.

est pour l'y fortifier et se conserver. Comme ils sont
disposés par elle à passer de là dans les muscles."⁽¹⁾

Ainsi, chez Descartes, tout acte de l'âme qui provoque une réaction a nom passion. Simplification dangereuse qui n'aboutit à rien moins qu'à confondre les passions qui ne sont que simple réception dans un sujet et peuvent être suivies d'une impulsion musculaire avec les véritables passions qui sont constituées par l'altération même. On est loin de la classification rigoureuse de saint Thomas qui ne s'appuie plus sur des critères extérieurs, mais se base sur des objets qui distinguent les puissances et sur les modalités que peuvent avoir ces objets à l'intérieur d'une même puissance.

La classification de Spinoza, pour vouloir se faire plus profonde, moins soucieuse de caractères extérieurs ramène tout au désir, à la tristesse et à la joie et à la comparer avec l'analyse de saint Thomas, elle donne l'impression d'une oreille vulgaire qui ne distingue plus dans une pièce musicale que les thèmes principaux sans pouvoir suivre les développements qu'il comporte.

De même, la classification de Renouvier qui a le mérite d'être basée sur la fin. Mais tout se ramène à la tristesse et à la joie, pour les passions possédantes; au désir et à l'aversion, pour les passions développantes.

(1) - Descartes, op. cit., art. 70.

Ribot distingue entre émotion et passion des mouvements plus ou moins intenses de la sensibilité, mais refuse de classifier les émotions d'après leurs objets. "Les objets qui sollicitent la sensibilité sont sans nombre. Il en naît chaque jour. D'après leurs formes ? Par exemple en statiques et en dynamiques ? Mais la même passion, l'ambition, peut revêtir les deux formes et passer de l'une à l'autre."⁽¹⁾

C'est là confondre l'objet matériel d'une passion avec son objet formel, l'ordre de la génération, qui est dynamique, avec l'ordre de la fin qui est statique. Aussi, Ribot se borne-t-il à distinguer cinq émotions principales qu'il considère comme primitives : la peur, la tendresse, la colère, l'amour-propre, l'émotion sexuelle.

Hume enfin, réduit les critères et ne parle plus que des passions directes et des passions indirectes : le désir, l'aversion, le chagrin, la joie, l'espérance, la crainte, la désespoir et la sécurité. Les passions indirectes sont l'orgueil, l'humilité, l'ambition, la vanité, l'amour, la haine, l'envie, la pitié, la malice et la générosité. Mais là où l'on croyait trouver la clarté, on a l'impression d'un fouillis sans qu'une lumière permette d'y voir clair.

Seule la classification de saint Thomas sait être claire, rigoureuse, complète, en même temps que nuancée. Elle encer-

(1) - Dumas, C. : Nouveau traité de psychologie, t. VI, p. 48.

cle tout le champ de la passion, elle en distingue tous les détails.

Ainsi, dans la connaissance que nous avons de la qualité, la figure est sans doute antérieure à toutes les autres qualités. Mais, dans la connaissance seulement, quoad nos, L'ordre réel ne peut être donné par la connaissance que nous avons des choses, mais par les choses elles-mêmes. A condition de ne pas confondre dans les choses ce qui est premier selon la génération avec ce qui l'est selon la perfection. Si l'on regarde donc la perfection que l'habitus apporte à l'être, il a la priorité sur toutes les autres qualités.

Michel Doyon, 725-735, Chemin Ste-Foy, Québec.
Le 3 mai 1955.

BIBLIOGRAPHIE

Albertus Magnus, S.
Opera Omnia (ed. Borgnet) t. II, Paris, Vivès, 1904.

Cajetanus, Thomas de Vio
Commentaria in Praedicamenta Aristotelis (ed. Laurent)
Roma, Institutum Angelicum, 1939.

Descartes, René
Oeuvres choisies, Paris, Garnier, s.d.

De Koninck, Charles
Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature, dans Méthodologie des sciences physiques, Presses Universitaires Laval, s.d.

Dumas, Georges
Nouveau Traité de Psychologie, t. IV, Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

Engels, Frédéric
M. E. Duhring bouleverse la science (Anti-Duhring), traduction de Bracke (A.-M. Desrousseaux), t. I, Paris, Alfred Costes, 1946.

Garrigou-Lagrange, R.
Les Perfections divines, Paris, Beauchesne, 1920.

Joannes a Sancto Thoma
Cursus Philosophicus (ed. Reiser), t. I, Turin, 1930.

Maritain, Jacques
Art et Scolastique, Paris, à l'Art catholique, 1947.

Renoirte, Fernand
Eléments de critique des Sciences et de Cosmologie, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1947.

Thomas Aquinatis, S.

Opera Omnia (ed. Léonine) Volumes I-XV, Rome, Ex Typographia Polyglotta, 1936.

Commentarium in Aristotelis Libros Perihermeneias et Posteriorum Analyticorum, t. I.

Commentaria in Octos Libros Physicorum Aristote-llis, t. II.

Commentaria in Libros Aristotelis De Coelo et Mundo, t. III.

Summa Theologiae, t. IV-XII.

Summa Contra Gentiles, t. XIII-XV.

In Aristotelis Librum de Anima Commentarium (ed. Pirotta) Turin, Marietti, 1934.

In Decam Libros Ethicorum Aristotelis Expositio (ed. Spiazzini) Turin, Marietti, 1934.

In Metaphysicam Aristotelis Commentaria (ed. Cathala) Turin, Marietti, 1936.

Quaestiones Disputatae, Turin, Marietti, 1942.

Scriptum Super Libros Sententiarum (ed. Moos), t. 3, Paris, Lethielleux, 1933.

In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio, Turin, Marietti, 1950.

In Librum Boethii de Trinitate, Louain, Nauwelaerts, 1948.

TABLE DES MATIERES

Chapitre 1 : Le mot qualité se dit-il proprement de Dieu, de l'ange, de l'âme humaine et de l'âme du Christ ?	1
Chapitre 2 : A qui appartient-il de traiter de la qualité, au logicien, au métaphysicien ou au philosophe de la nature ?	33
Chapitre 3 : Peut-il y avoir une science spécifiquement distincte de la qualité ?	71
Chapitre 4 : Pourquoi ne pas dire que le sujet de la philosophie de la nature est l'être qualitatif au lieu de dire l'être mobile ?	97
Chapitre 5 : Dans la division de la qualité, pourquoi l'habitus est-il en premier lieu, quand il semble que ce devrait être la figure ?	121
Bibliographie	144
Table des Matières	146