

Article

« Introduction à l'étude de l'âme »

Charles De Koninck

Laval théologique et philosophique, vol. 3, n° 1, 1947, p. 9-65.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019779ar>

DOI: 10.7202/1019779ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Introduction à l'étude de l'âme*

L'auteur de ce petit traité m'a demandé de présenter, en guise d'introduction, quelques considérations préliminaires à l'étude de l'âme. Comme ce livre est destiné aux jeunes gens qui en abordent le sujet pour la première fois, c'est à eux que je m'adresse.

I. ÉTUDE DE L'ÂME ET ÉTUDE DU VIVANT

Que l'on dévie à peine de la vérité au commencement et l'écart s'accroît mille et mille fois par la suite¹. C'est pourquoi il ne faut jamais passer légèrement sur les préliminaires d'une doctrine, ni présumer qu'on les connaît suffisamment; ils méritent au contraire toute notre attention. On trouve dans *La lettre volée* d'Edgar Poë l'utile comparaison que voici:

Le principe de la force d'inertie, par exemple, semble identique dans les deux natures, physique et métaphysique; un gros corps est plus difficilement mis en mouvement qu'un petit, et sa quantité de mouvement est en proportion de cette difficulté; voilà qui est aussi positif que cette proposition analogue: les intellects d'une vaste capacité, qui sont en même temps plus impétueux, plus constants et plus accidentés dans leur mouvement que ceux d'un degré inférieur, sont ceux qui se meuvent le moins aisément, et qui sont le plus embarrassés d'hésitation quand ils se mettent en marche².

Nous supposons connus les principaux problèmes touchant l'être mobile en général et dans ses grandes divisions: la mobilité selon le lieu, qui est la plus commune; la mobilité selon la qualité; et la mobilité selon la quantité, qui est restreinte aux êtres animés. Aristote a discuté des principes et des propriétés de l'être mobile et de ses grandes divisions, en général, dans le livre des *Physiques*. Le *De Caelo et Mundo* et le *De Generatione et Corruptione* étudient en particulier les deux premières espèces de mobilité. Ces deux derniers ouvrages qui traitent de sujets dont l'étude demande une expérience très circonstanciée, et dont bien des théories demeurent plus ou moins provisoires, sont en grande partie périmés³ et remplacés par la physique et la chimie; tandis que les livres *Physiques*, dans la mesure où ils ne recourent pas à des phénomènes et à des théories qui relèvent des traités subséquents (et il n'est pas toujours facile de faire la part du caduc), sont à l'abri du temps.

* Cette introduction a été préparée pour le *Précis de psychologie thomiste* de M. L'abbé STANISLAS CANTIN, Québec, Université Laval, 1948.

1. ARISTOTE, *De Caelo*, I, c.5, 271b10; S. THOMAS, *ibid.*, lect.9 (éd. LÉON.), n.4; *De Ente et Essentia*, Prooemium.

2. Trad. BAUDELAIRE.

3. On peut lire à ce sujet la *Praefatio* à l'édition léonine des commentaires de saint Thomas sur ces écrits d'Aristote.

Vous commencez à présent l'étude de la troisième espèce de mobilité, celle de l'être mobile animé, du corps vivant. Et voici qu'une première difficulté se pose au sujet du titre même de ce traité. Le mot *psychologie* signifie que c'est bien l'âme, et non pas le vivant ou l'être mobile animé, qui fait l'objet de ce discours, de ce traité. Les *Physiques* avaient pour sujet l'être mobile comme tel, le *De Caelo* traitait du corps mobile; le *De Generatione et Corruptione*, des choses qui viennent à l'être et qui périssent au terme d'un mouvement selon la qualité, appelé altération. Cependant le traité de l'âme étudie d'emblée non pas le mobile animé, le corps vivant, mais résolument ce qui n'est en somme qu'un principe des vivants naturels: leur principe propre et intrinsèque que nous convenons d'appeler l'âme. Ne conviendrait-il pas de considérer et de définir en premier lieu le vivant naturel en général, et de montrer ensuite quelle est la caractéristique de sa forme? Les propriétés générales des corps vivants comme tels une fois bien établies, on chercherait en second lieu celles de l'âme en particulier.

Cependant c'est dans l'ordre inverse qu'on doit procéder, comme saint Thomas le soutient expressément. L'étude du vivant doit partir de l'étude de l'âme en elle-même, et ce n'est qu'en dernier lieu qu'on peut aborder la considération générale du vivant: «*Ultimo autem ordinantur libri qui pertinent ad communem considerationem vivi...*»¹ Tel est l'ordre qu'il faut suivre, et pour cause.

Dès le début de son commentaire sur le *De Anima*, saint Thomas dit qu'il faut considérer d'abord les choses qui sont communes à tous les êtres animés; or ce qui est d'abord commun à tous les êtres animés, c'est l'âme: «*in hoc enim omnia animata conveniunt*»². Et pourtant, à première vue, cette raison laisse un doute. En effet, ne pourrait-on pas dire tout aussi bien, sinon mieux: ce que toutes ces espèces de vivants ont en commun, c'est d'être vivants? N'oublions pas cependant que nous sommes ici en philosophie de la nature: nous étudions les choses naturelles. Or, parmi celles-ci, «il en est qui *sont* simplement corps et grandeurs, comme les pierres et les autres choses inanimées; d'autres *ont* corps et grandeur, comme les plantes et les animaux, et leur partie principale est l'âme —

1. *In de Sensu et Sensato*, lect.1 (éd. PIROTTA), n.6.

2. «Sicut docet Philosophus in undecimo de Animalibus, in quolibet genere rerum necesse est prius considerare communia et seorsum, et postea propria unicuique illius generis: quem quidem modum Aristoteles servat in Philosophia prima. In Metaphysicæ enim primo tractat et considerat communia entis inquantum ens, postea vero considerat propria unicuique enti. Cujus ratio est, quia nisi hoc fieret, idem diceretur frequenter. Rerum autem animatarum omnium quoddam genus est; et ideo in consideratione rerum animatarum oportet prius considerare ea quæ sunt communia omnibus animatis, postmodum vero illa quæ sunt propria cuilibet rei animatæ. Commune autem omnibus rebus animatis est anima: in hoc enim omnia animata conveniunt. Ad tradendum igitur de rebus animatis scientiam, necessarium fuit primo tradere scientiam de anima tamquam communem eis. Aristoteles ergo volens tradere scientiam de ipsis rebus animatis, primo tradit scientiam de anima, postmodum vero determinat de propriis singulis animatis in sequentibus libris». — *In I de Anima*, lect.1 (éd. PIROTTA), n.1. Le commentaire sur ce premier livre est un *reportatum* des leçons orales de saint Thomas par son secrétaire et ami intime, Raynald de Piperno. Cf. P. MANDONNET, *Sancti Thomæ Opuscula Omnia*, Paris 1927, Introduction, pp. IV-VII, XXI-XXII.

aussi est-ce davantage selon l'âme que selon le corps que ces choses sont ce qu'elles sont»¹. Donc, ce par quoi les corps vivants sont ce qu'ils sont, ce n'est pas l'attribut commun de vivant, mais cela même en vertu de quoi ils sont corps vivants et qui est aussi la raison pour laquelle nous les disons, plus précisément, des choses animées.

Mais voilà qui augmente la difficulté. Afin de n'être pas obligée de redire à propos de chaque espèce tout ce qu'elle a en commun avec les autres, la science doit très raisonnablement traiter en premier lieu de ce qui est commun — autant que possible². «Autant que possible», disons-nous, car, d'une part, la science doit débiter par ce qui est le plus connu de nous; et, d'autre part, ce qui est le plus commun n'est pas toujours le plus connu. Par exemple, il y a sans doute des éléments communs à tous les êtres naturels; mais tout ce que les sciences, au cours de l'histoire, ont pris pour des éléments (pour les anciens, l'eau et la terre, l'air et le feu) a toujours pu se résoudre en entités plus primitives, puisqu'en toute rigueur il faut entendre par éléments «les ultimes parties en lesquelles se divisent les corps, parties qu'on ne peut plus diviser en d'autres corps d'espèce différente»³. D'autre part, il faut bien que ce plus commun par lequel débute une science soit aussi le plus connu de nous. Or, comment pourrait-on affirmer que, de tous les êtres vivants, c'est l'âme qui est connue de prime abord, alors qu'elle a été niée et continuée de l'être par tant de personnes au nombre desquelles se trouvent des philosophes et des savants de renom? Et les braves gens ne s'étonneraient-ils pas si on leur disait que la carotte a une âme et que ce n'est pas là une métaphore?

II. L'EXPÉRIENCE DE VIVRE

Il y a une première connaissance de l'âme, présumée à toute autre, qui se compare assez justement à la prose de monsieur Jourdain: il n'y a ici de difficulté que dans le mot, la chose signifiée étant connue de tous. Il en est de l'âme comme de la vérité dont Aristote disait qu'en un sens la connaissance en est facile, et il cite le proverbe: «Qui ne mettrait la flèche dans une porte?»⁴ Or, en certains cas, la cible est grande comme une porte, et proche, à ce point qu'il faut faire un pas en arrière. Nous ne pouvons pas éluder tout à fait la méthode du professeur de monsieur Jourdain.

Nous ne devons pas faire table rase de tout ce que nous savons touchant la vie et l'âme avant d'en entreprendre l'étude; mais nous convien-

1. «...Eorum quae sunt secundum naturam, quaedam sunt corpora et magnitudines, sicut lapides et alia inanimata; quaedam habent corpus et magnitudinem, sicut plantae et animalia, quorum principalior pars est anima (unde magis sunt id quod sunt secundum animam quam secundum corpus); quaedam vero sunt principia habentium corpus et magnitudinem, sicut anima, et universaliter forma, et materia».
— *In I de Caelo*, lect.1, n.2.

2. *De Partibus animalium*, I, c.1, 639a1-639b1; c.4.

3. *Métaphysiques*, V, c.3, 1014a32-35.

4. *Ibid.*, II, c.1, 993b5.

drons sans peine que ces connaissances sont de valeur inégale et en général assez mal ordonnées. Les idées qui causent le plus d'embarras au départ, ce ne sont pas celles de la connaissance spontanée, mais celles que vous avez recueillies au hasard dans vos lectures ou à certains cours, comme des opinions de philosophes. Ainsi, il n'y en a pas parmi vous qui n'ait entendu dire que le vivant a pour caractéristique de se mouvoir soi-même, et vous avez cru en saisir la vérité dans la comparaison de la croissance de l'arbre et de l'expansion d'un gaz, ou du cheval et du chariot, qu'il traîne; et peut-être même avez-vous reçu les réponses aux objections tirées de la voiture automobile. Vous en avez du moins retenu l'impression que la justesse de cette définition serait en suspens tant qu'on n'aurait pas démonté une Ford et un cheval; que l'expérience de la biologie tarde à l'approuver, et l'être propre du vivant s'en trouve compromis d'autant. Et quel sera alors votre sentiment quand vous apprendrez que de l'avis de tel savant réputé «une solution [n'est satisfaisante en biologie] que dans la mesure où l'on réussit à dissiper «l'apparente anormalité de la vie» par «réduction aux lois du monde inanimé»?

L'opinion commune parmi les gens du métier est d'être parvenu à une telle solution quand «le phénomène biologique étudié est réduit à une suite de processus physico-chimiques». Or, la preuve parfaite d'une telle réduction est la vérification quantitative des lois trouvées dans la nature inanimée. C'est pourquoi la biologie comme les autres sciences cherche à être aussi quantitative que possible¹.

On trouvera sans peine des physiciens de grand renom pour appuyer cette opinion.

Quelle que soit la valeur du témoignage des savants qui tiennent la contre-partie, ce n'est pas par une voie aussi glissante que nous atteindrons le vivant comme un être qui se meut par lui-même. En vérité, la vie est bien plus près de nous, et la notion originelle n'attend pas le laissez-passer d'une science qui s'enferme dans ce que l'on a coutume d'appeler, non sans équivoque, l'expérience purement objective. Aussi bien, les phénomènes qui se prêtent le mieux à ce genre d'expérience et à une explication en termes d'observation externe, sont aussi les plus éloignés et les plus obscurs. Suivant une remarque réitérée de saint Thomas, la vie des plantes est cachée et il n'y a que chez les animaux qu'elle apparaisse manifestement.

Poursuivons donc le détour que nous sommes convenus de faire afin de voir, dans la juste perspective, les connaissances immédiatement pré-supposées par l'étude du vivant. Comment saint Thomas peut-il affirmer que la vie des plantes est cachée, que celle des animaux nous est plus accessible², alors que l'organisme végétal est sensiblement plus simple que celui des vivants doués de sensation? N'est-il pas indéniable que le monde inorganique est encore mieux à notre portée, tandis que l'homme, d'une

1. RENÉ WURMSER, *Les lois physico-chimiques et les actions des êtres vivants*, dans *Encyclopédie Française*, T.IV, La Vie, 4° 22-10.

2. «... In plantis est vita occulta et latens». — *In II de Anima*, lect.7, n.311. — «... Vita in plantis est occulta, quia carent motu locali et sensu, quibus animatum ab inanimato maxime distinguitur». — *Ia*, q.69, a.2, ad 1. — «Vita enim apud nos in solis animalibus apparet manifeste». — *In XII Métaph.*, lect.8 (éd. CATHALA), n.2544.

complexité à peine entrevue, est de tous les êtres de la nature l'inconnu par excellence? Nous aurions tort toutefois d'éluder le fait non moins indéniable que c'est ce même inconnu qui se connaît pour tel. C'est l'animal qui se demande qui il est, et qui est en quête du pourquoi de son être; c'est ce même animal qui sait qu'il est le plus complexe des animaux; et il se connaît assez pour se savoir très ignorant de lui-même.

Un embryologiste réputé, après avoir diminué l'éminence de l'espèce humaine dans la classification aristotélicienne, s'avère néanmoins contraint de reconnaître que si l'homme est un singe, il est du moins le seul singe à débattre la question de savoir quelle sorte de singe il est¹. L'observation est faite avec autant d'à propos que d'humour: le savant en peine de trouver les traits profondément caractéristiques de l'homme nous rassure en invoquant une expérience qu'il n'est pas dans les mœurs des savants de considérer, je veux dire l'expérience interne du fait qu'on se pose une question, l'expérience que nous avons du fait que nous nous demandons ce que c'est que se faire une question. Cette opération consciente est une activité aussi réelle, une donnée aussi distincte que marcher ou manger. Si peu que nous sachions de la structure matérielle requise dans l'animal qui se pose une question et qui sait qu'il se la pose, que cette question soit sage ou absurde, le fait sûr qu'il se la pose est là — autant que les singes pour le moins. Quand même on douterait que l'homme soit le seul des animaux capable de faire de l'embryologie, cela ne diminuerait en rien ni le fait ni le problème: l'homme fait de l'embryologie. Et il n'est pas vraisemblable qu'une organisation quelconque du corps que nous étudions surtout par l'expérience externe, puisse étayer pareil retour interrogateur sur soi-même, de même qu'il n'est pas étonnant qu'un avion soit plus compliqué qu'une brouette².

La notion première de la vie, celle à laquelle on devra toujours revenir, nous vient d'abord et principalement de l'expérience interne de vivre. Vivre, c'est toucher, goûter, sentir, entendre, voir; discerner ces sensations les unes des autres, imaginer, se souvenir; aimer, haïr, se mouvoir soi-même de lieu en lieu, se réjouir, s'attrister; comprendre, raisonner, vouloir. La vie nous est d'abord connue dans la conscience de l'exercice même de ces opérations; et si les mots que nous employons pour les désigner peuvent signifier quelque chose pour nous, c'est que nous les rapportons sans peine à ces opérations que nous éprouvons en nous-mêmes dans leur exercice. Mais les activités qui se produisent en nous sans être elles-mêmes ni des actes de connaissance, ni des actes de désir ou de mouvement provenant de la connaissance, sont obscures d'autant et ne peuvent relever que de la

1. GEORGE W. CORNER, *Ourselves Unborn, An Embryologist's Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, p.131.

2. «... Anima [humana], quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum; unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis; propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam». — *Contra Gentes*, II, c.72.

seule expérience externe. Je connais que je connais en connaissant ce pain; je sais que je le veux et je me meus vers lui pour le manger, mais je ne sais pas que je le digère en digérant: cette activité végétative n'est pas à la portée de l'expérience interne. Voilà pourquoi la vie des plantes, bornée à la nutrition et à la propagation, est cachée. Mais comme son organisation corporelle, ses parties et leurs fonctions, sont en même temps visiblement moins hétérogènes, moins complexes que celles qui sont engagées dans les activités conscientes de l'animal, la plante sera aussi plus abordable à l'expérience externe. A cet égard, nous dirons que la vie animale est plus cachée que la vie végétale.

Est-ce à dire que ces deux genres d'expérience se meuvent en champs clos et qu'ils soient tout au plus parallèles? Je vois des yeux et je sens que je la meus comme mienne cette main que je replie sur elle-même et que je sens se toucher. J'ai l'expérience interne d'avoir cette expérience externe. J'ignore cependant tout ce qu'il faut de structure corporelle très complexe pour voir de ces yeux, de ces yeux que je vois dans le miroir. Néanmoins la vie que j'éprouve, la connaissance que j'ai de connaître des objets sensibles et d'éprouver certains d'entre eux comme des parties de moi-même, comme des instruments de ma connaissance et de mes déplacements, tout cela me fait reconnaître en autrui, dans sa forme, dans ses mouvements comparables aux miens une vie semblable à celle que je ne puis éprouver qu'en moi-même.

Il convient donc d'affirmer que si nous n'avions pas cette expérience interne de vivre, toute vie nous serait totalement inconnue, nous ne saurions nulle part la reconnaître et nous ne nous enquerriions pas d'elle. Si nous n'avions pas l'expérience de notre propre pensée, le problème de l'intelligence ne se poserait pas. «...Nous ne nous enquerriions jamais de l'intelligence si nous-mêmes nous ne pensions pas; et lorsque nous nous enquérons de l'intelligence, nous ne nous enquérons d'aucun autre principe que celui par lequel, nous, nous pensons»¹. Dans cette expérience interne de penser un objet, nous connaissons en quelque manière notre propre intelligence. «Se connaissant elle-même, elle connaît aussi les autres intelligences pour autant qu'elle leur ressemble»². Et ce que dit saint Thomas de la pensée s'applique aussi bien au sens et au mouvement par soi-même selon le lieu. Les manifestations extérieures de la vie d'autrui ne sont reconnues comme vitales qu'autant que je les vois semblables aux miennes — aux miennes que j'aperçois par cette expérience externe dont j'ai en même temps l'expérience interne. Voilà pourquoi une biologie qui, craignant l'anthropomorphisme, voudrait rendre compte des phénomènes au moyen de l'expérience purement externe, pourrait sans doute progresser sans fin dans l'étude des vivants, mais elle ignorerait le vivant comme tel, et le nom de biologie serait usurpé. Un tel biologiste serait comparable à l'aveugle-né qui étudierait les couleurs. Celui-ci pourrait sans doute comprendre

1. S. THOMAS, *De Unitate intellectus contra Averroistas* (éd. KEELER), Rome 1936, p.39.

2. Q. D. de Veritate, q.2, a.3.

l'optique qui définit les couleurs par leur angle de réfraction dans un prisme, mais le sensible propre, la couleur qui fait l'objet de la vue, lui serait inconnu. Il connaîtrait un mode quantitatif de la couleur, un sensible commun; mais la couleur qui fait l'objet propre de la vue n'est pas son mode quantitatif.

III. NOTRE CERTITUDE DE LA VIE

L'ère critique où nous vivons demande que nous appuyions, avant toute considération strictement scientifique, sur la certitude que nous avons de vivre et d'avoir une âme. Nous ne mettrons pas la charrue devant les bœufs en apportant à cette expérience les distinctions qui s'imposeront au cours du traité. Ne tâchons pas de voir non plus de quelles facultés ni de quels actes relève cette expérience. Il suffit pour le moment d'évoquer quelques faits que vous pouvez reconnaître pour certains. Eh bien, «la science de l'âme est très certaine, dit saint Thomas, quant à ceci que chacun éprouve en lui-même qu'il a une âme et que les opérations de l'âme sont en lui...»¹ Certes, notre âme n'est pas, comme telle, objet d'une expérience directe qui en ferait voir la nature. C'est pourquoi saint Thomas ajoute aussitôt: «mais quant à savoir ce que c'est que l'âme, c'est très difficile».

Voici comment nos maîtres ont désigné cette expérience.

On s'aperçoit qu'on a une âme, qu'on vit et que l'on est, parce qu'on s'aperçoit qu'on sent, qu'on pense, ou qu'on exerce des opérations vitales de ce genre; c'est pourquoi le Philosophe dit, au livre IX des *Ethiques*: «[qui voit, s'aperçoit qu'il voit, et qui entend, s'aperçoit qu'il entend, et qui marche, s'aperçoit qu'il marche, et de même en d'autres activités on s'aperçoit à l'œuvre. En sorte que] nous sentons que nous sentons, ou nous savons que nous savons. Et par là même que nous sentons que nous sentons et que nous savons que nous savons, nous sentons et nous savons que nous sommes. [Car être, pour l'homme, c'est sentir ou penser.] Mais personne ne s'aperçoit qu'il pense si ce n'est en pensant quelque chose, car on pense quelque chose avant de savoir qu'on pense; c'est pourquoi l'âme parvient à s'apercevoir actuellement qu'elle est, par le truchement de la chose qu'elle pense ou qu'elle sent»².

1. «...Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem [*De Anima*, I, c.1, 402a11] subjungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa». — *De Ver.*, q.10, a.8, ad 8 in contr. — «Haec autem scientia... certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet». — *In I de Anima*, lect.1, n.6.

2. *De Ver.*, q.10, a.8, c.: «Quantum igitur ad actuale cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere; sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere; unde dicit Philosophus in IX *Ethicor.* (cap. ix, inter princ. et med.): *Sentimus autem quoniam sentimus; et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit». Nous avons complété la citation d'Aristote (c.9, 1170a29-b) par les lignes entre crochets. Ce n'est pas sans hésiter qu'en certains cas nous traduisons «intelligere» par «savoir» pour éviter «nous pensons que nous pensons».

Ce qui est soi-même et par essence dans l'âme est connu d'une connaissance expérimentale, en tant que l'homme en éprouve par ses actes les principes intrinsèques: c'est ainsi que nous percevons la volonté en voulant, et la vie dans les opérations de la vie¹.

Evitons de laisser croire que l'expérience dont nous parlons soit un privilège d'adeptes. Afin de prévenir toute méprise, remarquons que l'expérience interne n'a pas d'objet directement donné: l'opération que nous éprouvons en nous-mêmes est sans doute objet de cette expérience, mais elle n'est pas objet au même titre que l'objet perçu par cette opération. Il faut en dire autant de la connaissance que nous avons de notre moi dans les activités conscientes. Autre chose est voir «ce blanc» ou comprendre que «la diagonale est incommensurable avec le côté du carré», autre chose m'apercevoir que «je vois ce blanc» ou que «je comprends que la diagonale est incommensurable avec le côté du carré». Ce n'est qu'en percevant tel objet qu'on s'aperçoit de l'acte même par lequel on est en train de l'atteindre. Que nous nous reployions délibérément sur l'acte par où nous connaissons ce blanc, que dans cet acte de réflexion nous connaissions, comme objet, l'acte de connaître ce blanc, l'objet de cet acte de réflexion n'en continue pas moins d'être *l'acte-par-lequel-nous-voyons-ce-blanc*. Il est vrai que nous revenons alors sur cet acte de connaître pour nous fixer sur l'acte lui-même, et non pas sur l'objet de cet acte, mais il reste que l'acte qui fait l'objet de ce retour sur soi-même n'est jamais, lui-même, directement donné. Il est donc inutile d'aller chercher une pure conscience sans autre objet qu'elle-même.

Ne croyez pas un seul instant que nous nous arrêtons à cette question pour défendre l'objectivité de la connaissance. Non, ne brûlons pas les étapes. Nous voulons simplement faire voir que l'étude de l'âme, laquelle se situe sur le plan de l'universel, présuppose comme point de départ la connaissance d'activités vitales que nous éprouvons d'abord en nous-mêmes, que nous atteignons *in singulari* dans l'expérience interne. Ce n'est évidemment pas ce point de départ qui fait le sujet de la psychologie. Cependant, il importe de voir que les natures universelles directement envisagées dans cette science n'en sont pas moins fondées sur des objets singuliers — les activités dont nous avons conscience — que nous connaissons seulement d'une manière indirecte. Il s'ensuit que l'universel ainsi formé sera lui-même imparfait d'autant. Ce n'est donc pas pour rien qu'Aristote nous dit que «c'est tout à fait et en tout sens une chose des plus difficiles que d'acquérir une connaissance assurée au sujet de l'âme»². On voit par là combien est grave l'erreur de ceux qui croient avoir une connaissance intime de la nature de l'âme par l'expérience interne. Croyant savoir une chose alors qu'on la connaît à peine, on s'abuse soi-même et on fait passer l'étude de l'âme pour une science occulte. Et c'est encore pour avoir confondu les objets singuliers («intelligo», «intelligo me intelligere») que l'on connaît de manière indirecte dans l'expérience interne, avec les objets

1. *Ia IIae*, q.112, a.5, ad 1.

2. *De Anima*, I, c.1, 402a10 (trad. TARCOT).

abstraits de ces singuliers («intelligere simpliciter») et directement étudiés par la science de l'âme; c'est pour avoir confondu ce qui est vrai du singulier avec ce qui est vrai de l'universel, que l'on a pu assigner comme objet de la psychologie les données immédiates de l'expérience interne appelée quelquefois conscience. On est d'autant plus exposé à commettre cette méprise que nous avons l'expérience interne de connaître l'universel — je sais que je connais le connaître: «intellectus meus intelligit intelligere simpliciter»; par opposition à «intellectus meus intelligit se intelligere»¹. Néanmoins, cette expérience n'a pas pour objet l'universel lui-même, mais mon acte singulier de connaître l'universel. Bref, quand les données de la conscience sont l'objet d'une connaissance directe, elles ne sont plus données de la conscience, puisque l'objet de celle-ci est toujours un singulier connu de façon indirecte, et donc, quand elles sont objet de conscience, elles ne sont pas immédiatement données.

Remarquons toutefois que les termes «immédiat» et «direct» s'emploieraient d'une autre manière si nous comparions la connaissance que j'ai de ma propre vie *in singulari*, à ma connaissance de la tienne. Par opposition à ma connaissance de *ta* vie, celle que j'ai de moi-même est directe et immédiate, car ce n'est pas en passant par *ta* vie que j'éprouve la mienne: c'est pour avoir éprouvé d'abord la mienne que je puis reconnaître la tienne.

IV. LE RAPPORT INVERSE DE LA CERTITUDE ET DE LA CLARTÉ

Le point de départ de cette étude n'est donc pas sans paradoxe: la science de l'âme est très certaine parce que fondée sur une expérience irréfragable, mais elle est difficile dans la même proportion.

... Personne ne s'est jamais trompé en ce qu'il ne se serait pas aperçu qu'il vit, ce qui relève de la connaissance par laquelle on aperçoit ce qui se passe dans l'âme; ... néanmoins, maintes personnes se trompent quant à la connaissance de la nature propre de l'âme².

1. *De Unitate intellectus*, p.72.

2. *De Ver.*, q.10, a.8, ad 2. — Voici un passage important de saint Augustin, sur la certitude de cette expérience: «... Je suis par moi-même très certain que je suis, que je connais et que j'aime mon être. Et cette certitude défie toutes les objections des académiciens. En vain ils me diront: Quoi donc! si tu te trompais? — Si je me trompe, je suis. Qui n'est pas, ne peut se tromper; donc, je suis si je me trompe. Or, puisque je suis et si je me trompe, comment me tromperais-je à croire que je suis, puisqu'il est certain que si je me trompe, je suis? Donc, comme je serais moi qui me tromperais, quand même je me tromperais, toutefois en tant que je connais que je suis, indubitablement je ne me trompe point. Or c'est une conséquence qu'en tant que je connais que je suis je ne me trompe point. Car, de même que je connais que je suis, je connais aussi que je me connais. Et quand j'aime cet être et cette connaissance, j'ajoute à ce que je connais un troisième élément, mon amour, dont je suis également certain. Car il n'est pas faux que j'aime, puisque ce que j'aime est certain, et, fût-il faux, il n'en serait pas moins vrai que j'aime une fausseté. Et comment serais-je légitimement repris d'aimer une fausseté si cet amour même n'était pas une vérité? Mais l'objet de mon amour étant véritable et certain, qui pourrait douter de la vérité et de la certitude de mon amour? Or il n'est personne qui ne veuille être heureux: et comment être heureux sans être?» — *De Civitate Dei*, XI, c.26 (trad. MOREAU).

... La difficulté de connaître l'âme est très grande (*maxima*), et on n'y parvient qu'en raisonnant à partir des objets vers les actes, et à partir des actes vers les puissances¹.

Nous croyons qu'il importe d'attirer l'attention sur cette obscurité, de peur que, insuffisamment instruits sur les vrais fondements de l'étude de l'âme, vous n'appreniez un jour, après y avoir mis beaucoup de votre temps, que vous étiez comme ces jeunes gens dont on dit: «non attingunt mente, licet dicant ore»², et que vous ne mettiez le tout en doute.

Si vive que soit notre expérience de vivre, même quand elle est délibérément réfléchie, elle est quand même pauvre de représentation. Elle nous fait si peu connaître de ses objets indirectement perçus, que les objets directs des opérations que nous éprouvons en nous-mêmes («ce blanc», «le blanc», «cette ligne», «la ligne») tendent à éclipser les premiers et à nous en détourner comme d'une voie sans issue. Le simple retour répété sur nos actes³ ne nous avancerait pas, ou plutôt nous mènerait trop loin dans un infini stérile, comme saint Augustin le fait remarquer:

Mais s'il n'y a que ces seules choses qui appartiennent à la science de l'homme, elles sont bien peu nombreuses. Il est vrai que dans ce seul genre de choses certaines, ces dernières se multiplient à tel point que non seulement elles cessent d'être peu nombreuses, mais encore qu'elles se trouvent s'étendre à l'infini. En effet, celui qui dit: Je sais que je vis, dit qu'il sait une chose: si donc il dit: je sais que je sais que je vis: il en dit deux, mais par le fait qu'il sait ces deux choses, son savoir en fait une troisième, et on peut en ajouter ainsi une quatrième, une cinquième, une quantité innombrable, s'il le faut. Mais comme on ne peut ni comprendre une série de nombres innombrables en y ajoutant toujours une unité, ni le dire d'une façon innombrable, il y a une chose qu'on comprend et qu'on dit avec la plus entière certitude; d'abord qu'il en est ainsi, et ensuite qu'on ne peut ni comprendre ni dire le nombre infini de cette série. On peut encore faire la même remarque au sujet de la certitude de la volonté. En effet, qui ne prendrait point pour une impudence cette réponse qui lui serait faite, quand il affirme qu'il veut être heureux: peut-être vous trompez-vous? S'il ajoute je sais que je le veux et je sais que je le sais, cela fait deux choses qu'il sait, auxquelles on peut en ajouter une troisième, c'est qu'il sait ces deux choses, et une quatrième, c'est-à-dire qu'il sait qu'il sait ces deux choses, et continuer ainsi de suite à l'infini⁴.

Croyant que le seul fait de reconnaître l'expérience interne comme point de départ nécessaire à l'étude de la vie nous engage à piétiner sur place, plusieurs s'en défont, préférant s'en tenir à la méthode soi-disant objective, — comme s'il fallait choisir. En effet, nous le maintenons: on ne peut rien apprendre sur la nature des opérations vitales, de leurs puissances respectives ni de l'âme, si ce n'est en raisonnant à partir de leurs objets. Et pourtant jamais nous ne nous enquerriions ni de la nature ni des principes de l'opération par laquelle nous atteignons un objet, si nous ne connaissions d'abord cette opération pour l'avoir éprouvée en nous-mêmes.

1. In *I Sententiarum*, d.3, q.1, a.2, ad 3; q.4, a.5, c.; Ia, q.87, a.1, c.; *Contra Gentes*, III, c.46.

2. In *VI Ethic.*, lect.7 (éd. PIROTTA), n.1210.

3. Nam cum intellectus reflectatur super actum suum, intelligit se intelligere. Et hoc ipsum potest etiam intelligere, et sic in infinitum». — In *V Metaph.*, lect.11, n.912.

4. *De Trinitate*, XV, c.12, n.2 (trad. CHARPENTIER).

Saint Thomas a composé plusieurs articles pour montrer que notre âme ne connaît pas par elle-même ce qu'elle est (*quid est*)¹. Lorsque, après une «*diligens et subtilis inquisitio*», nous parvenons enfin à savoir quelque chose de sa nature, nous n'y avons réussi qu'en passant par ses objets et par ses actes. Que s'il est à ce point difficile (*maxima difficultas*) d'en connaître si peu par une voie tellement détournée, pourquoi saint Thomas se donne-t-il la peine de montrer une chose aussi évidente que cette obscurité? C'est un passage de saint Augustin qui en a été l'occasion². Certains contemporains du Docteur Angélique croyaient devoir l'interpréter en ce sens: notre âme connaîtrait par elle-même son essence propre, avec une évidence pour le moins comparable à celle que nous avons des premiers principes indémontrables. Parmi les arguments de saint Thomas, marquons le suivant:

... Nul ne peut se tromper sur les choses naturellement connues; car la connaissance des principes indémontrables n'est jamais entachée d'erreur. Donc personne ne s'égarerait dans la question de la nature de l'âme, si l'âme connaissait par elle-même son essence; et l'expérience nous prouve clairement qu'il n'en est point ainsi, puisque plusieurs ont considéré l'âme comme étant tel ou tel corps, et que d'autres en ont fait un nombre ou une harmonie³.

On alléguerait qu'une opinion aussi invraisemblable que celle qui nous accorde une expérience de la nature de l'âme, doit trouver sa raison dans une pure contingence historique: l'excessive docilité de certains disciples de saint Augustin, qui fait applaudir même les choses impossibles que la lettre paraît affirmer à première vue. Mais outre qu'on attribuait à Aristote une opinion semblable, nous la trouvons clairement et résolument avancée par le père de la philosophie critique moderne, dont

le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute⁴.

La définition que Descartes nous a laissée de l'idée claire et distincte est bien telle: «*Claram voco illam [ideam vel perceptionem] quae menti attendenti praesens et aperta est... Distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat*»⁵. Eh bien, parmi les idées claires et distinctes se trouve celle de l'âme: je suis

une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait point d'être tout ce qu'elle est⁶.

1. *De Ver.*, q.10, a.8; *Contra Gentes*, III, c.46; *Ia*, q.87, a.1.

2. *De Trinitate*, IX, c.3, n.3.

3. *Contra Gentes*, III, c.46. Aussi saint Augustin rapportera-t-il les mêmes erreurs. Cf. *De Trinitate*, X, c.10, n.15.

4. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 2ième partie.

5. *Principia*, *Ia Pars*, n.45 (éd. ADAM-TANNERY), T.VIII, p.22.

6. DESCARTES, *Discours de la méthode*, 4ième partie.

C'est ce que nous concevons fort clairement et fort distinctement, et cela de manière intuitive, dans la vérité: *je pense, donc je suis*. N'est-il pas remarquable que Descartes prenne pour plus simples et plus claires celles des notions que les philosophes avaient toujours estimées être les plus obscures et les plus difficiles? Dans la *Troisième Méditation*, nous lisons «que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même». Et vous savez comment, dans la *XIIe Règle*, il méprise la définition aristotélicienne du mouvement:

...Ne paraissent-ils pas préférer des paroles magiques, ayant une force occulte et dépassant la portée de l'esprit humain, ceux qui disent que le *mouvement*, chose très connue de chacun, [*rem unicuique notissimam*] est l'*acte de l'être en puissance, en tant qu'il est en puissance*? Qui comprend en effet ces mots? Qui ignore ce qu'est le mouvement? Et qui n'avouerait pas que ces hommes ont cherché un nœud sur un jonc? Il faut donc dire qu'on ne doit jamais expliquer les choses par aucune définition de cette sorte, de peur de saisir au lieu du simple le composé, mais que chacun doit seulement les examiner séparées de tout le reste, dans une intuition attentive et selon les lumières de son esprit.

En vérité, il n'y a pas d'exemples plus visibles du rapport inverse entre la connaissance certaine et la connaissance claire et distincte, que l'expérience de vivre et d'être, et la perception du mouvement; ni d'illustration plus tranchante du rapport inverse entre la cognoscibilité des choses en soi et leur cognoscibilité pour nous, que celle de Dieu. Aussi, marquons bien le tournant critique dans l'histoire de la pensée humaine; il s'achève dans l'identification du certain pour nous, avec la connaissance claire et distincte des choses quant à ce qu'elles sont en leur propre nature. Dieu, de tous les êtres le plus intelligible en soi, et l'âme humaine, la plus connaissable en soi des choses de la nature, deviennent le plus connu de nous quant à «ce qu'ils sont». D'autre part, le mouvement, le moins parfait des actes et par conséquent le plus obscur en soi, se convertit en «*rem unicuique notissimam*» quant à sa nature même. Voici donc un univers conçu à la mesure de l'homme. Mais qui ne voit que cette clarté et cette distinction ne sont que le fruit d'une confusion sans pareille et sans retour? Que si on la trouve déjà chez David de Dinant ou Nicolas de Cuse, du moins, une telle confusion n'avait-elle jamais encore été formulée avec cette clarté, qui la démasque aux uns et qui séduit les autres. Pour être aussi immédiatement, clairement et distinctement perçue par nous, il faudrait que la Dêité soit moins qu'humaine, et pour être aussi bien et aussi tôt connue de nous, il faudrait que l'âme fût, elle aussi, peu de chose.

V. L'ORDRE À SUIVRE DANS L'ÉTUDE DU VIVANT

C'est donc parce que nous connaissons d'abord le vivant par les opérations que nous éprouvons en nous-mêmes, et comme nôtres, que nous en commençons l'étude par la recherche de la nature de l'âme. Le mot *âme*, en effet, ne signifie à présent rien d'autre que le principe et la cause des opérations qui consistent à se mouvoir et à sentir, lesquelles sont très ma-

nifestes quant au fait. Cette cause est précisément ce par quoi les corps où nous rencontrons ces activités, et que, pour cette raison, nous appelons vivants, diffèrent premièrement des autres corps. Le corps qui a la vie diffère de celui qui en est dépourvu, non pas par ceci qu'il est corps, mais par ceci qu'il est corps *vivant*. «Car, en disant 'un corps qui a la vie', je dis deux choses — à savoir: qu'il est un corps, et qu'il est cette sorte de corps, à savoir: qui a la vie —; on ne peut pas dire que cette partie du corps qui a la vie, et qui s'appelle corps, soit l'âme. En effet, par l'âme nous entendons: ce par quoi qui a la vie, vit»¹. Et voilà le principe dont nous cherchons à connaître la nature: qu'est-il au juste?

Vous aurez remarqué que nous avons nommé deux sortes d'opérations vitales: se mouvoir et sentir. Pourquoi s'en tenir à celles-là? Pourquoi ne pas faire mention de l'intelligence et de la volonté, par exemple? D'autant plus que nous ne vivons plus au temps des anciens philosophes qui ne savaient pas encore distinguer entre la sensation et la pensée. Cette distinction qui nous a été enseignée depuis notre enfance, a cependant été longtemps ignorée des premiers penseurs. Le long et pénible cheminement de la philosophie à ses débuts est encore pour nous d'un grand secours. En effet, ces premiers tâtonnements mettent en relief, et nous aident à voir l'ordre des choses qui sont naturellement mieux connues et plus certaines pour nous. Eh bien, parmi les opérations dont nous avons l'expérience interne, c'est celle de se mouvoir soi-même selon le lieu que nous connaissons le plus manifestement dans les vivants qui nous entourent. «Nous constatons en effet que les animaux vivent, aussi longtemps qu'il apparaît en eux quelque mouvement»². Quant à la sensation — opération qui demeure en nous dans la mesure où elle est connaissance —, c'est en elle que nous avons l'expérience de nous mouvoir, et c'est au cours d'une sensation que nous avons l'irréfragable certitude de vivre. Mais cela ne veut pas dire que nous devons aujourd'hui nous en tenir là. Il n'est pas nécessaire de se borner, au début, à ce que les premiers philosophes ont reconnu et nommé expressément. Il est vrai que sous peine de tourner en cercle, on ne peut jamais présupposer comme principe absolu quelque chose dont il reste à faire la preuve (telle la différence de nature entre l'intelligence et le sens), mais il convient d'attirer dès le début l'attention sur des opérations qui sont en fait caractéristiques de l'intelligence. C'est du reste ce que nous avons fait au cours de ce qui précède.

Puisque les formes et les opérations des vivants qui nous entourent sont d'une grande diversité, les âmes qui en sont le principe doivent être, elles aussi, diversifiées. Et alors, quelle est celle qu'on devra étudier en premier lieu? Nous craignons que la réponse ne nous vienne trop prompte-

1. *In II de Anima*, lect.1, n.220: «Quia vero, cum dico, corpus habens vitam, duo dico, scilicet quod est corpus et quod est hujusmodi corpus, scilicet habens vitam, non potest dici quod illa pars corporis habentis vitam, quae dicitur corpus, sit anima. Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit: ...» — «...Oportet hoc quasi principium accipere, quod animatum distinguitur ab inanimato in vivendo. Animata enim vivunt, sed inanimata non vivunt». — *Ibid.*, lect.3, n.254.

2. *In VIII Physicorum*, lect.1, n.2.

ment. En effet, nous avons appris depuis longtemps que la science doit aller du général au particulier, mais nous doutons qu'on saisisse toujours le sens de ce principe de méthode et qu'on en voie la portée. Il y a, il est vrai, la raison d'économie: afin de n'avoir pas à répéter pour chacune des multiples espèces tout ce qu'elles ont de commun entre elles, il vaut mieux étudier les *communia* au début, une fois pour toutes. Mais nous avons déjà signalé que cette question n'est pas si simple¹. Dès lors qu'il s'agit de l'ordre d'apprentissage, il faut commencer par les choses communes, mais encore faut-il que ces choses communes soient en même temps les plus connaissables pour nous. En outre, que des données premières soient plus aisées à connaître, il ne s'ensuit pas que leur étude et la recherche des propriétés communes à définir et à démontrer, seront également faciles. C'est précisément dans la doctrine touchant ces choses communes que les erreurs sont très nombreuses et de conséquence fort étendue. On se rend compte, en étudiant les *Physiques*, que si le fait du mouvement est facile à constater et très certain, «il est difficile de voir en quoi il consiste»², tout comme la philosophie moderne ne cesse de le prouver³. Le désaccord sur les notions les plus élémentaires est si radical que la plupart des savants s'en détournent, quand ils ne les déclarent pas vaines, pour s'appliquer d'emblée au particulier: le «problème fondamental du mouvement» devient alors un problème de mécanique qui commence par la loi d'inertie; la science

1. Voir ci-dessus, p. 11.

2. In *III Physic.*, lect.3, n.6; In *XI Metaph.*, lect.9, n.2306.

3. N'étant ni acte tout court, ni puissance tout court, ni mélange de l'un et de l'autre, le mouvement est obscur en soi. La plupart des philosophes qui ne peuvent se résigner à ne pas le voir comme une chose claire (c'est une explication plus bénigne de cette erreur), lui donnant plus d'être qu'il n'en a, au point de le rendre contradictoire, affirment que cette contradiction est une réalité suprême, que le mouvement-contradiction est clair et qu'il est la cime et le fond de toute rationalité. L'illusion de clarté est facile pour qui confond «qu'une chose est» avec «ce qu'elle est»; pour qui identifie le mouvement avec son mode quantitatif qui s'exprime par une coordonnée et qui a la clarté d'une ligne. (Voir *In Boetium de Trinitate*, q.5, a.3, ad 5). La contradiction surgit dès qu'on veut retenir à la fois la substance du mouvement à laquelle on avait substitué son mode. Après en avoir fait un acte tout court, on voudrait pouvoir admettre en même temps l'irréductible distinction «devenu», «devenir», et n'être ni en devenir, ni devenu, mais simplement «possible». Appliquée à un corps en mouvement selon le lieu, cette confusion entraînerait la contradiction que le corps serait en un lieu propre parfaitement déterminé et qu'en même temps il n'y serait pas. Du reste, on le soutient dans les termes. «Le mouvement même est une contradiction: déjà même le simple changement mécanique de lieu ne peut s'accomplir que parce qu'un corps, en un seul et même moment du temps, est en un lieu et en même temps en un autre lieu, en un seul et même lieu, et non en ce lieu. Et la constante position et solution simultanément de cette contradiction est justement le mouvement... La vie consiste avant tout en ceci, qu'un être est à chaque instant le même et cependant autre. La vie est donc également une contradiction «existant dans les choses et les phénomènes eux-mêmes», une contradiction qui constamment se pose et se résout; et dès que la contradiction cesse, la vie cesse aussi, la mort intervient. — FRÉDÉRIC ENGELS, *Anti-Dühring* (trad. BRACKS), Paris, Costes, 1946, T.I, pp.182, 183. «Mais qu'est-ce que le mouvement? Il est une contradiction évidente. Si l'on vous demande si un corps en mouvement se trouve au moment donné à tel endroit, vous ne pourrez, malgré votre bonne volonté, répondre selon la règle d'Uberweg, c'est-à-dire selon la formule: 'oui est oui, et non est non'. Un corps en mouvement se trouve à un endroit donné, et en même temps il ne s'y trouve pas. On ne peut pas juger de lui autrement que d'après la formule: 'oui est non et non est oui'. Ce corps se présente donc comme une preuve irréfutable en faveur de la 'logique de la contradiction', et quiconque ne veut pas prendre son parti de cette logique doit proclamer avec Zénon que le mouvement n'est rien d'autre qu'une illusion des sens». — G. V. PLÉKHANOV, *Les questions fondamentales du marxisme*, Paris, Bibl. marxiste n.2, E.S.I., s.d., p.98.

de la vie commence, non pas par l'étude de l'âme, mais par la cytologie, les questions antérieures étant oiseuses, insolubles, réservées à la philosophie qui cherche dans une chambre noire un chat noir qui n'y est pas — comme on a dit de la métaphysique. Il faut avouer, du reste, que ce procédé a porté des fruits¹.

Quel est l'ordre à observer dans l'étude du vivant, conformément à la méthode que saint Thomas appelle *processus in determinando*, par opposition à *processus in demonstrando*?² Pour la raison donnée plus haut, nous ne considérons pas d'abord le vivant comme tel, mais plutôt ce en vertu de quoi il est vivant, à savoir l'âme. C'est donc l'âme, envisagée dans toute sa généralité, selon sa «communissima ratio»³, que nous chercherons à définir en premier lieu. Ensuite, «nous ne devons pas nous contenter de la définition commune, mais chercher la définition propre de chaque partie de l'âme... Par conséquent, pour chaque espèce d'être animé, il faut chercher quelle est son âme; afin que l'on sache quelle est l'âme de la plante, quelle est l'âme de l'homme, et quelle est l'âme de la bête»⁴.

C'est à dessein que nous nous demandions quel ordre observer dans l'étude du «vivant», et non pas seulement de l'âme. Le traité de l'âme, en effet, n'est que la première partie de l'étude du vivant. Dans son commentaire sur le *De Sensu et Sensato* qui se place immédiatement après le traité de l'âme, saint Thomas en décrit les grandes lignes: le Philosophe

1. Cette restriction est fâcheuse cependant quand le savant lui-même, et surtout ses lecteurs, l'oublient. C'est ainsi que le plus éminent des physiiciens de notre époque n'a pu s'abstenir de traiter des questions plus fondamentales que celles qui relèvent de son domaine. «Je ne crois pas, dit-il, au sens philosophique du terme, à la liberté de l'homme. Chacun agit non seulement sous une contrainte extérieure, mais aussi d'après une nécessité intérieure. Le mot de Schopenhauer: 'Sans doute un homme peut faire ce qu'il veut, mais ne peut pas vouloir ce qu'il veut' m'a vivement pénétré depuis ma jeunesse; dans les spectacles et les épreuves de la dureté de l'existence, il a toujours été pour moi une consolation et une source inépuisable de tolérance. Avoir conscience de cela contribue à adoucir d'une manière bienfaisante le sentiment de responsabilité si aisément déprimant et fait que nous ne nous prenons pas trop au sérieux, nous-même ni les autres; on est conduit ainsi à une conception de la vie, qui en particulier laisse une place à l'humour». — ALBERT EINSTEIN, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, s.d., pp.8-9. On remarquera que d'après cette page, l'auteur n'aurait pu s'abstenir de l'écrire. On cite souvent les dernières lignes du passage qui va suivre, on oublie celles qui les précèdent: «Je ne puis pas me faire l'illusion d'un Dieu qui récompense et qui punisse l'objet de sa création, qui surtout exerce sa volonté de la manière que nous l'exerçons sur nous-même. Je ne veux pas et ne puis pas non plus me figurer un individu qui survive à sa mort corporelle: que des âmes faibles, par peur ou par égoïsme ridicule, se nourrissent de pareilles idées! il me suffit d'éprouver le sentiment du mystère de l'éternité de la vie, d'avoir la conscience et le pressentiment de la construction admirable de tout ce qui est, de lutter activement pour saisir une parcelle, si minime soit-elle, de la raison qui se manifeste dans la nature». — *Ibid.*, p.13.

2. *In I Physic.*, lect.1.

3. *De Anima*, II, c.1. 412a1; S. THOMAS, lect.1, n.211.

4. *In II de Anima*, lect.6, n.299: «...Non debemus esse contenti definitione communi, sed oportet propriam definitionem cujuslibet partis animae inquirere. Et ex hoc concludit, quod hoc, secundum unumquodque animatum quaerendum est, quae sit uniuscujusque anima; ut scilicet sciatur quid est anima plantae, et quid anima hominis, et quid anima bestiae: et hoc est scire de unaquaque parte animae, quid sit».

commence l'enseignement de la science naturelle en partant de ce qui est le plus commun à toutes les choses de la nature, savoir le *mouvement* et le *principe du mouvement*; puis, à la fin, il procède par mode de concrétion, c'est-à-dire d'application des principes communs à des mobiles déterminés, dont quelques-uns sont les corps vivants. Avec ceux-ci il reprend encore le même procédé, divisant son étude en trois parties: dans la première, il considère l'âme en elle-même, comme s'il l'étudiait d'une manière abstraite; dans la seconde, il étudie les choses de l'âme d'une manière concrète, c'est-à-dire par mode d'application au corps, mais en s'en tenant à des généralités; dans la troisième, il applique toutes ces considérations à chaque espèce d'animaux et de plantes, en déterminant ce qui est propre à chaque espèce. La première de ces études est contenue dans le livre *De l'Âme*; la troisième, dans les livres qu'il a écrits sur les Animaux et les Plantes¹. Quant à l'étude intermédiaire, elle se trouve contenue dans les livres qu'il a écrits au sujet de choses qui appartiennent communément soit à tous les animaux, soit à plusieurs genres d'animaux, soit même à tous les vivants: c'est l'objet du présent traité².

Quelle est cette «abstraction» dont parle saint Thomas, et en quoi consiste ce processus du commun au particulier «par manière de concrétion ou d'application»? C'est le problème auquel nous pensions en faisant remarquer que nous doutons qu'on en saisisse toujours le sens. En effet, on a réussi à répandre l'opinion que la philosophie scolastique est un «jeu de concepts» qui consiste à tirer, par un enchevêtrement de syllogismes (en *Barbara*, autant que possible), les concepts très particuliers des concepts les plus généraux, sèche déduction, ajoute-t-on, qui ne saurait rejoindre la réalité vivante³. On voudrait que, dans notre opinion, ces notions très générales par lesquelles débute la science, contiennent les notions plus particulières, de telle manière qu'il suffirait à l'intelligence d'y appliquer son raisonnement pour en faire sortir ces dernières avec tout ce qu'elles ont de plus propre. C'est ainsi que de la notion commune de l'âme on devrait pouvoir déduire en rigueur les âmes de toute espèce. Qu'un certain genre pseudo-scolastique ait fondé cette rumeur, c'est possible. Chez les maîtres, on ne trouve rien de tel. On y trouve même tout le contraire. Par un curieux retour, c'est chez ceux-mêmes des philosophes modernes tant admirés des auteurs qui traitent de haut la soi-disant «conceptualistique» des Aristote et des Thomas, que nous rencontrons cette idée, poussée à sa limite. C'est ce que nous verrons dans un instant. Mais nous exprimerons d'abord en terminologie thomiste cette fausse méthode qu'on fait passer pour la nôtre. Nous en profiterons pour faire comprendre en quoi consiste le processus de concrétion.

1. Les livres *De Plantis* ne sont pas d'Aristote. Notons toutefois la place que saint Thomas leur assigne dans l'ordre des traités naturels.

2. Lect.1, n.2.

3. Cette opinion sur la méthode scolastique poursuit son chemin, et on l'étend même à Aristote. Même en un temps où l'histoire exerce une telle séduction, on peut écrire: "... The systematic philosophic concepts of Aristotle are 'eternal,' since they had to be only consistent in themselves, had to fit not observations but vague generalizations and an abstract system of thought. (...) Scholasticism, a sterile form of deductive thinking, developed as a harmless outlet for the reasoning powers of man in a period of intellectual servitude when man could not observe the world around himself lest any observation come in contradiction with prevailing dogmas." —DR. FRANZ ALEXANDER, Director of the Institute for Psychoanalysis in Chicago, dans son Introduction à un ouvrage du PROF. MORTIMER ADLER, *What man has made of man*, New York, Toronto, Longmans, Green and Co., 1937, pp.xv-xvi).

VI. LE PROCESSUS DE CONCRÉTION DANS L'ÉTUDE DU VIVANT

Le processus *in determinando*¹, c'est l'ordre que nous suivons dans la considération des différents sujets et principes d'une science selon qu'ils sont plus connus de nous. Or, ce qui est le plus connu de nous et plus certain, c'est le confus. C'est ainsi qu'on s'aperçoit d'abord que cet objet est une figure, qu'il est une courbe fermée, et enfin qu'il est une ellipse. De même, l'homme est connu d'abord comme animal. Nous trouvons cet ordre, tant dans la connaissance intellectuelle que dans la connaissance sensible. Tant que nous connaissons l'ellipse seulement comme figure ou comme courbe fermée, nous ne la distinguons pas des autres espèces de figures, ou de courbes fermées; tant que l'homme n'est pas connu dans ce qui le distingue de la brute, notre connaissance est confuse. Or, ce confus est aussi plus commun, plus universel: car le polygone est également une figure, le cercle une courbe fermée, et le cheval un animal. Aussi, dans la science, nous considérons les choses suivant ce qui, en elles, est d'abord plus connu, pour aller ainsi par degrés vers ce qui est plus connaissable en soi; car, manifestement, homme est plus connaissable en soi qu'animal; étant animal et raisonnable, il est plus distinct, plus en acte et partant plus connaissable en soi². Nous avançons donc de sujet en sujet suivant cet ordre de communauté. Dans la science de la nature, nous tâchons de savoir en premier lieu ce qui est propre à une chose en tant qu'elle est mobile, ensuite, ce qui en est vrai quant à sa mobilité selon le lieu, etc. Un dernier terme de tout ce processus, ce serait, par exemple, l'étude de la démarche caractéristique de l'éléphant. Certes, il serait impossible à un seul homme d'embrasser le vaste domaine qui sépare la considération de l'être mobile et celle du vol de la libellule — c'est-à-dire, toutes les sciences naturelles. Du reste, chacune des multiples sciences naturelles qui déjà doit emprunter au champ des autres, peut s'étendre indéfiniment dans le sien propre. Tel serait néanmoins l'ordre qu'il aurait à observer pour avoir une vue d'ensemble bien ordonnée.

Le processus *in demonstrando*³, lui aussi, est déterminé par le principe qu'on doit aller du plus connu de nous vers le moins connu. Mais il diffère du premier par l'ordre que nous suivons dans la recherche et la démonstration des propriétés d'un sujet donné. Dans le processus *in determinando*, nous allons d'un sujet moins déterminé à un sujet plus déterminé: l'on cherche à connaître d'abord la nature et les propriétés de l'âme en général, et ensuite la nature et les propriétés de ses différentes espèces; tandis que le processus de démonstration est l'ordre que l'on suit dans l'acquisition de la connaissance scientifique d'un sujet donné. Alors que le premier processus est commun à toutes les sciences, le second peut varier d'une science

1. *In I Physic.*, lect.1, nn.6ss. — Voir aussi *Ia*, q.85, a.3.

2. Pour une illustration de ce rapport de la cognoscibilité en soi et de l'actualité, tirée de la géométrie, voir *In IX Metaph.*, lect.10, nn.1888-1894.

3. *In I Physic.*, lect.1, n.8.

à l'autre et même selon les différentes parties d'une science. Ainsi la mathématique et les sciences physico-mathématiques démontrent par la seule cause formelle¹; la science naturelle s'applique en outre à connaître les choses par ce dont elles sont faites, par ce qui les produit et par le bien qui meut l'agent à les produire. Tout le livre II des *Physiques* est consacré à cette partie de la méthode générale de l'étude de la nature qu'on appelle processus de démonstration, mais chaque traité aura en outre son procédé particulier. C'est ainsi qu'en mathématique, où le plus connu de nous peut, au point de vue démonstration, s'identifier, en principe, au plus connu en soi, les démonstrations seront a priori: les raisons données par nous sont en même temps les raisons premières en soi. Mais en science naturelle la plupart des preuves demeurent a posteriori². La première démonstration que vous allez apprendre dans le présent traité est précisément de ce genre: l'âme est l'acte premier d'un corps naturel doué d'organes, parce qu'elle est «ce par quoi» et «en premier lieu», nous vivons, nous sentons, nous nous mouvons et nous pensons. — Le processus *in demonstrando* ne consiste donc aucunement à faire le pont entre les différents sujets du processus *in determinando* comme si, de la nature et des propriétés de l'âme envisagée dans toute sa généralité, on pouvait inférer la nature et les propriétés de ses espèces. Il n'y a donc pas lieu de nous attribuer une méthode d'allure hégélienne, qui confond les deux processus.

Le processus *in determinando* est en même temps un processus de concrétion. L'universel, en effet, pris au sens où nous l'entendons dans ce processus, se compare aux particuliers dont on peut l'affirmer, comme l'abstrait au concret, comme «mouvement» à «mouvement local». Au principe — c'est-à-dire tant que nous sommes encore dans le général et le confus —, nous sommes loin de la détermination, de la perfection, de la cognoscibilité propres des choses. A travers une abstraction de ce genre, notre connaissance est très pauvre, et c'est en allant par degrés vers la spécificité des objets, vers leur distinction ultime, leur concrétion que la science s'enrichit.

Dans les choses naturelles, dit saint Thomas, 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 pure et l'acte pur, elle n'est pas absolument parfaite, mais relativement. Il en va de même pour la science. Or, la science

1. *In I Post. Anal.*, lect.25, n.4.

2. «...Cum ex notis oporteat in cognitionem ignotorum devenire: omnis autem demonstratio adducitur causa notificandi aliud, necesse est, quod omnis demonstratio procedat ex notioribus quo ad nos, quibus per demonstrationem fit aliquid notum. In quibusdam autem eadem sunt notiora quo ad nos et secundum naturam, sicut in mathematicis, quae sunt a materia abstracta; et in his demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et notioribus secundum naturam, scilicet ex causis in effectus: unde dicitur demonstratio propter quid. In quibusdam vero non sunt eadem magis nota simpliciter et quo ad nos, scilicet in naturalibus, in quibus plerumque effectus sensibiles sunt magis noti suis causis; et ideo in naturalibus, ut in pluribus proceditur ab his quae sunt minus nota secundum naturam et magis nota quo ad nos, ut dicitur in primo Physicorum [c.1, lect.1, nn.6-7]. — Et hoc modo demonstrationis intendit hic uti. Et hoc est quod dicit, quod quia illud quod est certum secundum naturam, et quod est secundum rationem notius, fit certius quo ad nos ex his quae sunt incerta secundum naturam, certiora autem quo ad nos, per istum modum tentandum est iterum aggredi de anima, demonstrando definitionem ejus supra positam». — *In II de Anima*, lect.3, nn.245-6.

que l'on a d'une chose en général seulement n'est pas une science complète selon l'acte ultime; elle est quelque chose d'intermédiaire entre la puissance pure et l'acte ultime. Car celui qui sait une chose en général connaît d'une manière actuelle quelque chose de ce qui est la raison propre de cette chose, mais le reste, il ne le connaît qu'en puissance. Ainsi, celui qui ne connaît l'homme que selon qu'il est animal ne connaît en acte qu'une partie de sa définition, savoir le genre; les différences constitutives de l'espèce, il ne les connaît pas encore en acte, mais seulement en puissance. D'où il suit manifestement que la science complète exige qu'on ne s'arrête pas aux généralités, mais qu'on procède jusqu'aux espèces...¹

C'est donc l'être propre des choses, leur différence ultime, qui nous attire et qui libère l'intelligence de cette indétermination de l'universel. La science étant la perfection de l'intelligence, qui cherche cette perfection veut naturellement savoir ce qui fait le castor, castor; ce qui fait l'homme, homme, quant à tout ce qui les distingue de toute autre chose, corps et âme. C'est l'auteur des *Métaphysiques* et du *De Anima* qui voulait savoir pourquoi les chiens courent en biais. Il ne s'en tenait ni à l'être mobile, ni au corps animé, ni à la bête, ni au quadrupède. Voilà en quoi consiste le processus de concrétion. C'est donc dans cette direction, tant méprisée d'un certain genre de philosophie, que se trouve la perfection de la science, comme le dit saint Thomas en abordant l'étude «des étoiles filantes, des comètes, des pluies et des neiges, des éclairs, des tremblements de terre, *et alia hujusmodi*».

VII. LES DEUX GENRES DE CAUSES UNIVERSELLES DANS L'ÉTUDE DU VIVANT

Dans ce processus de concrétion, au rapport de l'universel au particulier dont nous venons de parler, s'en ajoute un autre qui est en quelque sorte l'inverse du premier. En effet, plus le processus s'approche de la connaissance distincte du particulier, plus on s'approche par là même d'une universalité qui, à l'encontre de l'universalité *in praedicando*, est telle par son actualité, par son extrême détermination qui embrasse le multiple dans sa variété et sa distinction. La perfection de notre connaissance de l'universel *in causando* dépendra du degré de distinction suivant lequel nous connaissons le particulier.

Remarquons tout d'abord que si, au point de vue de la prédication, l'espèce est partie subjective du tout potentiel qu'est le genre, à un autre point de vue, celui de la connaissance distincte, le rapport de l'universel au particulier est en quelque sorte renversé. L'espèce, en effet, est en elle-même un tout intégral qui contient le genre à titre de partie. C'est ainsi que *l'homme*, dont on peut dire *animal*, est plus qu'*animal*; il est en outre raisonnable, et à cet égard il est un tout intrinsèquement constitué de ces parties: *animal* et *raisonnable*. Tant que nous n'atteignons pas distinctement ces parties actuelles, la connaissance du tout intégral reste confuse, comme celle que nous avons des parties subjectives du tout poten-

1. *In I Meteorologicorum*, lect.1, n.1.

tiel¹. Mais dès lors que nous les connaissons de manière distincte, nous atteignons justement ce rapport sous lequel l'espèce est plus commune que le genre. Ce qui, dans la première perspective, était envisagé comme un tout est maintenant une partie; le particulier renferme le plus universel et davantage: «secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia: ut 'homo' non solum animal, sed etiam rationale»².

Nombre de philosophes modernes en concluraient que voilà donc une partie plus grande que son tout; en sorte que le principe de contradiction lui-même serait mis à l'écart. Toutefois, comme nous l'avons indiqué, il s'agit de rapports totalement différents. En effet, l'unité du genre que nous prédisons de l'homme, du cheval, de l'abeille, etc., est purement logique; le genre prédicable *animal* tient sa forme et son unité de la raison qui peut faire abstraction des différences, sans lesquelles, pourtant, il est impossible d'être, en réalité, animal. Il n'y a donc pas dans la nature, outre la forme par laquelle l'homme est homme, et celle par laquelle le cheval est cheval, une forme commune par laquelle les différentes espèces d'animaux seraient des animaux. La forme par laquelle l'homme est homme, est en même temps la forme par laquelle il est animal, et c'est par sa forme de cheval que le cheval est animal³. Dès lors, connaître l'animal distinctement, c'est le connaître en tant qu'il est homme, ou cheval, ou abeille, etc. Le tout universel qu'est le genre *animal* ne contient pas ses parties en acte, mais seulement en puissance, et c'est pourquoi on les appelle subjectives. Que si l'on disait qu'il les contient en puissance et que la puissance est puissance pour un acte, nous ferions remarquer que la puissance en cause se définit précisément dans la ligne de la prédication où le prédicable est comme une forme par rapport à tout ce dont il peut être prédiqué. (Ainsi, dans l'attribution: l'homme est animal, ou: le cheval est animal, homme et cheval sont sujets et animal est la forme.) En effet, au point de vue des choses signifiées, ce genre est fondé sur les natures et il est postérieur à

1. «Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi. Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem: et eadem ratio est si comparemus quodecumque magis universale ad minus universale». — *Ia*, q.85, a.3, c.; *In I Physic.*, lect.1, nn.9-10.

2. «...Universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub *animali* non solum homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia: ut *homo* non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum *in se*, prius est in nostra cognitione quam homo; sed homo est prius in cognitione nostra quam quod animal sit pars rationis ejus». — *Ia*, q.85, a.3, ad 2.

3. *In VII Physic.*, lect.8, n.8; *In I de Anima*, lect.1, n.13.

celles-ci; c'est dans les natures distinctes selon leur forme ultime que se trouve l'actualité, mais jamais dans le genre qui doit son unité et son universalité à l'abstraction de cette actualité. Sitôt que nous considérons *animal* dans l'espèce, il n'est plus qu'une partie d'un tout plus vaste. Aussi, l'espèce n'est-elle d'aucune manière une élaboration du genre.

Mais, dira-t-on, le genre qui se trouve ainsi dépassé, n'étant plus forme, mais sujet — puisque l'homme, par exemple, est animal par sa forme d'homme —, il n'est plus, à cet égard, le genre prédicable des autres espèces; nous avons dès lors, malgré tout, abandonné cette universalité plus vaste qui exprime l'unité des espèces innombrables. On ajoutera peut-être que la science doit précisément dépasser le particulier, pour aller vers une universalité toujours plus grande, quitte à revenir au particulier pour le voir d'en haut comme une concrétion restreinte de l'universel — une participation.

Nous n'avons pas arbitrairement choisi cette objection dans l'infini des confusions possibles. Il convient de s'y arrêter dans une introduction à l'étude de l'âme. Au premier chapitre de son traité, Aristote fait remarquer que

nous devons nous garder de passer sous silence la question de savoir si la définition de l'âme est une, comme celle de l'animal, ou si elle est différente pour chaque espèce d'âme, comme pour le cheval, le chien, l'homme, le dieu; et, dans ce cas, l'animal en général ou bien n'est rien, ou bien est postérieur. La même question se pose d'ailleurs pour tout autre prédicat commun que l'on affirmerait¹.

Or, à ce propos, saint Thomas rappelle qu'en effet

les platoniciens affirmaient l'existence d'universels séparés, c'est-à-dire de formes et d'idées qui étaient, pour les choses particulières, causes de leur existence et de la connaissance (que nous en avons); pour eux, il existait une âme séparée, une âme en soi, qui servait de cause et d'idée aux âmes particulières; de cette âme dérivait tout ce que l'on trouve dans celles-ci. Selon les philosophes de la nature, au contraire, il n'y avait d'universelles que les substances particulières, et les universaux n'étaient rien dans la réalité. De là la question: faut-il rechercher seulement la notion commune de l'âme, comme le disaient les platoniciens, ou la notion de cette âme-ci et de cette âme-là, comme le disaient les philosophes de la nature, à savoir l'âme du cheval ou de l'homme ou de Dieu? [Aristote] dit «de Dieu», à cause de la croyance de ces philosophes à la divinité des corps célestes qu'ils disaient être animés².

Par conséquent, d'après la conception des platoniciens, la définition de l'âme en général devrait signifier en même temps la cause très parfaite et universelle de toutes les espèces d'âmes. De sorte qu'à la question: qui fait les chaussures? la réponse: l'artisan, serait plus pertinente que la réponse: le cordonnier. «Artisan» devrait en dire davantage, semble-t-il, puisqu'on peut également l'affirmer du tailleur, du maçon, etc. C'est donc qu'il est une cause plus élevée, antérieure et universelle, tandis que le cordonnier n'est qu'une cause particulière, prochaine et propre. Or, ne s'ensuit-il pas que la connaissance de la raison des choses s'approfondit à proportion que nous nous élevons à une généralité plus confuse? Certes,

1. 402b5 (trad. TRICOT).

2. In I de Anima, lect.1, n.12.

la doctrine en cause n'était pas aussi simple, et le platonicien répliquerait aisément que l'indétermination où nous laisse cette généralité vient des ténèbres d'une intelligence emprisonnée dans le corps.

L'on doit sans aucun doute s'enquérir des causes élevées, antérieures, universelles, autant que possible. Que si le plus souvent l'on n'y saurait atteindre, encore faut-il s'en apercevoir. Quoi qu'il en soit, nous devons nous engager dans la direction inverse de celle que nous venons de décrire. En effet, les expressions «cause élevée», «universelle», «prochaine», etc., sont foncièrement équivoques. C'est ainsi qu'«artisan», en comparaison de «menuisier», est une cause antérieure, élevée, universelle, dans l'ordre logique, selon la prédication, mais non pas selon la causalité¹. Dans l'exemple donné, l'universalité exprime seulement l'indétermination de notre connaissance de la cause. En réalité, c'est la cause prochaine, l'art du menuisier, qui est la cause première et suprême dans un ordre donné².

Lorsque nous affirmons que la science doit chercher à connaître les choses par leurs causes premières, suprêmes, ultimes, manifestement il ne s'agit pas de causes qui sont telles dans l'ordre de la prédication, lesquelles nous laissent dans la confusion à l'endroit de la nature propre des choses. Néanmoins, en rejetant la conception apparemment facile des platoniciens, il ne faudrait pas que nous abandonnions en même temps la recherche de causes qui sont universelles dans la ligne même de la causalité. Car on ne s'est pas trompé en affirmant qu'il existe de telles causes et qu'en elles nous aurions des choses particulières une connaissance plus parfaite. Ainsi, l'art du tailleur est une cause particulière et première dans un ordre donné. Mais pourquoi cet art? Pourquoi des vêtements? Pourquoi la nature

1. «Advertendum est autem quod *causa* universalis et propria, vel prior et posterior, potest accipi aut secundum communitatem *praedicationis*, secundum exempla hic posita de medico et artifice; vel secundum communitatem *causalitatis*, ut si dicamus solem esse causam universalem calefactionis, ignem vero causam propriam: et haec duo sibi invicem correspondent. Manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione objecti; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communioem: et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. Et sic est considerare in ordine rerum: quia quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto habent formas minus contractas, et magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formae». — *In II Physic.*, lect.6, n.3. — Remarquons que l'universel *in causando* n'est pas borné au genre de causalité efficiente.

2. «... In naturalibus oportet semper *supremam causam* uniuscuiusque requirere, sicut contingit in artificialibus. Ut si quaeramus quare homo aedificat, respondetur, quia est aedificator; et similiter si quaeramus quare est aedificator, respondetur, quia habet artem aedificativam: et hic statuitur, quia haec est *prima causa* in hoc ordine. Et ideo oportet in rebus naturalibus procedere usque ad causam supremam. Et hoc ideo est, quia effectus nescitur nisi sciatur causa; unde si alicuius effectus causa sit etiam alterius causae effectus, sciri non poterit nisi causa eius sciatur; et sic quousque pervenitur ad primam causam». — *Ibid.*, n.10. Mais les mêmes termes auront parfois un autre sens: «... Non solum oportet assignare omnes causas, sed oportet etiam dicere causas proximas, ut incipiendo a causis primis perveniamus ad causas proximas. Per causas enim primas habetur cognitio de re aliqua solum in universali et imperfecte. Per causas autem proximas habetur cognitio rei et perfecta». — *In VIII Metaph.*, lect.4, n.1738.

ne nous habille-t-elle pas ? On en trouvera finalement la raison première dans l'âme intellectuelle qui

est en puissance à une infinité d'actes, du fait qu'elle peut saisir des natures universelles. Il n'était donc pas possible de lui fixer des jugements instinctifs tout tracés, ou même des moyens spéciaux de défense ou de protection, comme c'est le cas pour les animaux, dont la connaissance et l'activité sont déterminées à certaines fins particulières. Au lieu de tous ces instruments, l'homme possède par nature une raison, et la main, qui est *instrument des instruments* [*De Anima*, III, c.8, 432a] parce qu'il peut se fabriquer, par son intermédiaire, des outils d'une infinité de modèles et pour une infinité d'usages¹.

Cette cause peut s'appeler universelle selon la causalité, non seulement parce qu'elle est la cause déterminée de toutes les causes intermédiaires jusqu'au vêtement, jusqu'à l'art qui le conçoit et le produit, mais parce que c'est elle encore qui est cause à l'endroit de l'art du cordonnier, du maçon, du menuisier, etc. En tant que l'homme est en quelque manière la fin et le principe de tous les arts, il est, sous ce rapport, une cause universelle. De même, lorsqu'on démontre que dans la nature «omnia alia praexistere, sicut quaedam instrumenta, et praeparatoria ad intellectum, qui est ultima perfectio intenta in operatione naturae»², on reconnaît dans l'intelligence humaine une cause finale universelle.

Toutefois, la perfection avec laquelle nous connaissons une telle cause dépendra toujours du degré de connaissance distincte que nous aurons des choses à l'égard de quoi elle est cause universelle. C'est dire que dans la connaissance de cette cause il y aura pour nous des degrés de perfectibilité sans fin. Saint Thomas a pu écrire les paroles que nous venons de citer, sans toutefois enseigner une doctrine d'évolution³. Sans doute, nous ne saurons jamais les lois fondamentales et universelles qui commandent le processus d'organisation de la matière en vue de l'âme intellectuelle. Pourtant, nous pouvons savoir d'une manière générale que ces lois existent; que l'homme est le bien, la cause finale universelle et très précise de tout le cosmos, de toute la prolifération végétale et animale, si difficile qu'il soit de le voir d'une manière concrète. Que font ici Andromède, l'hippopotame, la mouche, et d'innombrables espèces que nous n'aurons jamais connues, pour ne rien dire de la motte Terre, parent pauvre en astronomie — gênant *sine qua non* pour l'astronome. La connaissance générale d'une raison en elle-même très précise donne lieu aussitôt à des questions précises dont les unes sont fécondes, mais les autres embarrassantes comme des propos d'enfant terrible. Ces dernières étayent les sophismes les plus réussis

1. Ia, q.76, a.5, ad 4; q.91, a.3, ad 2; *De Part. anim.*, IV, c.10.

2. In II de *Anima*, lect.6, n.301. — Cependant, à lui seul, l'universel selon la causalité ne rend pas compte de tout ce qui était impliqué dans la confusion platonicienne. Ailleurs nous avons essayé de faire valoir un autre point de vue, complémentaire de celui-ci, qui sans pouvoir passer pour une interprétation de ce que voulaient dire les platoniciens, permettrait néanmoins de faire la part des choses. (Dans *Laval théologique et philosophique*, *La dialectique des limites comme critique de la raison*, Vol.I, n.1; *Concept, Process, and Reality*, Vol.II, n.2). Nous ferions les mêmes réserves pour les critiques que l'on fait de Descartes et de Hegel, par exemple.

3. Voir aussi, à ce sujet, *Contra Gentes*, III, cc.22, 23; IV, c.97; *Q. D. de Potentia*, q.5, a.5; *Q. D. de Spiritualibus creaturis*, et de *Anima*, passim; *Comp. Theol.*, cc.148, 170, 171.

de l'histoire. A cet égard, il convient de rappeler le proverbe: Ne montre jamais à un sot une œuvre inachevée.

VIII. LE CARACTÈRE INTERMÉDIAIRE DE NOTRE SCIENCE

Avons-nous distingué les deux genres d'universalité pour exclure de la science l'universel *in praedicando*? Aucunement. Non seulement il est essentiel à l'ordre d'apprentissage et à l'état de science imparfaite, mais il est nécessaire à toute science humaine si parfaite soit-elle. En effet, dès lors qu'il s'agit d'une science proprement dite — d'une connaissance certaine par des causes — le progrès de cette science suivant le processus de détermination ne consistera pas à remplacer par du nouveau ce qui avait été établi auparavant. Outre que la définition générale de l'âme, par exemple, ne changera pas au cours du traité, l'universalité de prédication demeure essentielle à l'unité de notre science. En effet, bien que l'universel *in praedicando* n'existe pas dans les choses, il est néanmoins fondé sur elles, et ce que nous disons de l'âme en général est vrai de toute âme en particulier: il est vrai que l'âme raisonnable est l'acte premier d'un corps muni d'instruments, et cela est vrai aussi de l'âme du chat. Dès lors, s'il faut attribuer à notre intelligence la confusion où nous laisse la définition générale de l'âme à l'endroit des différentes espèces, il n'en reste pas moins vrai que cette définition exprime d'une manière relativement distincte ce que les différentes espèces ont en commun, et ce qui les sépare de toute autre chose. A supposer que nous traitions isolément des différentes espèces, non seulement nous devrions répéter souvent les mêmes choses, mais encore devrions-nous savoir que nous les répétons. Or, bien que les natures dont nous disons la même chose ne soient pas les mêmes en vertu d'une forme naturelle commune, distincte de celle par laquelle l'homme est homme et le chat, chat, nous ne pouvons toutefois saisir ce qu'elles ont de commun qu'au moyen d'un tel universel¹. D'une part, nous ne pouvons saisir simultanément dans un seul et même concept plusieurs objets distincts qu'aux dépens de la connaissance distincte; d'autre part, nous ne pouvons considérer l'unité de plusieurs objets qu'en la saisissant simultanément. Car autre chose est avoir une connaissance distincte de plusieurs objets, qui se développe dans une considération successive, autre chose la considération simultanée des mêmes objets au moyen d'un seul concept. On voit par là le

1. Cela tient à la nature empirique de la raison humaine: elle dépend de l'être en soi des choses sensibles et multiples qu'elle connaît d'abord, et elle ne peut atteindre à l'unité dans ses moyens de représentation qu'en faisant abstraction de la diversité originelle. C'est pourquoi aucun des concepts par lesquels elle connaît ne peut être universel *ad rem* ou *in repraesentando* comme le sont les moyens de connaître des intelligences séparées. Dieu, en effet, se connaît lui-même et Il connaît toutes choses, d'une manière absolument distincte, dans une seule similitude intelligible qui est son essence. Chez l'ange, les similitudes intelligibles sont multiples, mais il connaît distinctement beaucoup de choses par une seule d'entre elles. C'est que ces espèces intelligibles dérivent de l'unique *species rerum factiva* de Dieu, universelle *in causando*, sans passer par les choses en elles-mêmes. — Cf. *In II Sent.*, d.3, q.3, a.2; *Contra Gent.*, II, cc.98-101.

caractère intermédiaire de notre science qui oscille toujours entre l'universel confus dont elle ne peut se défaire, et l'universel *in causando* qu'elle ne saurait rejoindre tout à fait. Elle ne serait vraiment libre que si ce dernier était en même temps au principe de notre connaissance; si ce qui est le plus actuel dans les choses était aussi le plus connu pour nous.

Il est donc évident, dit Aristote, que s'il y a une notion commune de l'âme, ce ne peut être que de la même façon qu'il y en a une de la figure; car, dans ce dernier cas, il n'y a pas de figure en dehors du triangle et des figures qui lui sont consécutives, et, dans le cas qui nous occupe, il n'y a pas d'âme non plus en dehors des âmes que nous avons énumérées. Cependant les figures elles-mêmes pourraient être dominées par une notion commune qui s'appliquerait à toutes; mais, par contre, elle ne conviendrait proprement à aucune. De même pour les âmes que nous avons énumérées. Aussi est-il ridicule de rechercher, par-dessus ces choses et par-dessus d'autres, une définition commune, qui ne sera la définition propre d'aucune réalité, et de ne pas, laissant de côté une telle définition, s'attacher au propre et à l'espèce indivisible. Et le cas de l'âme est tout à fait semblable à celui des figures: toujours, en effet, l'antérieur est contenu en puissance dans ce qui lui est consécutif, aussi bien pour les figures que pour les êtres animés: par exemple, dans le quadrilatère est contenu le triangle, et dans l'âme sensitive, la nutritive. Par conséquent, pour chaque classe d'êtres, il faut rechercher quelle espèce d'âme lui appartient, quelle est, par exemple, l'âme de la plante, et celle de l'homme ou celle de l'animal. — Mais par quelle raison expliquer une consécution de ce genre dans les âmes: c'est ce qu'il faudra examiner¹.

Mais ce n'est qu'à la fin des *Métaphysiques*, bien après les traités des vivants naturels, qu'il en déterminera la cause absolument première et universelle *in causando*.

IX. LE SOI-DISANT «JEU DE CONCEPTS»

Faisons maintenant face au problème que l'on nous pose en parlant d'un soi-disant «jeu de concepts» qui prétend se suffire — procédé manifestement contraire à la méthode enseignée par Aristote, autant qu'à celle qu'il a suivie dans toute son œuvre, dont la majeure partie traite des êtres naturels. Par quel moyen le mouvement de concrétion se porte-t-il vers son terme? En quoi consiste ce «mode d'application des principes communs à des mobiles déterminés, dont quelques-uns sont les corps vivants»? Est-il (comme on voudrait que nous l'entendions) un moyen par lequel nous inférerions, en partant des principes communs, les êtres mobiles déterminés? Nous dirions que oui, si le processus de détermination était identique à celui de la démonstration; si leur mode d'aller du plus connu au moins connu était le même processus. Dans ce cas, appliquer les principes communs consisterait à *inférer* les mobiles déterminés: de la notion commune d'âme, on inférerait les notions particulières des différentes espèces. Voilà qui est manifestement absurde. On ne démontre rien du mouvement local comme tel par les démonstrations qui portent sur le mouvement comme tel; ce n'est pas la démonstration qui nous fait passer de l'un à l'autre. Ce que l'on peut démontrer du mouvement comme tel est vrai du mouvement local en tant qu'il est mouvement, mais non pas en

1. *De Anima*, II, c.3, 414b19-415a.

tant qu'il est local; ce qui se démontre de l'âme comme telle, est vrai de l'âme intellectuelle, mais non pas précisément en tant qu'elle est intellectuelle. Il n'y a qu'un seul moyen de passer d'un niveau de concrétion à l'autre, c'est le constant retour à une expérience de plus en plus circonstanciée. Si l'on peut inférer a priori un phénomène que l'expérience vient confirmer, nous n'en sommes pas moins restés au même niveau de concrétion.

Nous blâmons tout à l'heure les philosophes qui, dédaignant la spécificité des choses, se réservent et se complaisent dans le confus qu'il sont bien obligés de charger d'émotions, de peur que le vide ne se démasque. Qu'il devienne de moins en moins possible à un seul de poursuivre la science naturelle dans une concrétion très poussée (depuis longtemps les exigences de la spécialisation isolent les savants les uns des autres), encore faut-il le regretter et avouer que l'ignorance du plus humble détail dans la nature est un vide dans notre connaissance de l'être. Mais on voit en même temps l'irrémissible étroitesse de celui qui, rassuré par le fait que son champ clos est à sa manière sans bornes et qu'on peut y réussir, prétendrait se suffire de la seule étude de quelque aspect particulier des choses. En effet, un tel savant ne connaîtrait pas ce particulier d'une connaissance vraiment distincte, sa confusion, encore que mieux masquée, n'en serait pas moins plus grande que celle de l'amateur des formes vides. Les hommes qui, durant la dernière guerre, ont entrepris les expériences les plus atroces sur leur prochain étaient des savants de réputation internationale. On s'en est indigné. Pourtant, il n'y avait rien dans le champ de leur spécialité pour l'interdire — ils avaient leur curiosité scientifique. L'affaire est d'autant plus triste, dit-on, que ces expériences n'ont pas donné de résultats positifs. Toutefois, du strict point de vue de la physiologie, cette remarque n'est pas assez scientifique, car, ne fût-ce qu'en éliminant une seule hypothèse, ces savants curieux ont fait œuvre de science. Même les psychiatres et les psychanalystes qui essaient de classer le genre de perversion en cause ne sauraient nous dire, sans sortir du domaine de leur compétence, pourquoi il ne convient pas d'être pervers. Dans un monde civilisé, la «dignité» et la «décence» humaines n'ont rien de rassurant quand on laisse indéterminée la question de savoir si demain il en sera comme si nous n'avions jamais existé. C'est un problème que l'on doit et que l'on ne saurait discuter qu'à un niveau de généralité bien antérieur à celui de la physiologie, et où les notions premières mais inéluctables sont encore parmi celles que l'on qualifie volontiers de «vulgaires».

Nous n'entendons pas par là qu'avant de s'appliquer à l'étude des choses à un niveau de concrétion donné, on devrait avoir passé par tous les degrés de généralité supérieurs — ce qui devient de moins en moins possible à mesure que l'on s'approche de la distinction des choses. Si, par exemple, on formait le dessein simpliste d'épuiser d'abord le domaine de la physique expérimentale, on ne parviendrait jamais à étudier la vie. Le savant qui s'enfermerait dans le champ de la biologie expérimentale, qui ferait abstraction même de son expérience interne de vivre (chose impossible, quoiqu'on en dise), parlerait de la vie comme l'aveugle qui croirait connaître les cou-

leurs parce qu'il sait comment on les mesure. Il faut sans doute attribuer à la possibilité et à la facilité d'enjamber des problèmes essentiels (mais d'un ordre de généralité déconcertant pour ceux qui voudraient y rejoindre aussitôt le concret) la situation qui fait pousser des cris d'alarme à ceux des rares savants qui, sans savoir comment s'y prendre, sont demeurés sensibles à cet homme qu'une certaine science ne saurait qu'oublier. Peut-être même dans les sphères de la recherche désintéressée avait-on déjà réduit l'«animal risible» à un engrais chimique de qualité supérieure.

X. L'ABSTRACTION DU PROCESSUS DE DÉMONSTRATION

Jusqu'ici nous avons employé le terme d'abstraction au sens de généralité. C'est le sens qu'il faut lui accorder en parlant du processus de détermination. Mais dès lors qu'il s'agit du processus de démonstration, ce terme acquiert un autre sens. En effet, lorsque nous disons des mathématiques qu'elles sont abstraites, nous ne voulons pas dire qu'elles sont générales, ou d'un degré de généralité qui leur serait propre. Nous entendons par là que l'objet sur lequel portent leurs démonstrations — la grandeur, le nombre — est considéré par elles sans la matière sensible à laquelle il est lié dans l'expérience que nous tenons de nos sens. La ligne mathématique fait abstraction de la ligne qui est un sensible commun, elle laisse de côté l'objet visuel ou tangible que nous appelons d'abord une ligne. Elle en est abstraite, mais non pas à la manière dont le tout potentiel fait abstraction des différences de ses parties subjectives. La ligne géométrique n'est pas celle qui se diviserait en lignes de craie, de bois, etc., ou en lignes blanche, rouge, etc.

Sans doute, la ligne sensible, qui peut se diviser en de multiples espèces, est abstraite, de même qu'à leur tour chacune de ces espèces, puisqu'on peut les prédiquer de telles et de telles lignes individuelles. Or, ce que toutes ces lignes sensibles ont en commun, ce n'est pas simplement d'être des tous abstraits et prédicables de leurs inférieurs — soit comme genre, soit comme espèce, jusqu'à l'espèce ultime — ; c'est aussi d'être abstraites de la matière sensible individuelle, les unes aussi bien que les autres, et d'être dès lors définissables. Elles ont par là une actualité qu'on ne peut pas attribuer au simple fait d'être des tous prédicables de leurs inférieurs. Il s'ensuivrait, en effet, que le plus potentiel d'entre ces tous, la ligne sensible, serait en même temps le moins potentiel. Or, nous avons vu que ce n'est pas ce que nous connaissons selon l'universel confus, mais ce que nous connaissons selon l'espèce déterminée qui est en soi et selon la nature le plus connaissable. Dans l'abstraction selon la généralité, l'abstrait est forme, il est vrai, mais il est forme dans la ligne de la prédication seulement, et grâce à la potentialité de l'universel *in praedicando*, car, homme est plus actuel en soi qu'animal, et animal plus actuel que corps vivant; de même, ligne visible est plus actuelle en soi que ligne sensible. Dans l'abstraction dont nous parlons à présent, le rapport est inverse: ligne sensible est intel-

ligible en acte, tandis que *cette* ligne sensible est intelligible en puissance seulement. Aussi, cette abstraction est-elle caractérisée, non par la généralité qu'elle pourra comporter, ni même par le seul fait qu'elle néglige le singulier en tant qu'inférieur d'un universel, mais formellement par ceci qu'elle laisse de côté le singulier sensible en tant qu'il n'est intelligible qu'en puissance¹. Cette abstraction sera dès lors commune à tout ce que nous définissons avec matière sensible: qu'il s'agisse des lignes, des animaux, ou même de l'âme.

Revenons maintenant à la ligne géométrique. Manifestement, l'abstraction qui caractérise les mathématiques n'est pas non plus celle de la généralité. La ligne n'est pas appelée mathématiquement abstraite parce qu'elle se divise en finie et infinie, en droite et en courbe. Toutes ces parties subjectives sont également abstraites, non pas seulement en tant qu'elles sont à leur tour des tous potentiels divisibles en espèces ou en individus, mais en tant que les unes aussi bien que les autres se définissent sans matière sensible. C'est par là que les définitions mathématiques diffèrent des définitions naturelles². Alors que la science naturelle est abstraite par opposition à l'intelligible en puissance, les sciences mathématiques sont abstraites par opposition à un intelligible en acte qui ne peut se définir sans matière sensible. Il y a donc entre les deux une différence radicale, irréductible.

Mais il y a même un sens où, comparativement aux mathématiques, la science naturelle n'est pas abstraite. En effet, bien que la quantité ne puisse exister séparément de la matière sensible, l'intelligence peut cependant la concevoir et la définir sans matière sensible et considérer à part ce qui ne pourrait être à part. Cette abstraction caractéristique de la mathématique est fondée sur la nature propre de la quantité. Ordre des parties homogènes de la substance, la quantité est antérieure aux qualités sensibles. On ne peut la concevoir sans les parties dont elle est l'ordre, mais bien sans les qualités sensibles qui la présupposent, de même qu'on peut la concevoir sans les sensibles communs, qui sont des modalités du sensible propre et qui sont perçus par l'intermédiaire de ce dernier. Dès qu'on fait abstraction des qualités sensibles, on fait abstraction du même coup des sensibles communs. Par contre, étant par sa nature même l'acte d'une matière, la forme naturelle ne peut être considérée absolument à part. Et à l'objection que l'on peut très bien aussi considérer une qualité sensible sans les autres (p. ex., la couleur sans le son), il y aurait à répondre que cette qualité, on ne saurait la considérer sans matière sensible.

1. «... Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium». — *Ia*, q. 56, a. 1, ad 2. — Le singulier en cause n'est donc pas l'individu en tant qu'il est l'inférieur de l'espèce ultime, ce qui voudrait dire, entre autres choses, que la science de la nature commencerait par ce qui est en fait son terme final: l'espèce indivisible.

2. «... Tota ratio divisionis philosophiae sumitur secundum definitionem et modum definiendi. Cujus ratio est, quia definitio est principium demonstrationis rerum, res autem definiuntur per essentialia. Unde diversae definitiones rerum diversa principia essentialia demonstrant, ex quibus una scientia differt ab alia». — *In I de Anima*, lect. 2, n. 29.

Il est vrai que l'on peut considérer la qualité sensible en tant qu'elle est une qualité, mais cette considération est ou dialectique, ou métaphysique. Elle est dialectique tant que l'on ne voit pas déterminément, soit l'impossibilité d'une qualité sans matière sensible — ce qui ferait de toute qualité un objet naturel —, soit l'existence d'une telle qualité — dont la considération relèverait de la métaphysique. Formant un concept analogique par la comparaison des deux sortes de qualités, on pourrait alors considérer de manière positive la qualité sensible en tant que qualité. Aussi longtemps qu'on n'aurait pas établi la réalité d'une telle qualité, la généralité de la notion de qualité ne serait que logique, négative. Car il y a bien de la différence entre ne pas voir qu'une chose est impossible et savoir qu'elle est réellement possible. Mais dès lors qu'on aurait dépassé ce plan dialectique, la considération serait strictement métaphysique¹.

On voit par là qu'il n'y a que la mathématique qui puisse considérer séparément une forme qui ne pourrait être séparée, cette forme n'étant autre que la quantité. C'est pourquoi l'abstraction mathématique est appelée formelle en un sens tout à fait à elle. Grâce à cette abstraction, la quantité a pour nous une intelligibilité qui permet d'en établir les propriétés avec une rigueur incomparable². Cependant, les démonstrations ne seront vraies que de la quantité abstraite envisagée formellement comme telle.

Si nous nous sommes permis de rappeler sommairement un élément du problème de la diversité formelle des sciences, c'est que saint Thomas attribue à l'étude de l'âme une abstraction qui n'est pas de nature à simplifier les choses.

1. «Sed quia sunt aliqui, qui aliter considerant passiones materiae, ideo ostendit [Philosophus] qui sint, et qualiter considerent: et dicit quod sunt tres. Unum genus est quod differt a naturali quantum ad principium, licet consideret passiones prout sunt in materia; sicut artifex, qui considerat formam in materia, sed differunt, quia hujusmodi principium est ars, physici vero principium est natura. Aliud genus est quod quidem considerat ea quae habent esse in materia sensibili, sed non recipit in definitione materiam sensibilem; sicut curvum, rectum et hujusmodi, licet habeant esse in materia, et sint de numero non separabilium, quantum ad esse, tamen mathematicus non determinat sibi materiam sensibilem. Cujus ratio est, quia res aliquae sunt sensibiles per qualitatem, quantitates autem praexistunt qualitatibus, unde mathematicus concernit solum id quod quantitatis est absolute, non determinans hanc vel illam materiam. Aliud genus est quod quidem considerat illa quorum esse vel non est in materia omnino, vel quorum esse potest esse sine materia; et hic est Philosophus primus». — *In I de Anima*, lect.2, n.28; *In I Post. Anal.*, lect.41; *In I Physic.*, lect.1, nn.1-3; *In II*, lect.3, nn.5-6; *In VI Metaph.*, lect.1; *In VII*, lect.10; *In de Trinitate*, q.5, a.3.

2. «... Procedere disciplinabiliter attribuitur mathematicae non quia ipsa sola disciplinabiliter procedat, sed quia ei praecipue competit. Cum igitur discere nihil aliud sit quam ab alio scientiam accipere, tunc dicimus procedere disciplinabiliter, quando processus noster ad certam cognitionem perducit, quae scientia dicitur: quod quidem contingit in mathematicis scientiis. Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. Naturali quidem, quia ejus consideratio est a motu et a materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur... Est autem processus mathematicus certior quam processus divinae scientiae, quia ea de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit...». — *In de Trinitate*, q.6, a.1, ad 2 q.; *In II Metaph.*, lect.5, n.336.

XI. ABSTRACTION ET CONCRÉTION DANS L'ÉTUDE DU VIVANT

Nous avons vu pourquoi, au lieu de commencer l'étude des êtres vivants par le vivant en général, il faut considérer en premier lieu l'âme — le principe «en vertu duquel vit ce qui a la vie». Cependant, la règle du processus de détermination s'applique toujours: «ab universalibus ad minus universalia proceditur». Du plus général, du plus abstrait, l'on doit passer à la considération du particulier qui, dans l'ordre de prédication, se compare au général comme le concret à l'abstrait. On étudie la «communissima ratio» de l'âme, avant de considérer les différentes espèces de l'âme. Or, même au point de vue concrétion, le traité de l'âme aura quelque chose de caractéristique. En effet, ce n'est pas en poursuivant la division de l'âme en ses espèces que l'on pourrait jamais atteindre les vivants dans leur concrétion spécifique. Le vivant naturel est un être mobile, l'animal un être vivant, l'éléphant un animal; mais le vivant naturel n'est pas une âme, l'animal n'est pas une âme sensitive, ni l'âme de l'éléphant, un éléphant. Dans l'étude du vivant, l'application concrétive qui, du traité de l'âme procède graduellement vers les traités des animaux et des plantes, ne consiste pas dans un simple passage du général au particulier. Dans le premier traité, nous étudions l'âme dans une abstraction qui n'est aucunement exprimée par la seule généralité.

Revenons à la première leçon sur le *De Sensu et Sensato* où saint Thomas fait remarquer que dans le traité de l'âme nous considérons celle-ci «quasi in quadam abstractione», que cette considération «est de anima absolute», et qu'en dernier lieu seulement nous passerons à la considération du vivant dans son ensemble, «quia ista consideratio maxime concernit corporis dispositionem»¹. Est-ce à dire que nous vidons d'abord les questions touchant l'âme considérée séparément du corps, pour braquer ensuite notre attention sur celui-ci et, finalement, sur le rapport de l'âme au corps? Cette manière de voir, outre qu'elle présume la possibilité de régler les questions de l'âme en s'en tenant à l'âme seule, a l'inconvénient de faire croire que l'âme, forme naturelle, est par elle-même un objet absolu ou du moins séparable de toute référence au corps, et qu'elle est par ailleurs une donnée première et directe de l'expérience. Voilà qui est contraire à la notion de l'âme autant qu'à la manière dont nous y parvenons. En effet, dès lors que nous nous en tenons à celles que nous reconnaissons facilement pour vitales,

il semble bien que toutes les affections de l'âme soient données avec un corps: le courage, la douceur, la crainte, la pitié, l'audace, et, encore, la joie, ainsi que l'amour et la haine; car en même temps que se produisent ces choses, le corps éprouve une modification. Ce qui le montre en fait, c'est que, parfois, des causes d'affections fortes et frappantes surviennent en nous, sans entraîner ni irritation, ni crainte, tandis que, d'autres fois, des causes légères et faiblement perçues suffisent à provoquer des mouvements, quand le corps est déjà surexcité et se trouve dans un état comparable à la colère. Mais voici une preuve plus claire encore: en l'absence de toute cause de

1. Lect.1, nn.2, 8, 6.

crainte, on peut éprouver les émotions de la peur. S'il en est ainsi, il est évident que les affections sont des formes engagées dans la matière. Il en résulte que, dans leurs définitions, on doit tenir compte de cet état de choses: on définira, par exemple, la colère un mouvement de tel corps, ou de telle partie, ou de telle faculté, produit par telle cause, pour telle fin¹.

Quant à la notion elle-même de l'âme, nous définissons celle-ci: l'acte premier d'un corps naturel muni d'instruments. Etant une forme naturelle, elle est l'acte d'une matière. Or, «bien que la matière ne soit pas une partie de la forme, néanmoins la matière, sans laquelle l'intelligence ne saurait concevoir la forme, doit faire partie de la définition de la forme. C'est ainsi que l'on met *corps organisé* dans la définition de l'âme»². Bien qu'elle embrasse le corps à titre de «pars diffinitiva», la définition de l'âme n'est pas définition du vivant, du composé d'âme et de corps, mais de l'âme seulement; elle est naturelle cependant puisque, à la différence des définitions abstraites de la mathématique et de la métaphysique, elle implique matière sensible. Aussi bien peut-on dire que nous ignorons l'âme dans la mesure où nous ignorons le corps dont elle est l'acte premier³.

Le mode de définir l'âme et les choses de l'âme diffère donc toujours profondément de celui de la mathématique qui est absolu et abstrait. En effet, bien que dans la réalité la quantité ne puisse être séparée de la matière sensible, on peut néanmoins la définir sans elle pour la considérer d'une manière absolue⁴. Par contre, même l'âme spirituelle, qui peut exister séparée de toute matière sensible, ne saurait se définir sans elle. Eh bien, si dans le présent traité, où l'on ne considère pas encore les «com-

1. *De Anima*, I, c.1, 403a15.

2. *In VII Metaph.*, lect.9, n.1477: «Licet enim materia non sit pars formae, tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae; sicut corpus organicum ponitur in definitione animae. Sicut enim accidentia non habent esse perfectum nisi secundum quod sunt in subiecto, ita nec formae nisi secundum quod sunt in propriis materiis. Et propter hoc, sicuti accidentia definiuntur ex additione subiectorum, ita et forma ex additione propriae materiae». — «...Nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in ejus definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam ejus. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scilicet proprium subiectum ejus sive materia. Unde, cum anima sit forma, oportet quod in definitione ejus ponatur materia sive subiectum ejus». — *In II de Anima*, lect.1, n.213.

3. Remarquons que, même dans l'état provisoire de séparation après la mort, l'âme humaine ne devient pas pour cela une substance séparée, un esprit pur; même là elle ne cesse d'être une âme qui dans sa nature d'âme se réfère au corps, à une matière proportionnée; et elle ne pourrait être connue sans cette référence — nulle connaissance distincte ne pourrait en faire abstraction. Aussi cet état, l'appelle-t-on préternaturel. Comme vous le verrez au cours de ce traité, même dans l'état d'union, état naturel, la pensée humaine, à la différence de la sensation, n'est pas l'opération d'un organe corporel. Il reste cependant que cette pensée dépend toujours de puissances sensibles et d'opérations qui sont des actes conjoints de l'âme et du corps. Pour cette raison, bien qu'en elles-mêmes elles ne soient d'aucune manière matérielles, ni l'âme ni la pensée humaines ne peuvent se définir sans matière.

4. «Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est id quod per diffinitionem rei significatur. Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet; aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent». — *De Ente et Essentia*, c.2.

munia animae et corporis»¹, les définitions sont néanmoins naturelles, comment peut-on dire, selon l'expression de saint Thomas, qu'il porte sur l'âme d'une manière absolue? D'autant plus que dans le *De Anima* l'on exclut expressément cette abstraction, qui est propre à la mathématique². Voilà pourquoi saint Thomas précise que dans l'étude de l'âme nous considérons celle-ci: «*quasi in quadam abstractione*».

Une définition de l'âme ou des choses de l'âme qui ne comprendrait pas de matière naturelle serait insuffisante et seulement dialectique. Ainsi la définition abstraite de la passion de la colère: le désir de rendre l'offense, est purement formelle, alors que cette affection de l'âme est inséparable de la matière. Or, il n'importe pas de savoir si ce désir peut exister dans un esprit pur; la définition en cause est dialectique en tant que définition d'une forme qui ne pourrait être considérée en elle-même absolument sans cesser d'être ce qu'elle est.

En effet, pour toute forme qui est dans une matière déterminée, à moins qu'on n'inclue la matière dans sa définition, celle-ci est insuffisante: or cette forme, à savoir «le désir de rendre l'offense», est forme dans une matière déterminée: aussi, comme la définition ne comprend pas de matière, il appert que la définition elle-même est insuffisante.

Par contre, la définition: «l'effervescence du sang autour du cœur», est naturelle, bien qu'imparfaite. Que l'on ajoute celle-ci à la première, et nous aurons une définition pleinement naturelle³. Elle sera plus naturelle que celle qui assigne seulement la matière, car la forme qui est dans une matière est davantage nature que cette matière elle-même⁴.

1. «Si enim operationes tam propriae, quam communes animalium et plantarum, essent propriae ipsius animae, sufficeret ad hoc consideratio de anima. Sed quia sunt communes animae et corpori; ideo oportet, post considerationem de anima, de huiusmodi considerare, ut sciatur qualis dispositio corporum ad huiusmodi operationes vel passiones requiritur... Dicit ergo [Philosophus] primo, quod illa quae sunt maxima et praecipua inter ea quae pertinent ad animalia et plantas, sive sint communia omnium animalium aut plurium, sive sint propria singulis speciebus, etiam ex ipso primo aspectu videntur esse communia animae et corporis. Unde aliam considerationem requirunt praeter eam quae est de anima absolute». — *In de Sensu et Sensato*, lect.1, n.8.

2. *De Anima*, I, c.1, 403b10-20; S. THOMAS, lect.2, nn.28-30.

3. «Quod autem definitio prima [scil. dialectica: 'appetitus vindictae'] sit insufficiens, manifeste apparet. Nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens: sed haec forma, scilicet 'appetitus vindictae' est forma in materia determinata: unde cum non ponatur in ejus definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens. Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma, esse in materia huiusmodi, scilicet determinata... Sed si quaeratur quae istarum definitionum sit naturalis, et quae non: Dicendum, quod illa, quae considerat formam tantum, non est naturalis, sed logica. Illa autem, quae est circa materiam, ignorat autem formam, nullius est nisi naturalis. Nullus enim habet considerare materiam nisi naturalis. Nihilominus tamen illa quae ex utrisque est, scilicet ex materia et forma, est magis naturalis. Et duae harum definitionum pertinent ad naturalem: sed una est imperfecta, scilicet illa quae ponit materiam tantum: alia vero perfecta, scilicet illa quae est ex utrisque. Non enim est aliquis qui consideret passiones materiae non separabiles, nisi physiceus». — *In I de Anima*, lect.2, nn.25, 27.

4. «...Quia posset aliquis credere quod scientia naturalis non specularetur circa totas substantias materiales et sensibiles, sed solum circa materias eorum, ideo hoc removet dicens, quod physicum non solum oportet considerare de materia, sed etiam de ea parte 'quae est secundum rationem', scilicet de forma. Et magis etiam de forma quam de materia, quia forma est magis natura quam materia, ut probatum est in secundo physicorum [c.1]». — *In VII Metaph.*, lect.11, n.1527.

XII. LE TRAITÉ DE L'ÂME COMME «HISTOIRE»

L'étude de l'âme n'est abstraite, ni au sens mathématique ni au sens dialectique: elle est strictement naturelle. Mais alors, pourquoi lui attribuer une abstraction par opposition à la concrétion des traités qui portent résolument sur les vivants? La raison en est que si l'on ne peut définir l'âme sans matière naturelle, cette définition n'en est pas moins définition de l'âme, et non pas de la matière dont elle est l'acte. Que si la passion de colère n'est pas dans la seule forme «désir de se venger», mais que, même selon la pensée, ce désir, quant à ce qui le fait passion de colère, est inséparable de quelque affection du corps, elle n'est pas non plus dans la seule matière, et nous pourrions tantôt considérer principalement cette partie formelle, laissant l'affection corporelle dans une relative indétermination, et tantôt la partie matérielle. Cette abstraction est possible dans la mesure où l'âme n'est pas entièrement immergée dans la matière et n'a pas toute sa concrétion dans le corps¹. Sans doute, la connaissance de la partie formelle sera imparfaite dans la mesure où nous ignorerons sa matière, mais elle sera naturelle et vraie dès lors qu'on reconnaîtra la forme comme étant celle d'une matière déterminée, quand même nous ignorerions quelle est précisément cette matière. C'est ainsi que l'on peut reconnaître l'imagination — le sens par lequel nous connaissons les choses senties même en leur absence — comme une faculté sensible et partant inséparable d'un organe corporel déterminé, sans savoir quel est précisément cet organe. Voilà pourquoi il faut dire que le présent traité, portant principalement sur la partie formelle des vivants naturels et de leurs opérations que nous connaissons d'abord au moyen de l'expérience interne, considère l'âme «quasi in quadam abstractione»². Bien qu'on ne fasse pas abstraction du

1. Il n'y a donc pas de mal à appeler l'étude de l'âme «psychologie rationnelle», pourvu qu'on ne confonde pas le sens du dernier terme de cette expression avec celui de «philosophia rationalis» (e.g. *In I Ethic.*, lect.1, éd. PIOTTA, n.2) ou «scientia rationalis» (*In III de Anima*, lect.8, n.718) laquelle est «de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus», par opposition aux sciences des choses où l'espèce signifie tantôt la nature complète, tantôt la «ratio» ou «forma» par laquelle la chose est de telle nature. Ainsi «anima animalium cum sit substantia animati secundum rationem, idest forma animati, a qua animatum habet propriam rationem, 'est substantia', idest forma et species, et quod quid erat esse 'tali corpori', scilicet organico. Corpus enim organicum non potest definiri nisi per animam. Et secundum hoc anima dicitur quod quid erat esse tali corpori». — *In VII Metaph.*, lect.10, n.1484. Cependant, pour l'appeler «rationnelle» il ne suffit pas qu'une science étudie la forme. En effet, nous l'avons vu, toute forme naturelle, celle de l'inanimé autant que celle du vivant, s'appelle «pars secundum rationem». (*Supra*, p.40. n.4) Cependant, la forme du vivant, l'âme, n'ayant pas toute sa concrétion dans la matière naturelle, peut être considérée d'une manière plus abstraite que celle de l'inanimé qui est entièrement immergée dans la corporéité; et c'est pour cette raison que nous la connaissons d'abord par l'expérience interne d'opérations qui relèvent davantage de l'âme. Pour cette raison l'on peut appeler psychologie rationnelle cette science qui étudie la «pars secundum rationem» du vivant «quasi in quadam abstractione». L'apparente redondance peut marquer que l'âme est «pars secundum rationem» d'une telle sorte qu'elle fait d'abord le sujet d'un discours, d'un traité à part. Que si l'on veut employer l'expression en ce sens, on ne devrait jamais manquer de le préciser, étant donné qu'on l'entend aussi de tout autre chose. Même quand elle se trouve chez un scolastique, on ne doit pas présumer qu'elle signifie ce que nous venons de dire.

2. Aussi, lorsque saint Thomas dit que dans le présent traité l'on considère l'âme de manière absolue («absolute»), il faut tenir compte de la précision qu'il venait de donner, dans la même leçon, au sujet de l'abstraction. Désormais nous sous-entendons cette réserve en parlant de l'abstraction de l'âme.

corps naturel organisé, on ne s'applique pas encore à en étudier la nature, ni à chercher la structure et la fonction particulières de telle et telle sorte d'organisation¹.

Le processus de concrétion dont nous parlions plus haut était entièrement dans le passage du plus universel vers le moins universel, du commun au spécifique, par le moyen d'un constant retour à une expérience de plus en plus circonstanciée. Nous retrouvons ce mouvement à l'intérieur de l'étude de l'âme: la recherche des différentes espèces de sensations et de passions requiert un examen plus circonstancié des données de l'expérience interne, que celle de la seule notion générale de sensation ou de passion. Il en sera de même pour l'étude des organes et de leurs fonctions: elle s'appuiera principalement sur l'expérience externe. Cependant, lorsque saint Thomas dit qu'après avoir étudié l'âme «comme dans une abstraction... l'on considère les choses qui sont de l'âme, selon une concrétion ou application au corps, mais encore de manière générale» (c'est le cas du traité *De Sensu et Sensato* qui suit immédiatement le *De Anima*), l'on voit bien que le terme de concrétion doit s'entendre en un sens plus rigoureux que celui du passage du général au particulier: il ne s'agit plus simplement d'une comparaison de l'abstrait et du concret selon l'ordre de prédication, mais de l'âme qui dans sa propre nature se rapporte au corps vivant comme étant ce par quoi celui-ci est vivant et par quoi il est telle sorte de vivant. Ayant étudié, comme dans une abstraction, la nature de la mémoire, il faudra chercher à savoir quels sont les animaux qui en sont doués, quel est au juste son instrument corporel, comment et de quoi il est constitué, comment il fonctionne; et le désir de la science parfaite nous porterait à chercher la différence, même quant à l'organe, entre la mémoire des éléphants et celle des abeilles.

Gardons-nous donc de croire que dans l'étude abstraite on prétend déterminer tout ce qui regarde l'âme, comme si elle était une nature complète et avait toute sa concrétion en elle-même; comme si l'on pouvait la considérer séparément de toute matière naturelle, ce que l'on fait pour les objets mathématiques. Au contraire, c'est précisément l'indétermination à l'endroit de l'âme elle-même où nous laisse l'étude abstraite si poussée qu'on la veuille, qui nous engage à étudier la matière naturelle avec laquelle elle forme une nature achevée. Bien que l'intelligence humaine ne soit l'acte d'aucune partie du corps et qu'on ne puisse la considérer par concrétion ou application à la matière, néanmoins toute ignorance de la nature des sens et de leurs organes revient à une ignorance touchant cette intelligence. Pour bien comprendre celle-ci, il faudrait savoir très précisément la nature des facultés sensibles — ce qui engage toute la composition du corps — qui entrent en jeu pour que l'intelligence puisse connaître. En effet, ce n'est pas n'importe quelle imagination, ni n'importe quel sens commun, ni même

1. A cet égard, le traité de l'âme est comparable à la logique. L'intention seconde ne peut pas se définir sans l'intention première qu'elle laisse néanmoins dans une relative indétermination. Elle ne fait donc pas abstraction de l'intention première au sens où la mathématique fait abstraction de la matière sensible.

n'importe quel toucher qui sont aptes à servir la pensée. Aussi, qui ne sait pas au juste quelles et pourquoi telles puissances sensibles et tels organes sont nécessaires à l'intelligence, ignore celle-ci d'autant. N'étant pas l'acte d'un organe, l'intelligence a sa concrétion dans l'âme, mais cette concrétion elle-même sera obscure pour nous dans la mesure où nous ignorons quels sont les organes appropriés aux puissances sensibles qu'exige la vie de l'intelligence. Il n'y a que dans les substances naturellement séparées de toute matière que l'intelligence est absolument abstraite et dès lors pleinement connaissable en elle-même¹.

Bien qu'elle soit concrétisée dans le corps, même la sensation relève davantage de l'âme; et plus les opérations et les puissances relèvent de l'âme, plus elles sont susceptibles d'être étudiées abstraitement — ce qui ne veut pas dire que cette étude est plus facile pour nous. C'est du reste pour cette raison que le traité *De Sensu et Sensato* vient immédiatement après celui de l'âme:

Mais parce qu'il faut aller aux choses dissemblables en passant par celles qui leur ressemblent davantage, il semble raisonnable que l'ordre de ces livres soit le suivant. Après le livre de l'Âme, où l'on détermine ce qu'est l'âme en elle-même, vient immédiatement le *De Sensu et Sensato*, parce que la sensation même appartient à l'âme plus qu'au corps. Après lui vient le livre *De Somno et Vigilia*, lesquels impliquent l'entrave et la libération du sens. Viennent ensuite les livres touchant la locomotion, laquelle tient de plus près à l'être sensible. Enfin, les livres ayant trait à la considération commune du vivant, parce que cette considération concerne surtout la disposition corporelle².

Est-ce à dire que l'organisation corporelle conjointe est indifférente dans la mesure où la puissance et l'opération sont plus parfaites et appartiennent davantage à l'âme? L'expérience rudimentaire de l'aspect le plus observable des sens externes nous apprend tout le contraire — comparons seulement l'œil à la peau. Ce sont les vivants supérieurs qui ont la structure corporelle la plus hétérogène. C'est grâce à cette hétérogénéité que le corps lui-même appartient davantage à l'âme et qu'il sert à une vie plus dégagée de la matière. L'hétérogénéité des organes est en quelque manière l'expression corporelle de la mesure où l'âme se soumet la matière et est transcendante à la simple corporité. Or, nous ne pouvons connaître déterminément cette emprise de l'âme sur le corps qu'en étudiant celui-ci dans son hétérogénéité, étude d'autant plus difficile que la structure est plus complexe et délicate.

Voilà ce qu'il faut bien marquer, afin qu'on ne soit pas dupe de cette possibilité de considérer l'âme d'une manière quasi-abstraite, car ce champ

1. «...Intellectus quidem nullius partis corporis actus est, ut probatur tertio de Anima: unde non potest considerari per concretionem, vel applicationem ad corpus vel ad aliquod organum corporeum. Maxima enim concretio ejus est in anima: summa autem ejus abstractio est in substantiis separatis. Et ideo praeter librum de Anima Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili: vel si fecisset, non pertineret ad scientiam Naturalem, sed magis ad metaphysicum, cujus est considerare de substantiis separatis. Alia vero omnia sunt actus alicujus partis corporis: et ideo eorum potest esse specialis consideratio per applicationem ad corpus, vel organa corporea, praeter considerationem quae habita est de ipsis in libro de Anima». — *In de Sensu et Sensato*, lect.1, n.4.

2. Lect.1, n.6.

n'est pas fermé et ne se suffit pas à lui-même. Par rapport aux traités ultérieurs, celui de l'âme, pour être le plus important et définitif dans ses grandes lignes, n'est toujours qu'une première approximation. Aussi bien cette expression doit-elle s'entendre avec une nuance, car le traité de l'âme n'est pas une première approximation au sens général qui vaudrait pour le début de toute science. Nous trouvons dans le traité de l'être mobile en général (les *Physiques*) une première approximation à toute l'étude de la nature; cependant il n'est pas abstrait, dans l'ensemble¹, abstrait au sens où nous entendons maintenant ce terme: il a bien pour sujet l'être mobile dans sa totalité, et la résolution se fait directement à l'expérience externe. Il atteint indifféremment tous les mobiles — même les vivants — quant à ce qu'ils ont d'entièrement concrétisé à la matière. Mais le traité de l'âme, nous l'avons vu, dans la mesure où il est abstrait, ne pourrait, par lui-même, rejoindre le vivant naturel dans son ensemble. L'on ne peut même pas se borner au plan de l'abstraction pour mieux connaître ce qui relève de l'âme elle-même. Puisque l'âme n'est pas parfaitement en elle-même, poursuivre comme limite une connaissance très parfaite de l'âme, c'est, en même temps, poursuivre la connaissance des vivants dans leur totalité de vivants naturels; mais cette limite ne se trouve pas dans la ligne d'une abstraction qui, comme l'abstraction mathématique, pourrait se borner à elle-même dans la recherche. N'est-ce pas pour cette raison qu'Aristote appelle son traité «histoire de l'âme»²? On peut le nommer ainsi pour autant qu'il est de la nature de l'histoire de ne pas parvenir au terme de la recherche. C'est ainsi que l'entend saint Thomas: «Et dicit 'historiam', quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam, in hoc tractatu. Hoc enim est de ratione historiae»³.

XIII. CONCRÉTION DU SENS EXTERNE ET ABSTRACTION

Si, d'une part, l'organisation de la matière est plus hétérogène selon qu'elle est fonction d'une opération moins concrétisée à la matière, en sorte que la science pleinement naturelle de cette opération et de sa puissance demanderait une connaissance proportionnelle du corps, d'autre part, l'étude quasi-abstraite des puissances inférieures n'offre plus les possibilités ni la fécondité de l'étude des puissances dont les opérations relèvent davantage de l'âme comme telle. Bien que les puissances supérieures soient conditionnées par une structure corporelle plus diversifiée, il ne faut pas s'étonner que leur étude abstraite (elle ne l'est jamais parfaitement — il ne faut pas oublier la réserve que nous avons faite sur cette abstraction) soit plus libre et qu'elle nous fasse déjà connaître beaucoup de choses avec grande certi-

1. Nous disons «dans l'ensemble», car, là aussi on trouve plusieurs considérations abstraites — même plus abstraites que celle du traité de l'âme — sur la quantité, le continu, l'infini; mais on en fait aussitôt l'application dans les limites mêmes du traité.

2. I, c.1, 402a.

3. *In I de Anima*, lect.1, n.6.

tude. En effet, les opérations, par elles-mêmes plus dégagées de la matière, sont à cet égard plus accessibles à l'abstraction. Par contre, les sens externes et les fonctions végétatives (outre que nous n'éprouvons pas ces dernières) sont plus réfractaires à cette abstraction et demandent aussitôt que l'on désigne les organes et qu'on s'applique à leur examen. Or l'étude de ces organes et des objets qui physiquement agissent sur eux nous transporte dans un domaine où nous nous trouvons tout particulièrement sous la dépendance de l'expérience externe, c'est-à-dire des données propres de ces mêmes sens¹: ceux-ci, en raison de leur plus grande concrétion au corps (voilà qui nous contraint à recourir si tôt à cette méthode), sont à la fois plus opaques en leur propre nature et, par le fait même, moins aptes à nous procurer la connaissance des choses. Comme nous devons user de ces sens quasi pleins de leur propre matérialité et dans cette mesure séparés d'eux-mêmes, ce n'est qu'au moyen d'un long détour par le champ aussi vaste que mouvant des sciences expérimentales, que nous pourrions nous approcher — mais jamais tout à fait — de la connaissance scientifique de leurs organes en tant qu'ils sont organes de telle ou telle sensation. Si loin qu'on pousse un jour ou que l'on dépasse la thermodynamique, jamais nous ne saurons pourquoi le phénomène qu'elle étudie nous donne la sensation de chaleur². L'intervalle qui sépare le peu de connaissance abstraite que nous pouvons avoir des sens, et l'étude de son objet et de son organe, qui nous engage dans l'immense réseau des sciences expérimentales, physiques autant que biologiques, peut se rétrécir sans cesse, mais on ne saurait le franchir. Pour nous, cette réduction est une limite, à l'infini, où la faculté par laquelle nous connaîtrions le sens ne serait pas seulement sans matière, n'étant l'acte d'aucune partie du corps, mais indépendante aussi de toute puissance cognoscitive concrétisée à la matière, et parfaitement libre de celle-ci pour connaître.

L'évolution des sciences expérimentales nous permet de nous former une idée plus concrète de l'épaisseur du sens. Comparez seulement à l'ancienne image de l'univers qui s'est maintenue pendant près de vingt siècles, les ébauches de représentations toujours provisoires tracées par les théories contemporaines, représentations qui ne sont même plus imaginables au sens courant du mot. Songez à la science qu'il nous faudrait pour combler l'abîme qui écarte de ses derniers composants physiques l'organe du sens en tant qu'il est lui-même parmi les objets livrés à son expérience (un œil tel que je le vois de mes yeux, la peau telle que je la vois et la touche). Devinez ce que la tentative à peine entamée de franchir cet abîme exige de moyens artificieux, d'expérimentations et de constructions théoriques, de coordination de disciplines par ailleurs irréductibles, de collaboration entre

1. J'entends «données propres des sens externes» par opposition aux données des autres facultés de connaissance, et non pas seulement les sensibles propres (couleur, son, ...) que l'on distingue des sensibles communs (mouvement, nombre, figure, ...), les uns et les autres étant sensibles de soi. Dans le présent traité, cette distinction sera étudiée aux pages 64 à 68.

2. A moins qu'avec le professeur Grovezin on refuse de s'étonner qu'à une température sensible, on ait une sensation de température, attendu qu'il est de sa nature de donner cette sensation, comme il est de la nature du sens de la température de sentir la température.

savants. Voilà qui laisserait au moins entrevoir d'une manière concrète à quel point le sens est opaque à lui-même et séparé de sa constitution propre, mais aussi combien il est éloigné de l'intelligence à laquelle, de lui-même et sur lui-même, il communique peu de chose. En effet, bien que l'intelligence dépende toujours et essentiellement des données premières de la sensation, de son application constante et de son critère ultime, c'est avant tout par l'interposition de ses propres œuvres que l'intelligence tend à pénétrer la nature concrète du sens.

En rapport avec les sciences expérimentales, qui poursuivent la connaissance des choses naturelles dans leur dernière concrétion, nous partirons d'ébauches de représentations toujours provisoires. Nous croyons que cette idée vient à propos parmi les considérations préliminaires à une étude de l'âme qui s'appuie d'abord sur le *De Anima* d'Aristote. En effet, dans cette œuvre du Philosophe, surtout dans la partie consacrée aux sens externes et à leurs objets, on trouve beaucoup de matière empruntée aux théories expérimentales exposées dans sa cosmologie — la théorie des quatre éléments et des premiers contraires, des discussions sur la nature et la vitesse de la lumière. Or, c'est en vain qu'on chercherait dans le *Précis de psychologie thomiste* du professeur Cantin des emprunts aux sciences contemporaines et des considérations de cet ordre. Or, ne dit-on pas souvent que la psychologie qu'on appelle rationnelle doit s'appuyer sur les sciences expérimentales? J'ose croire qu'on peut justifier cette omission en considérant pourquoi Aristote et saint Thomas avaient fait autrement. C'est ce que nous verrons dans les paragraphes qui vont suivre. Nous avertissons le lecteur que n'intéresserait pas ce problème.

XIV. L'ÉQUIVOQUE DE LA «MATIÈRE SENSIBLE»

Nous avons plusieurs fois répété que les définitions naturelles doivent embrasser une matière sensible. Même dans l'étude de l'âme, nous n'en saurions faire abstraction. Pourtant, l'expression «matière sensible» n'est pas sans équivoque. A moins d'en dissiper l'ambiguïté, on risque de compromettre la notion aristotélicienne et thomiste de la science naturelle. Il convient d'autant plus de le faire que déjà chez Aristote elle est enveloppée dans des théories scientifiques décidément surannées. Bref, il faut remettre en valeur sa signification fondamentale. On peut affirmer que le traité scientifique de l'âme en dépend. Car il arrive que, même aux principes les plus évidents et les plus sûrs, on associe des opinions qui en sont logiquement la contradiction. Ce fut le cas, chez les pré-socratiques, du principe «ex nihilo nihil fit». L'ambiguïté du terme «non-être» inclinait ces philosophes à nier le devenir proprement dit. Pour sauver le sens de l'expression, il faut distinguer.

Nous avons dit que les sens externes ont à ce point leur concrétion dans la matière qu'ils se prêtent fort peu à l'étude abstraite. Ainsi, à peine Aristote a-t-il désigné les différentes sortes de sensibles, qu'il aborde l'objet

propre de la vue, le définit aussitôt, et entreprend d'«expliquer la nature de la lumière»¹ au moyen de théories chimiques et physiques entièrement périmées. N'aurait-il pas mieux fait de s'en tenir à la description de ce que nous sentons, à comparer entre eux les objets au point de vue de la sensation sans chercher, dans un traité encore abstrait, à les connaître dans leur nature absolue?

Remarquons tout d'abord que, dans l'œuvre d'Aristote, le *De Anima* vient après le *De Caelo* et le *De Generatione et Corruptione* où il avait exposé sa doctrine des quatre éléments et de leurs «qualités sensibles». On comprend dès lors qu'Aristote ait eu recours aux théories soutenues dans ces traités antérieurs. Or, il semble qu'il y a là un certain processus circulaire dont on n'a pu se rendre compte qu'après une lente et longue évolution des sciences: un processus dissimulé par l'équivoque de «matière sensible». Il convient de dissiper cette ambiguïté, d'autant plus que bon nombre de personnes ont pu croire que le rôle qu'Aristote fait jouer à sa théorie des éléments et des qualités sensibles compromet la valeur de tout son traité de l'âme. On définit celle-ci «la matière corporelle en tant qu'elle est sujet des qualités sensibles, froid et chaud, humide et sec, etc.» Car tel est bien ce que nous entendons par matière sensible: la matière est ce à quoi nous attribuons les qualités dont nous avons immédiatement conscience. Parmi celles-ci, les qualités tangibles s'imposent à nous comme premières. Le terme même de «sens» signifie premièrement le toucher, c'est-à-dire le plus entitatif de nos sens, celui qui donne la plus grande certitude. Mais voici que l'expression de «matière sensible» va devenir apparemment équivoque. En effet, dans le *De Generatione et Corruptione*, les deux couples de «contrariétés tangibles», les «premières» d'entre elles, chaud-froid, humide-sec, vont nous conduire directement aux éléments absolus des choses corporelles, les corps simples: la terre, le feu, l'eau et l'air.

Puisque les qualités élémentaires sont au nombre de quatre, et que ces quatre termes peuvent être combinés en six couples, mais que, par contre, les contraires ne peuvent, en vertu de leur nature, être couplés (car la même chose ne peut être chaude et froide, ou encore sèche et humide), il est évident que seront au nombre de quatre les couples de qualités élémentaires: chaud-sec, chaud-humide, et, inversement, froid-humide, froid-sec. Et ces quatre couples sont attribués, comme une conséquence logique de notre théorie, aux corps qui nous apparaissent simples, le feu, l'air, l'eau et la terre. Le feu, en effet, est chaud et sec, l'air, chaud et humide (l'air étant une sorte d'exhalaison), l'eau, froide et humide, la terre, froide et sèche: on aboutit ainsi à une distribution rationnelle des différences parmi les corps premiers, et le nombre de ces corps est conforme à la logique de notre théorie².

Il ne suffirait pas de voir dans cette théorie une ébauche très primitive de la science expérimentale. Il importe avant tout d'en saisir l'hypothèse

1. *De Anima*, II, c.7.

2. *De Generatione et Corruptione*, II, c.3, 330a30 (trad. Tricot). Aristote dit: «qui nous apparaissent simples», parce que l'expérience ne les atteint pas à l'état pur. Dans le *De Caelo*, il avait déjà montré qu'il devait y avoir des corps simples comme principes des mouvements simples — vers le haut et vers le bas. La terre est l'absolument lourd et le feu l'absolument léger, l'air ayant, à cet égard, plus d'affinité au feu, et l'eau à la terre. Le mélange des éléments était principe des mouvements composés. On remarquera que les contraires «lourd» et «léger» se rapportent encore au toucher.

fondamentale: les causes matérielles premières et «élémentaires»¹ des choses se définissent par des *sensibles propres*, et qui plus est, par les qualités sensibles les plus «élémentaires».

Il est vrai que c'est par un long détour que l'on est parvenu à cette identification, mais, en fin de compte, l'identité est tenue pour acquise: «calidum et frigidum, humidum et siccum, secundum quae distinguuntur quatuor elementa», sont bien aussi des objets sensibles propres du toucher. La théorie conclut à la coïncidence entre ce qui est le plus élémentaire *en soi* dans les choses matérielles et ce qui est le plus élémentaire *pour nous* dans la connaissance. Et comme, en fait, le toucher est par excellence le sens de la certitude, l'identification de ce qui est premier dans les choses au point de vue matière, avec ce qui est par ailleurs le plus connu de nous, pour hypothétique qu'elle soit, n'en sera pas moins tenace. Elle deviendra trop rassurante pour être mise en question. Aussi s'est-elle maintenue pendant de nombreux siècles. On comprend que le principe de la primauté de l'expérience en science naturelle, principe sur lequel Aristote insiste dans le traité même où il expose la théorie des éléments, soit resté si longtemps inopérant en ce domaine².

Pour saisir, relativement à l'étude de l'âme, la portée, non pas tant de cette hypothèse fondamentale (le rôle de la sensation propre dans la recherche des derniers constituants de l'univers), mais de la théorie particulière des quatre éléments, on peut rappeler une observation que fait Aristote dans le *De Caelo*³, et que saint Thomas a commentée dans les termes suivants:

Etant donné que toute connaissance provient de certaines choses qui sont premières, d'où procèdent les définitions et les démonstrations, et que manifestement ce sont les éléments qui constituent ce qu'il y a de primordial en n'importe quelle chose (bien que l'antériorité puisse appartenir à certains principes extrinsèques, tels que l'agent et la fin); il s'ensuit que pour connaître la génération des corps, il faut d'abord savoir quels sont les éléments des corps engendrables et corruptibles, pourquoi ils sont éléments, combien il y en a et quelle sorte de corps ils sont⁴.

L'on voit aisément à quel point sera modifiée la notion même de science

1. Car il ne faut pas confondre les éléments «universels» qui sont la matière et la forme du livre I des *Physiques*, et qui répondent à un tout autre problème. «... Elementum aliorum corporum est, in quod alia corpora dividuntur seu resolvuntur. Non enim quaelibet causa potest dici elementum, sed solum illa quae intrat rei compositionem. Unde universalis elementa sunt materia et forma, ut patet in I *Physic.* Quae tamen non sunt corpora: hic autem intendit Philosophus de elementis quae sunt corpora». — In III de *Caelo*, lect.8, n.6. Dans le *De Generatione et Corruptione* (II, c.1, 329a20-35), Aristote nous mettra expressément en garde contre cette confusion.

2. «La raison qui empêche d'embrasser aussi bien l'ensemble des concordances, c'est l'insuffisance de l'expérience. C'est pourquoi ceux qui vivent dans une intimité plus grande des phénomènes de la nature, sont aussi plus capables de poser des principes fondamentaux, tels qu'ils permettent un vaste enchaînement. Par contre, ceux que l'abus des raisonnements dialectiques a détournés de l'observation des faits, ne disposant que d'un petit nombre de constatations, se prononcent trop facilement. On peut se rendre compte, par ce qui précède, à quel point diffèrent une méthode d'examen fondée sur la nature des choses et une méthode dialectique: la réalité des grandeurs indivisibles résulte, en effet, pour les platoniciens, de ce que le Triangle-en-soi serait sans cela multiple, tandis que Démocrite apparaît avoir été conduit à cette opinion par des arguments appropriés au sujet et tirés de la science de la nature». — *De Generatione et Corruptione*, I, c.2, 316a5-15. — Aussi *De Caelo*, II, c.13, 293a25; III, c.7, 306a5-20.

3. III, c.3, 302a10-15.

4. In III de *Caelo*, lect.8, n.5.

dans cet ordre de choses, le jour où l'on constatera que, non seulement nous ignorons de tels principes premiers, identifiés avec des objets qui sont au niveau de l'expérience ordinaire, mais qu'en outre, étant donnée la nature de la méthode qui s'avère la seule féconde, nous ne pourrions jamais les connaître. Ce que saint Thomas avait dit au sujet des théories sur le mouvement des planètes prendra, à cet égard, une ampleur que l'état des sciences naturelles de son temps ne permettait pas de soupçonner: «... Il n'est pas nécessaire que les hypothèses [que les astronomes] ont imaginées soient vraies, car peut-être que les apparences que les étoiles présentent pourraient être sauvées par quelque autre mode de mouvement encore inconnu des hommes. Aristote, cependant, a usé de telles suppositions relatives à la nature du mouvement comme si elles étaient vraies»¹. Des théories scientifiques contenues dans le *De Caelo* et le *De Generatione et Corruptione*, il faudra dire désormais

qu'on n'apporte pas une raison qui prouve d'une manière suffisante le principe; mais, le principe étant posé d'avance, on montre que ses conséquences s'accordent avec les faits; ainsi, en Astronomie, on pose l'hypothèse des épicycles et des excentriques, parce que, cette hypothèse faite, les apparences sensibles des mouvements célestes peuvent être sauvegardées; mais ce n'est pas une raison suffisamment probante, car elles pourraient peut-être être sauvegardées par une autre hypothèse².

Il est remarquable que les premiers signes de la distance infranchissable qui sépare des données premières du sens les éléments qui composent les choses sensibles, y compris les organes de sensation, aient apparu d'abord dans les cieus, c'est-à-dire dans les théories qui portent sur des phénomènes très éloignés du sens.

Il est difficile [dit le Philosophe] de faire la recherche à distance, à savoir sur les corps célestes qui sont très éloignés de nous, puisqu'on ne peut avoir de jugement certain sur les choses qui sont au loin. Or, les corps célestes ne sont pas éloignés de nous tellement par la quantité de distance selon le lieu que par le fait que si peu de leurs accidents tombent sous nos sens, alors qu'il est naturel pour nous de parvenir à connaître la nature d'une chose au moyen des accidents sensibles. Et cette dernière distance est beaucoup plus grande que l'éloignement selon le lieu...³

Ce sont les tentatives de rendre compte des révolutions des orbes qui finiront par révéler la brèche qui nous sépare même de la pierre et du bois dont parle saint Thomas dans la suite du passage que nous venons de citer.

Les principes qui correspondraient en quelque manière aux éléments que les anciens croyaient avoir trouvés, sont pour nous à l'infini. Grâce à une progressive substitution d'hypothèses, nous pouvons sans cesse les approcher davantage, sans toutefois jamais y atteindre. Mais les principes, tels que nous pouvons les entrevoir à travers l'évolution de la physique, sont d'une tout autre nature que celle des éléments de la physique d'Aristote. En effet, même les définitions et les relations qui font le point de départ de la recherche des principes premiers en soi, sont d'un autre

1. *In II de Caelo*, lect.17, n.2.

2. *Ia*, q.32, a.1, ad 2. — Même au sujet du fondement de toute la théorie des corps célestes, saint Thomas avait exprimé des réserves. Cf. *In I de Caelo*, lect.7, n.6.

3. *In II de Caelo*, lect.4, n.3.

ordre et l'on voit à peine ce qu'elles ont à faire avec les qualités sensibles. Et si ces définitions négligent toute matière sensible, en quel sens seront-elles encore naturelles?

XV. MATIÈRE SENSIBLE ET DÉFINITIONS NATURELLES

Considérons seulement la science qui est allée le plus loin dans la recherche des éléments, des «prima inter ea quae insunt rebus»¹ — la physique mathématique. On dira qu'elle n'est pas purement naturelle. Soit. Mais y a-t-il une autre science qui s'approche autant du fond élémentaire des choses naturelles? Remarquons du reste qu'elle n'est pas non plus purement mathématique; elle est même plus naturelle que mathématique, étant donné le terme qu'elle cherche à faire connaître². Or, comment définit-elle les objets qui constituent son point de départ? Par la matière sensible? La question est ambiguë. La masse, la longueur, le temps, la couleur, la température, etc., se définissent par la description de leur procédé de mesure; par tel nombre-mesure, obtenu par telle opération, tel instrument, etc.³ C'est dire que l'on s'enferme d'emblée dans le domaine des sensibles communs, lesquels se ramènent tous à la quantité, — «sensibilia vero communia omnia reducuntur ad quantitatem»⁴. C'est même grâce à cet abandon relatif des sensibles propres que l'on peut appliquer les objets et les principes formellement abstraits de la mathématique à l'ordre des sensibles communs, et qu'à son tour la physique mathématique peut atteindre à l'unité⁵. Mais il faut bien remarquer que ce ne sont pas les sensibles communs envisagés d'une manière quelconque, qui constituent le point de départ propre de la physique. Ils ne sont qu'une première donnée. Encore faut-il les mesurer, et le procédé de mesure lui-même fait partie de la définition. C'est le résultat de cette opération — résultat qui n'est pas une pure donnée de l'expérience — qui forme le point de départ de cette science. Or, si les principes dont nous parlons sont des nombres-mesure, «si l'on met seulement des lectures de graduations ou leurs équivalents dans le moulin des calculs scientifiques, comment pourrions-nous en tirer une autre mouture?»⁶

1. Voir *supra*, p.48, n.4.

2. In *II Physic.*, lect.3.

3. Voir F. RENOIRTE, *Eléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain 1945, pp.105-132. Il faut lire aussi l'exemple, devenu célèbre, de l'éléphant qui «glisse le long d'une pente gazonnée...», chez A. EDDINGTON, *La Nature du Monde Physique* (trad. CROSS), Paris, Payot, 1929, p.254.

4. *Ia*, q.78, a.3, ad 2.

5. "While originally, ... the fundamental ideas of physics were taken from the specific sense perceptions of man, the latter are today in large number excluded from physical acoustics, optics, and the theory of heat. The physical definitions of tone, color, and of temperature are today in no wise derived from perception through the corresponding senses... The result is nothing more than the attainment of unity and compactness in our system of theoretical physics, and, in fact, the unity of the system." — MAX PLANCK, *Eight Lectures on Theoretical Physics*, delivered at Columbia University in 1909, New York 1915, pp.4-7. On trouvera un exposé plus détaillé de cette idée dans ses *Wege zur Physikalischen Erkenntnis*, Leipzig 1933, chap.1, pp.1-32.

6. EDDINGTON, *op. cit.*, p.255.

Cependant, même après en avoir exclu les «éléments» des anciens, l'expression de «matière sensible» demeure équivoque. Remarquons tout d'abord que le terme *matière* ne doit pas se confondre avec les qualités sensibles qui la caractérisent premièrement dans l'expérience des sens. Très précisément elle est le sujet, elle est connue seulement comme sujet des qualités sensibles. «*Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis secundum quod subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi*»¹. Mais elle est bel et bien connue comme telle. Entendue de cette manière, la matière sensible est la chose selon qu'elle est le sujet des différentes qualités qui sont perçues par les sens comme sensibles propres. Mais on ne peut en rester là. La matière est encore le sujet des sensibles communs, de la figure par exemple et de tout ce que l'on pourra exprimer par un nombre-mesure. En effet, les sensibles communs sont toujours des sensibles *per se*. Il est vrai qu'ils sont d'abord connus comme modalités des sensibles propres. Mais il ne faut pas perdre de vue que ces modalités sont communes, qu'elles ne sont pas l'objet propre d'un sens déterminé, et que si l'on peut voir une figure, on peut aussi la toucher. Or, de ce fait, les sensibles communs ont une communicabilité qui leur est particulière: l'aveugle et le sourd peuvent comprendre les définitions physiques de la couleur et du son; on peut donner de la température une définition qui ne la fait pas connaître comme sensible propre; mais il est impossible de révéler les qualités de la couleur ou du son à l'aveugle ou au sourd. Sans doute, à toute température, si haute ou si basse qu'elle soit, il y a toujours qualité, mais on ne pourrait plus l'appeler strictement sensible. En dernière instance, cette communicabilité des sensibles communs a son principe dans la quantité à laquelle ils se ramènent tous et qui est en soi le sujet de toute qualité sensible.

Déjà à cet égard il faut envisager un double rapport dans le sensible commun. Nous le connaissons d'abord sous la dépendance de quelque sensible propre. Il faut ou voir, ou toucher, la grandeur, le nombre, la figure, le mouvement. Mais ce que nous percevons sous la dépendance d'un sensible propre est en même temps le sujet des qualités sensibles. C'est précisément ce rapport d'antériorité qui doit attirer notre attention. A ce point de vue, les sensibles communs sont des déterminations quantitatives antérieures aux qualités sensibles. La surface, par exemple, que je vois en voyant la couleur d'un corps, est en réalité le sujet de cette qualité qu'est la couleur. Il est vrai que je ne la perçois pas selon cette antériorité; cependant la surface que je perçois en raison de la couleur est antérieure en soi et ne cesse pas pour cela d'être sensible *per se*². C'est précisément

1. *Ia*, q.85, a.1, ad 2.

2. «*Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativae, ut superficies coloris. Et ideo sensibilia communia non movent sensum primo et per se, sed ratione sensibilis qualitatis; ut superficies ratione coloris. — Nec tamen sunt sensibilia per accidens: quia huiusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus a magna superficie, et a parva: quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva, et ideo dividitur secundum proprium subiectum*». — *Ia*, q.78, a.3, ad 2.

cette priorité en soi d'une détermination néanmoins sensible *per se*, qui rend compte de la possibilité d'une physique qui néglige les qualités sensibles. L'attention à ce rapport d'antériorité permet un premier recul devant les objets. On dirait que dans la perception des qualités sensibles, nous sommes, nous-mêmes, trop mêlés aux objets dans leur matérialité, pour atteindre au détachement que requiert en particulier la perspective physique. C'est l'attention à ce rapport d'antériorité d'un sensible *per se*, qui permet au moins un premier pas en arrière en présence des objets. Sans doute ne se rend-on pas assez compte de tout ce qu'implique pour nous le fait d'être d'abord un corps parmi d'autres corps, et d'être sous la dépendance d'organes corporels pour connaître le monde matériel.

Remarquons maintenant que cela ne nous détourne aucunement du sujet assigné au *De Caelo*, à savoir «*magnitudo et corpus: quia nihil movetur nisi quantum*»¹. Mais ce n'est pas assez. Il faudra, en vérité, plus de recul encore. Une confusion qui imprègne tout ce traité est due au fait que les formalités quantitatives des corps et du mouvement n'ont pas été isolées par la mensuration critique. On attribue le mouvement local aux corps, et on définit les corps simples, «*secundum gravitatem et levitatem*», mais on n'a pas séparé celles-ci de la sensation que nous éprouvons en soulevant un poids; pour que la définition fût strictement physique, il aurait fallu s'en tenir au nombre-mesure obtenu au moyen d'une balance, c'est-à-dire à la définition opérationnelle de la masse. Soulever une pierre pour la mettre sur une balance comprend deux choses qu'il n'est pas facile de séparer: l'action, l'effort très réel que nous éprouvons, et le résultat du procédé de mesure. Pourtant, la lecture de l'échelle graduée est totalement indépendante de ce que nous éprouvons en soulevant la pierre. De même, en mesurant une température au moyen d'un thermomètre, nous faisons entièrement abstraction de la sensation de chaleur, et quand même nous n'aurions jamais éprouvé cette sensation, la thermodynamique ne changerait en rien. C'est en se limitant au résultat de la seule mesure qu'on pourra s'engager librement dans la voie qui mène vers les principes premiers en soi. Aussi longtemps qu'on s'enferme dans le champ très restreint des sensibles communs envisagés uniquement comme modalités des qualités sensibles, il est impossible de pénétrer dans ce domaine où les déterminations quantitatives ne peuvent plus se représenter comme des modalités des sensibles propres. Il n'est pas besoin d'aller jusqu'à l'électron, au quantum, au potentiel, pour trouver des objets qui n'ont pas d'homologues au niveau de l'expérience sensible. A y regarder de près, même la simple longueur, dès lors qu'elle est un nombre-mesure défini par la description de l'objet et de l'opération pratique que nous avons effectuée pour obtenir ce nombre, n'est déjà exprimable qu'au moyen d'un symbole. Le nombre-mesure n'est pas, *comme tel*, un objet du sens; et ce dont il est le signe n'est pas un objet à la manière d'une pomme. Il est moins qu'un nom. C'est pourquoi nous l'appelons symbole.

1. In *I de Caelo*, Prooem. n.3. Voir aussi lect.1.

Que devient la «matière sensible» en ce point de recul? Remarquons avec Eddington qu'en vérité,

toutes les recherches scientifiques ont pour point de départ le monde familier et, à la fin, doivent y retourner; mais la partie du voyage pendant laquelle le physicien en a la charge se trouve en territoire étranger... Malgré nos efforts pour bien prendre notre départ en rejetant les interprétations instinctives ou traditionnelles de l'expérience et en n'admettant que la connaissance qui peut être déduite par des méthodes strictement scientifiques, nous ne pouvons pas rompre complètement avec le conteur familier. Nous posons en principe qu'il faut toujours s'en méfier, mais nous ne pouvons pas nous passer de lui dans la science. Voici ce que je veux dire: nous équipons quelque expérience délicate de physique avec des galvanomètres, des micromètres, etc., choisis spécialement pour éliminer la faillibilité des perceptions humaines; mais en fin de compte, c'est à nos perceptions que nous devons demander le résultat de l'expérience. Même si l'appareil est enregistreur, nous devons utiliser nos sens pour déchiffrer l'enregistrement¹.

On voudra bien remarquer que l'excursion physique «en territoire étranger» est, sous un rapport très fondamental, sans retour. Nous ne comprenons pas mieux qu'au début pourquoi le mouvement désordonné des molécules nous donne une sensation de chaleur. La psychologie expérimentale ne nous en dira pas davantage. Les sensibles propres sont des principes premiers et irréductibles.

Bref, il suffit que l'on fasse abstraction de ce point de départ et de ce retour à l'expérience du sens, qui n'est vraiment telle qu'à l'égard des sensibles *per se*, pour que le monde de la physique perde toute sa signification physique. «Les théories physiques essaient de former une image de la réalité et de la rattacher au vaste monde des impressions sensibles. Ainsi, nos constructions mentales se justifient seulement si, et de quelle façon, nos théories forment un tel lien»². Les définitions opérationnelles en dépendent. Mais il y a davantage.

Peut-être objecterez-vous que, bien qu'il n'entre dans le calcul réel que des lectures de cadrans, le problème n'aurait aucun sens s'il laissait de côté toute référence à autre chose. Nécessairement le problème implique un fondement d'une certaine nature. Ce n'est pas la lecture du cadran qui a glissé le long de la colline...³

Dès lors, en abandonnant la théorie aristotélicienne des éléments absolus caractérisés par des mouvements simples et des qualités sensibles, nous n'avons d'aucune manière rejeté le principe général que toute définition naturelle doit embrasser une matière sensible, qu'il s'agisse de l'homme ou de l'électron, lesquels, en dépit de leur extrême proximité, sont très éloignés de nous à cause même de cette proximité.

Abordons maintenant, dans les deux paragraphes qui vont suivre, la question du caractère provisoire de toute théorie concernant les premiers principes qui constituent et qui régissent les choses dans l'ordre de la causalité matérielle.

1. *Nouveaux Sentiers de la Science* (trad. GUÉNARD), Paris, Hermann et Cie, 1936, p.3.

2. ALBERT EINSTEIN et LÉOPOLD INFELD, *L'évolution des idées en physique*, Paris, Flammarion, s.d., p.286.

3. A. S. EDDINGTON, *La Nature du Monde Physique*, Paris, Payot, 1929, pp.255-256.

XVI. LES PROCESSUS D'INTENTION ET DE COMPOSITION

Nous avons vu que les anciens croyaient connaître ces premiers principes, mais nous faisons remarquer qu'une telle connaissance est pour nous comme une limite qu'on ne peut atteindre. Sur ce point, les témoignages des savants les plus éminents ne font pas défaut. Einstein exprime cette idée dans une image bien choisie.

Les concepts physiques sont des créations libres de l'esprit humain et ne sont pas, comme on pourrait le croire, uniquement déterminés par le monde extérieur. Dans l'effort que nous faisons pour comprendre le monde, nous ressemblons quelque peu à l'homme qui essaie de comprendre le mécanisme d'une montre fermée. Il voit le cadran et les aiguilles en mouvement, il entend le tic tac, mais il n'a aucun moyen d'ouvrir la boîte. S'il est ingénieux il pourra se former quelque image du mécanisme, qu'il rendra responsable de tout ce qu'il observe, mais il ne sera jamais sûr que son image soit la seule capable d'expliquer ses observations. Il ne sera jamais en état de comparer son image avec le mécanisme réel, et il ne peut même pas se représenter la possibilité ou la signification d'une telle comparaison. Mais il croit certainement qu'à mesure que ses connaissances s'accroîtront, son image de la réalité deviendra de plus en plus simple et expliquera des domaines de plus en plus étendus de ses impressions sensibles. Il pourra aussi croire à l'existence d'une limite idéale de la connaissance que l'esprit humain peut atteindre. Il pourra appeler cette limite idéale la vérité objective¹.

Franco Rasetti s'est exprimé en termes non équivoques:

Le but des sciences physiques n'est aucunement d'atteindre à une vérité absolue: au contraire, le progrès de ces sciences a montré de plus en plus le caractère provisoire, approximatif et, à un haut degré, arbitraire de toute construction scientifique. Les sciences physiques ne constituent donc pas une «science» au sens aristotélicien du mot, mais seulement une «connaissance dialectique», c'est-à-dire la discussion des conséquences de certains principes posés comme vraisemblables. Cependant, si on ne peut pas dire qu'une théorie physique est «vraie» ou «fausse» au sens philosophique, il ne reste pas moins vrai qu'il y a des théories «bonnes» et «mauvaises». Les premières sont celles dont les conséquences ne sont pas contredites par l'expérience. De plus on demande à une théorie d'être la plus simple et la plus générale. On a vu souvent que le désir de synthétiser les connaissances d'une branche des sciences physiques dans une théorie plus simple conduisait à la découverte de nouveaux phénomènes².

Mais pourquoi en est-il ainsi? La réponse est unanime: les mesures sur lesquelles s'établit toute la construction scientifique ne sont jamais qu'approchées. A ce sujet, il faut considérer tout d'abord l'impossibilité d'une mesure infiniment précise dans le domaine du continu. Il faudrait, en effet, que l'étalon de mesure fût une grandeur égale à zéro. En réalité, cet étalon, si petit qu'il soit, est simple par hypothèse seulement — «accipitur ut simplex per suppositionem»³. Mais, dès lors qu'il s'agit de chercher les principes universels et fondamentaux de cet ordre, toute imprécision est de conséquence. En second lieu, il faut définir les propriétés physiques par la description de leur procédé de mesure, laquelle, pour être adéquate, devrait comprendre et exprimer toutes les circonstances de la mensuration. Or, cela est impossible; il faudrait pour cela déjà connaître

1. *Op. cit.*, pp.35-36.

2. *La méthode des sciences physiques*, Québec, Université Laval, 1942, p.10.

3. *In I Post. Anal.*, lect.36, n.11. — Voir surtout *In X Metaph.*, lect.2.

précisément les principes qui régissent la totalité du monde physique: il faudrait être une intelligence séparée qui n'aurait aucun besoin de l'expérience pour connaître le monde — "a god contemplating the external world," comme dit Eddington¹.

Mais pourquoi ne peut-on pas procéder, dans cet ordre de choses, comme on avait fait dans les *Physiques* et comme on fera dans l'étude abstraite de l'âme? La définition du mouvement, par exemple, n'est pas provisoire, et celle de l'âme sera tout aussi définitive. Par contre, une définition semblable de la nature de la lumière serait une barrière intolérable. Pourquoi, en physique, la vérité strictement scientifique devrait-elle présupposer une connaissance des principes premiers en soi dès l'abord rigoureuse? Pourquoi le cheminement vers ces principes n'est-il pas celui du processus de concrétion? Nous trouverons la réponse à cette question en nous appuyant sur le *Prooemium* de saint Thomas au *De Caelo*².

Dans la considération d'une maison par la raison pratique, on peut distinguer quatre processus. Il y a d'abord le processus selon l'ordre de l'*appréhension*. Le constructeur de maisons, par exemple, saisit en premier lieu la forme de la maison d'une manière absolue, pour l'appliquer ensuite à la matière. En second lieu, il y a le processus selon l'ordre de l'*intention*: l'artisan entend construire la maison en son entier, et c'est en vue de cet ensemble qu'il fait tout ce qu'il fait au sujet des parties. Vient en troisième lieu le processus selon l'ordre de *composition*, où l'on taille les pierres, par exemple, pour les assembler en mur. Et en quatrième lieu, il y a l'ordre de *sustentation* de l'œuvre, suivant lequel l'artisan jette d'abord les fondations sur lesquelles s'appuient les autres parties de la maison.

Dans la considération par la raison spéculative, nous pouvons trouver des processus correspondant à ceux de la raison pratique. C'est ainsi que nous considérons d'abord le plus général, pour considérer ensuite le moins général. C'est ce que nous avons appelé le processus de détermination, qui correspond à l'ordre de l'appréhension dans les arts. C'est ainsi que dans l'étude de la nature, nous commençons par les «communissima» du livre des *Physiques*, qui a pour sujet l'être mobile en tant qu'il est mobile: et l'on fera de même dans l'étude du vivant, qui débute par la considération des «*communia omnibus animatis, postquam vero illa quae sunt propria cuilibet rei animatae*»³.

Vient ensuite l'ordre qui correspond à celui de l'intention, où nous procédons de l'ensemble, du tout, vers ses parties. Or, il est à remarquer que ce tout que nous considérons ainsi en premier lieu s'oppose, non pas à des parties quelconques, mais très précisément aux parties selon la matière, par opposition aux parties selon l'espèce — «*prout scilicet totum est prius in consideratione quam partes, non qualescumque, sed partes quae sunt*

1. *The Mathematical Theory of Relativity*, Cambridge 1930, p.1.

2. Nn.1-3.

3. *Supra*, p.10, n.2.

secundum materiam et quae sunt individui»¹. Les parties matérielles, ce sont les parties sans lesquelles on peut cependant considérer le tout. Ainsi nous pouvons considérer le cercle sans considérer le demi-cercle, ou l'animal sans considérer le pied, ou l'homme sans Socrate; par contre, nous ne pourrions définir le demi-cercle sans le cercle, ni le pied sans l'animal, ni considérer Socrate sans l'homme. D'autre part, les parties formelles («partes speciei et formae») sont essentielles à la considération du tout. Les trois lignes du triangle, l'âme raisonnable, et le corps composé de chair et d'os, sont essentiels à la définition du triangle et de l'homme. Notons du reste que pour avoir la définition parfaite de l'homme il faudrait le connaître quant aux éléments sans lesquels il ne pourrait être homme². Donc, la considération du tout selon l'ordre qui correspond à l'intention de la raison pratique, va dépendre de la connaissance des parties formelles, sans lesquelles on ne peut vraiment le connaître: «hujusmodi enim partes sunt priores in consideratione quam totum, et ponuntur in definitione totius, sicut carnes et ossa in definitione hominis»³. Appliqué à la science de la nature, cela veut dire que nous ne pouvons atteindre à la connaissance de l'univers matériel dans son ensemble que dans la mesure où nous connaissons ses parties formelles, c'est-à-dire les parties qui sont essentielles à toute chose en tant qu'elle fait partie de l'univers. Pour les anciens, ces «partes speciei» de l'univers n'étaient autre chose que les éléments, à savoir les corps simples, envisagés au point de vue de la gravitation⁴. C'est pourquoi nous faisons correspondre le traité *De Caelo* à la physique expérimentale. Ces parties de l'univers et les lois qui les régissent sont communes. Le poids d'un homme placé sur une bascule s'enregistre tout comme celui d'une pierre. Les principes qui sont premiers dans cet ordre universel — c'est-à-dire les principes du monde physique considéré en lui-même — s'appliquent tout aussi bien aux corps vivants qu'aux corps non vivants. Au point de vue qui nous occupe à présent, les êtres vivants, parties principales de l'univers à d'autres égards, sont «partes materiae», et non pas «partes speciei et formae», — ils ne font pas partie de la définition du tout en cause.

1. *In I de Caelo*, loc. cit., n.2.

2. «... Per se competit homini quod inveniatur in eo anima rationalis, et corpus compositum ex quatuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest ... sive enim habeat pedes, sive non, dummodo ponatur conjunctus ex anima rationali et corpore composito ex quatuor elementis propria commixtione, quam requirit talis forma, est homo». — *In de Trinitate*, q.5, a.3, c.

3. *In I de Caelo*, *ibid.* Cf. *In VII Metaph.*, lect.10.

4. «Et ideo rationabilior videtur sententia Alexandri, quod subjectum huius libri sit ipsum universum, quod dicitur *caelum* vel *mundus*: et quod de simplicibus corporibus determinatur in hoc libro, secundum quod sunt partes universi. Constituitur autem universum corporeum ex suis partibus secundum ordinem situs: et ideo de illis solum partibus universi determinatur in hoc libro, quae primo et per se habent situm in universo, scilicet de corporibus simplicibus. Unde et de quatuor elementis non determinatur in hoc libro secundum quod sunt calida vel frigida, vel aliquid huiusmodi; sed solum secundum gravitatem et levitatem, ex quibus determinatur eis situs in universo. Aliis autem partibus universi, puta lapidibus, plantis et animalibus, non determinatur situs secundum se, sed secundum simplicia corpora: et ideo de his non erat in hoc libro agendum. Et hoc consonat ei quod consuevit apud Latinos dici, quod in hoc libro agitur *de corpore mobili ad situm*, sive *secundum locum*: qui quidem motus communis est omnibus partibus universi». — *Ibid.*, n.5.

En troisième lieu, il y a un processus qui correspond à celui de la composition dans les arts. C'est surtout cet ordre de composition qui va nous retenir, et on en verra bientôt la raison. Suivant cet ordre, nous allons des choses simples vers les choses composées afin de connaître celles-ci autant qu'on peut les connaître par leurs composants simples, bref, pour voir la part des composants dans la constitution de l'ensemble. Connaissant les parties formelles de l'univers, nous comprendrions l'ensemble qu'elles composent. Toutefois, une telle compréhension de l'ensemble se bornerait à ce qu'il est en vertu de ces parties communes prises comme telles. Car il y a, dans l'univers, des tous qui ne doivent pas tout ce qu'ils sont aux seules parties formelles qui les constituent en parties de l'univers. C'est manifestement le cas des corps vivants. Tout en se vérifiant de ces corps, les principes universels ne suffisent pas à expliquer le corps vivant en tant qu'il est vivant. En digérant de la nourriture ou en levant le bras, on n'agit pas contrairement aux lois du monde physique. Et cependant ces opérations ne peuvent pas se ramener à la seule connaissance des parties formelles de l'univers et de leurs lois, si parfaite soit-elle.

Nous voici en présence d'une composition qui est autre que celle de l'univers, mais qui engage cependant les mêmes parties de l'univers. Ces tous, en effet, ont à leur tour des parties formelles propres par lesquelles ils diffèrent spécifiquement de tout autre ensemble. Les «partes definitivae» de l'homme ne sont pas celles des autres êtres naturels. Notons toutefois que ces parties propres présupposent les premières. Mais il ne faudrait pas concevoir les parties qui distinguent une chose de l'autre, comme insérées, à la manière d'un coin, dans les parties de l'univers; les unes ne sont pas mêlées aux autres. Il s'agit, en effet, de parties par lesquelles se définit le tout, et non pas de morceaux. Dans l'homme, les parties formelles de l'univers, quelles qu'elles soient, sont parties de l'homme par sa forme d'homme. Certes, dès lors qu'on se place au seul point de vue de ces parties de l'univers envisagées comme telles, les ensembles en cause ne comptent plus dans leur spécificité: la différence d'un homme et d'un pavé placés sur une balance ne s'enregistre pas. Mais il reste tout aussi vrai que l'homme n'est pas une âme associée à des parties de l'univers: celles-ci sont bien des parties qui composent le corps de l'homme, et ce corps est une partie formelle de l'homme en tant qu'il est homme.

C'est en poursuivant cette voie que l'on verrait bientôt les parties de l'univers revêtir en même temps un tout autre aspect. En effet, les êtres qui naissent et qui périssent sont composés de parties de l'univers, étant donné que ces parties sont premières et universelles pour tout ce qui est dans ce cosmos¹. Or, nous conviendrons que pour le corps vivant pris comme tel, cette composition n'est pas indifférente. L'eau chaude, dont on

1. On ne veut pas dire par là que chacun des êtres naturels doit contenir toutes les sortes de parties d'univers, mais que pour chacun d'entre eux, les parties premières, quelles qu'elles soient, sont parties de l'univers. Rappelons du reste que, dans tout ce contexte, il faut entendre les «parties» au sens de «partes [quae] ponuntur in definitione totius». — *In I de Caelo*, Prooem. n.2.

peut voir le degré de température sur un thermomètre, me donne sans aucun doute une sensation de chaleur. Je subis là quelque chose. Et cela peut aller loin — quand je me brûle les doigts, par exemple. Mettons un œuf à bouillir (plus précisément, mettons-le dans de l'eau dont les molécules en mouvement désordonné, élèvent la colonne de mercure du thermomètre à 100 degrés) et il ne servira plus à multiplier l'espèce poule. Certes, ni l'étude de la sensation en tant que sensation, ni celle des oeufs, ne regardent le physicien comme tel. Mais il n'en reste pas moins que je *subis* la température de l'eau, et que *subir* cette température veut dire, pour moi, avoir une sensation de chaleur que j'aperçois comme une qualité tangible qui, par ailleurs, affecte ma constitution physique. Le physicien ne doutera pas un instant que ma propre température, mesurée au moyen d'un thermomètre, est de même nature que celle de l'eau. Il est également certain que la sensation que j'éprouve ne peut le concerner — pas plus que la stérilisation de l'œuf — mais pour incommunicable qu'elle soit, elle est là. Si le physicien est forcément indifférent à la manière dont m'affecte l'état moléculaire de mon corps et des objets qui m'entourent, cet état qu'il peut mesurer engage profondément mon être physique de vivant — ce peut être pour moi une question d'être ou de n'être pas! quoiqu'en dise la bascule.

Voilà qui nous remet dans le *De Generatione et Corruptione*, dont l'objet est le mouvement selon la qualité. Au point de vue des vivants, les parties formelles de l'univers dont ils sont composés manifestent des qualités. Certes, elles ne les révèlent pas par ceci qu'elles sont des parties de l'univers, mais formellement en tant qu'elles sont principes de changements selon la qualité. Ces changements, nous les reconnaissons le plus sûrement au niveau des vivants¹ qui, en dernière instance, leur doivent le devenir, l'être, et la mort. Autant de choses indéfinissables en physique. Du point de vue du physicien, l'énoncé: la radio-activité peut tuer, est dépourvu de sens. Et pourtant, elle tue.

Seuls les sensibles communs peuvent nous conduire vers les parties formelles de l'univers. Or, ils se ramènent tous à la quantité: ils ne peuvent nous révéler les principes formels des altérations, qui sont des qualités. Aussi bien, la quantité est-elle ordonnée à la qualité, comme la matière à la forme. Nous ne devons donc pas nous montrer trop empressés à rejeter en bloc que

le mouvement local s'attribue aux éléments, non pas selon le chaud et le froid, l'humide et le sec, selon lesquels se distinguent les quatre éléments... puisque ceux-ci sont principes des altérations. Par contre, le mouvement local s'attribue aux éléments selon la pesanteur...²

Les sens nous révèlent des qualités contraires, et nous n'hésitons pas à dire que Socrate est mortel parce qu'il est composé de contraires. Quant

1. Nous ne voulons pas dire par là que les altérations sont limitées au règne vivant. Quand il s'agit de sauver l'essentiel, on présente d'abord le cas le moins discutable. La chimie disparaît trop tôt dans la physique — malgré la résistance du sensible propre du nez!

2. *In I de Caelo*, lect.4, n.2.

à savoir quels sont ces éléments contraires, c'est une autre question. Quelles sont au juste les parties formelles de l'univers? La physique ne dira jamais de manière définitive: les voici! Comme ces mêmes parties doivent être les parties qui sont principes d'altération, nous ne sommes pas plus avancés.

XVII. LE CARACTÈRE PROVISOIRE DES THÉORIES SCIENTIFIQUES

Pourquoi le caractère provisoire des théories scientifiques¹ est-il impliqué dans ceux des processus de la science de la nature, qui se comparent aux ordres d'intention et de composition de la raison pratique? Rappelons ce que disait saint Thomas à propos de l'ordre de l'intention: «artifex intendit *totam domum perficere*». C'est la maison en son entier que l'artisan entend construire. Appliqué à la science de la nature, cela veut dire que le physicien tend à connaître le tout de l'univers. Or, pour avoir de l'univers une connaissance strictement scientifique (nous entendons le terme au sens aristotélicien), il faudrait le connaître non pas selon des parties quelconques, mais selon celles des parties qui définissent le tout — «partes [quae] sunt priores in consideratione quam totum, et ponuntur in definitione totius»². Nous pouvons dire que ces parties doivent être celles qui sont les plus communes, que leur mouvement doit être le plus commun — puisqu'il s'agit de l'univers. Mais quelles sont ces parties? Quelles sont les lois du mouvement en cause? Les lois qui régissent les parties de l'univers sont nécessairement, dans cet ordre, les lois les plus universelles — *in causando*. Or, ces lois, nous ne les connaissons pas.

On dira que si nous ne connaissons pas vraiment les lois générales, nous pouvons au moins connaître les lois physiques particulières. A cela nous répondons d'abord qu'en s'arrêtant ainsi à une loi particulière on abandonne précisément le point de vue de l'univers. D'autre part, toute loi physique particulière, par là même qu'elle est physique, regarde les parties de l'univers comme telles; sa suffisance dans un champ clos ne peut être qu'apparente. Si elle l'était vraiment, on devrait pouvoir en inférer les lois générales. Voilà ce qu'exigerait la *cognitio certa per causas*. En réalité, les lois générales que nous posons ne sont jamais que des hypothèses à partir desquelles nous pouvons inférer logiquement les lois particulières à titre de conclusions.

Est-ce à dire que tout ce que l'expérience nous apprend en physique est incertain? Nullement. On ne doute pas des régularités observées ni qu'elles soient naturelles. Mais il ne suffit pas d'être certain que la nature est cause d'un phénomène pour avoir de celui-ci une connaissance scientifique. De plus, les lois, telles que la physique les exprime, c'est-à-dire sous

1. On remarquera que ce sont les savants les plus éminents, versés dans la plus exacte des sciences expérimentales, qui l'affirment avec le plus de netteté. A mesure qu'on s'éloigne de l'exatitute de la physique, on avance le contraire dans la même proportion.

2. *In I de Caelo*, Prooem., n.2.

forme de relations algébriques entre des nombres-mesure, sont elles-mêmes provisoires¹. Il est certain que si nous connaissions la nature qui est la raison de la régularité que nous exprimons provisoirement sous telle forme, cette expression devrait être considérablement modifiée. Cette nature n'étant autre chose que celle des parties formelles de l'univers², nous ne saurions rendre compte des régularités — c'est pourtant ce que l'on essaie de faire dans les hypothèses — que si nous connaissions vraiment ces parties. Voilà pourquoi nous ne pouvons même pas avoir en ce domaine une science «quia». En effet, cela supposerait au moins la suffisance d'un système clos. Or, il n'y a pas de système clos pour les parties de l'univers.

Cependant, lorsqu'à propos des lois physiques, qui sont schématiques et dès lors provisoires, ou des théories, qui sont des hypothèses, nous parlons de probabilité, il ne faut pas entendre ce terme au sens que nous lui donnons quand nous disons par exemple: il est probable qu'hier monsieur X était à tel endroit; ou: il est probable qu'il ne peut pas y avoir de multitude infinie en acte. La vérité, dans ces cas, peut être tout le contraire; tandis que les lois, et les théories qui en sont la synthèse, convergent vers la vérité comme vers une limite. Dans les exemples donnés, la vérité ou la fausseté n'affecteront pas les termes «monsieur X» et «à tel endroit», ni «multitude infinie en acte» et «possible». Au lieu que les termes mêmes des lois et des théories ont toujours quelque chose de provisoire. L'«atome» en est un exemple frappant. Même en négligeant le sens originel d'«indivisible», et en ne définissant l'atome qu'à travers tout le processus qui nous le fait connaître, il est très certain que le terme de ce processus n'est pas là à la manière d'une pomme, ou, si l'on veut, il est là à la manière d'une pomme qui est peut-être une grappe de raisins qui est peut-être un arbre, etc. Dire «qui est peut-être» est déjà trop dire «à la manière d'une pomme». Aussi bien le physicien sait-il que l'atome, *tel qu'il le conçoit*, est chose fort impossible et que si l'univers devait suivre les lois de la physique, il s'effondrerait aussitôt.

A certains égards, le savant ressemble à l'artisan. Un homme n'est vraiment constructeur de maisons que s'il connaît la matière nécessaire pour en faire une³. Si furieusement convaincu qu'il soit de la nécessité

1. «Les lois sont des relations de forme constante entre certaines mesures. Le caractère approximatif des mesures fait que cette forme est toujours provisoire; toutefois les modifications qu'une précision plus grande des mesures fait apporter à la loi, ne changent que sa forme mathématique ou la valeur des coefficients qu'elle contient. Mais les lois doivent aussi être modifiées parce qu'elles sont schématiques, et cela à deux titres différents: d'abord, les définitions des propriétés qui interviennent dans la loi sont schématiques; ensuite, la relation qui unit certaines propriétés à l'exclusion des autres est elle-même une simplification provisoire». — F. RENOIRTE, *op. cit.*, p.141.

2. Expliquant la définition de la nature («principium et causa motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens»), saint Thomas nous dit le pourquoi du terme *primo*: «Addit autem primum, quia natura, etsi sit principium motus compositorum, non tamen primo. Unde quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis in quantum est animal, sed ex natura dominantis elementi». — *In II Physic.*, lect.1, n.5.

3. De peur que l'architecte incompetent dans l'art du maçon ne nous égare ici, convenons que le constructeur en cause embrasse plusieurs citoyens: un architecte, des maçons, des menuisiers, un plombier, des briqueteurs, etc.

d'une habitation pour le bipède sans plumes, tant qu'il ne sait pas avec quels matériaux on peut faire une maison, ni comment s'en servir, il n'est pas vraiment constructeur; ses idées sur la matière ouvrable, si approchées soient-elles, sont encore dialectiques. Bref, il faut qu'il connaisse les éléments, non pas d'une manière quelconque, mais d'une façon assez précise pour que la maison tienne debout et réponde à son but. Le savant, lui, a une vague idée du tout qu'il cherche à mieux connaître. Il sait qu'il y a des règles universelles qui régissent le comportement de l'univers, et il le sait de mieux en mieux. Cherchant à savoir quelles sont ces règles, il se donne pour limite une connaissance dont les exigences se comparent à celles de la construction d'une maison. Ne fût-ce que pour arriver à la vérité spéculative, il faudrait qu'il connaisse exactement les règles qui définissent le tout. Retenu par l'invincible imprécision de ses mesures — on s'en rend compte à proportion qu'elles se précisent —, n'étant pas un observateur séparé — la lenteur de la lumière le lui rappelle —, il devra transiger avec la vérité pour s'en tenir à une approximation indéfinie. Il se fait apprenti-constructeur. Il essaie des matériaux, il sait que les uns feraient mieux que les autres, mais il sait tout aussi bien que ni les uns ni les autres ne siéront jamais.

Cette analogie nous aide à comprendre l'illusion dont la vérité scientifique peut être l'objet en physique. En effet, l'artisan atteint à la vérité dès lors qu'il sait produire son œuvre — une vraie maison, une chaussure qui réponde à sa fin. De son côté, le physicien possède cette connaissance qui est au principe de tout ce qu'il y a de plus imposant dans la technique moderne, depuis le sifflet de la locomotive jusqu'à la bombe de la physique nucléaire. Lui refusera-t-on la vérité scientifique en face de preuves aussi éblouissantes? Sans doute il y a là une vérité. Mais l'explosion de la bombe fait-elle la vérité de la théorie de la relativité? Nous l'avons vu, l'auteur de l'équation fondamentale est le premier à le nier. Cela prouve seulement qu'on est sur la bonne voie, et non pas que l'on atteint à la science spéculative du phénomène. Ce n'est pas le physicien comme tel qui fait l'engin. Précisément, la vérité pratique ne demande pas que l'on connaisse la nature physique de la matière ouvrable. S'il le fallait, le sculpteur ne pourrait pas tailler la pierre en statue, ni le cordonnier, faire des chaussures. L'artisan, en effet, juge la matière en tant qu'elle est ouvrable, c'est-à-dire dans son rapport à l'œuvre, au bien de l'œuvre, et non pas d'une manière absolue. Sans doute l'artisan est-il dans la vérité spéculative quand il juge que ceci est de la pierre et que cela est de l'eau. Mais on n'atteint pas ainsi à une vérité de science physique. De telles données représentent tout au plus un point de départ éloigné. Le physicien se met à mesurer, et alors commence le mouvement en spirale.

Le physicien comme tel ne cherche pas à connaître pour construire. Cependant il doit faire «comme si». Le pouvoir pratique sur la réalité sera toujours son critère du vrai sentier. «Le pouvoir sur la matière que lui donnent ses connaissances est, en définitive, la seule assurance d'être

sur la bonne voie»¹. Si l'on veut, la physique s'étaie d'une vérité pratique, mais elle ne consiste pas dans cette vérité. En insistant sur le caractère provisoire de ses connaissances, le physicien ne se fait pas sceptique. Il révèle, au contraire, son sens de la vérité, il sait désormais qu'il s'agit de ce qui définit l'univers, et comme on n'en connaît pas la vérité au début, on ne pourra pas non plus la rejoindre au terme. Les «*aliqua prima, ex quibus definitiones et demonstrationes procedunt*» se trouvent, pour nous, à l'infini; il faudrait, en effet, «*quod... prius cognoscatur quae sunt elementa*»².

Mais, dira-t-on, comment conclure, du caractère provisoire, dialectique de la physique, au même caractère pour toutes les sciences expérimentales? Qu'on se rappelle ce que dit saint Thomas à propos de la définition complète de l'homme. Il ne suffit pas de savoir qu'il est composé d'un corps et d'une âme raisonnable; encore faut-il spécifier quel est ce corps, jusqu'aux éléments. Ces éléments, en effet, sont «*partes speciei*» pour toutes les choses naturelles. Dans la mesure où la biologie expérimentale étudie l'organisation corporelle du vivant en s'appuyant sur l'expérience externe, elle dépend, elle aussi, de la connaissance de ces éléments sans lesquels le corps organisé ne pourrait strictement se définir. Les unités biologiques les plus primitives ne sont pas ce qu'elles sont abstraction faite des parties de l'univers qui les composent. Cependant, il ne faudrait pas conclure de là qu'avant d'entreprendre ses propres recherches la biologie doive attendre la physique — c'est-à-dire indéfiniment! Elle a ses données propres et une méthode à elle, mais non pas une stricte indépendance. Bref, ces deux branches de la science naturelle, la physique et la biologie, convergent vers une limite commune dont elles peuvent s'approcher indéfiniment sans toutefois jamais l'atteindre.

Nous disions que dans la mesure où l'artisan juge une matière dans son rapport à l'œuvre, il la connaît vraiment sans toutefois en savoir la nature absolue. De même la biologie, dans la mesure où elle peut s'appuyer sur l'expérience interne, parviendra à reconnaître dans certaines organisations de la matière, des structures et fonctions extérieurement observables, comme nécessaires non pas seulement de fait, mais par une véritable raison, à telle ou telle opération vitale. Le cas le plus évident est celui de la main, instrument corporel tout particulièrement au service de la raison pratique. De tous les organes du corps, elle est l'expression à la fois la plus physique et la plus évidente de l'intelligence. Nous constatons, en effet, que la main, qui obéit à la raison, doit être ce qu'elle est, pour que l'intelligence puisse extérioriser ses œuvres: nous reconnaissons en elle une certaine infinité proportionnée à la raison. De là nous pouvons descendre vers son anatomie caractéristique et vers sa physiologie, pour voir ce qui doit en être afin que la main remplisse sa fonction d'instrument des instruments. Dans la mesure précise où l'on procède ainsi, on dépasse la phase dialecti-

1. F. RASSETTI, *op. cit.*, p.11.

2. *In III de Caelo*, lect.8, n.5.

que: il est possible d'atteindre la connaissance scientifique proprement dite sans avoir une connaissance exacte de ce qui est plus élémentaire. On peut appliquer ici, encore une fois, ce que nous avons dit plus haut de la connaissance confuse. Mais dès lors qu'on veut en quelque sorte reconstruire l'organe au point de vue de la cause matérielle et d'une expérience externe qui fasse abstraction de sa fonction connue au moyen de l'expérience interne, on ne peut plus dépasser le plan de la connaissance tentative.

Parmi les observations que nous lisons chez Aristote, celles qui reposent sur un tel fondement, sont aussi valables aujourd'hui qu'elles l'étaient autrefois. Mais il n'est pas toujours facile de faire la part du caduc et du permanent.

* * *

Voilà donc les quelques raisons qui me paraissent justifier l'omission, dans un traité abstrait de l'âme, de certains problèmes qui relèvent d'une expérience et de théories dont Aristote n'a pu soupçonner ni la complexité, ni l'étendue, ni surtout le caractère provisoire. Qu'on songe seulement à l'ampleur des études de physique et de psychologie expérimentale qui correspondent à ses observations sur «la nature de la lumière». Il semble bien que, pour les raisons données dans les paragraphes XI à XIII, il vaut mieux s'en tenir d'abord à ce qui peut être considéré dans une certaine abstraction, et à ce qui, comme la substance des *Physiques*, peut être enseigné davantage «per modum doctrinae».

XVIII. LA VIE DANS L'UNIVERS

Dès lors qu'on s'engage dans la voie de la «necessitas materiae»¹, la science proprement dite dépend d'une connaissance rigoureuse des principes qui sont premiers en soi. Or, ces principes forment-ils en réalité un ordre qui se suffit à lui-même, champ clos à sa manière et séparable? Y a-t-il un tel système à la limite de la physique? L'univers, dans ses parties formelles, n'est pas un système aussi simple. Dans les corps vivants, les lois du monde physique sont aussi rigoureusement observées que dans les choses inertes. La vie n'entre point par effraction dans le monde physique. Si le physicien ne peut rendre compte ni de la structure ni du comportement du vivant, ce n'est pas simplement parce qu'il n'est pas biologiste. La vie n'est pas un phénomène intercalé dans la matière et la lumière du physicien; l'âme n'est pas surimposée à une portion de l'univers. Mes éléments (corps simples ou torsions de l'espace, peu importe) sont miens et je ne doute pas que leur comportement ne soit aussi légal que celui des éléments d'un caillou. Accordons que mon cas compliquerait les choses pour la physique du physicien (déjà les éléments du caillou sont assez

1. In II *Physic.*, lect.15.

lointains); cela tiendrait pourtant à la sorte de nature physique qui est foncièrement mienne, tout en étant strictement de l'univers qui n'est pas un quelqu'un. Il est certain qu'en marchant où je veux je ne fais naître aucune ride dans le monde physique, pas plus que le caillou qui déboule ou le chat qui ne prend pas conseil. Certes, la physique réussit le mieux là où les choses sont le plus homogènes et s'exposent à la rigueur de l'abstrait immobile, là où le mouvement lui-même est une manière d'état — une coordonnée. Le physicien que le vivant déconcerte serait comme un briquetier déçu de voir ses briques ordonnées en une maison alors qu'à la briqueterie elles étaient si bien rangées en tas uniformes. Ce briquetier (qui n'existe pas) aurait évidemment oublié quelque chose d'essentiel — il se serait tourné contre lui-même, contre son propre métier. A la limite, une physique fermée sur elle-même n'est sans doute pas moins contradictoire. En somme, le physicien qui rêve d'un tel avenir de la science serait comme ces anciens philosophes dont parle Aristote dans les *Physiques*, qui pensaient

que le nécessaire existe dans la génération, comme s'ils jugeaient que le mur se produit nécessairement, parce que les graves sont transportés naturellement vers le bas, et les légers vers la surface; ainsi les pierres et les fondements en bas, la terre en haut, par légèreté, et le bois tout à fait à la surface; en effet c'est le plus léger. La vérité, cependant, est que, sans cela, la génération de la maison n'aurait pas lieu, mais elle n'a pas lieu par cela, si ce n'est par cela comme matière, mais en vue de couvrir et de conserver; de même partout ailleurs où il y a finalité, les choses ne sont point sans ces conditions de l'ordre de la nécessité, mais ce n'est pas du moins par elles, si ce n'est par elles comme par une matière; c'est en vue de telle fin; par exemple, pourquoi la scie est-elle ainsi? pour ceci et en vue de ceci; or, cette fin ne peut se produire si la scie n'est de fer; donc nécessairement elle est de fer, si l'on veut qu'il y ait une scie et son œuvre¹.

Il serait absurde de suggérer que le physico-mathématicien doive s'occuper de finalité, étant donné que le tout de l'univers, entendu au sens où nous l'avons précisé, n'est accessible qu'à travers les mesures et par l'application des mathématiques. Celles-ci, en effet, demeurent dans le genre de la causalité formelle², dans les formes, les rapports et les proportions. Mais, précisément, si de par sa méthode la physique est forcément fermée aux choses naturelles (même quant au fonds strictement physique qui est le leur) dès lors qu'elles ne se prêtent pas à une forme quantitative, ne faut-il pas y voir la preuve que le physicien n'est pas, à lui seul, le *physicus*, le *naturalis*, et qu'à parler absolument il l'est même moins que le biologiste?

Le *physicus* intégral est devenu un être impossible. Certes, il faut s'en réjouir, mais non pas sans regretter ces limites de l'intelligence individuelle.

* * *

1. II, c.9, 200a (trad. CARTERON).

2. In *I Post. Anal.*, lect.25, n.4. — Même les phénomènes biologiques ne peuvent être mathématisés que dans la mesure où ils gardent l'homogénéité de la corporéité. On pourra lire, dans le présent numéro (*infra*, pp.77-88) et dans ceux qui suivront, quelques leçons du Dr. W. R. Thompson sur ce sujet.

C'est avec une certaine perplexité que je livre à mon ancien élève, l'auteur de ce *Précis de psychologie thomiste*, ces notes composées à la hâte et provisoires. Elles feront contraste avec un traité si bien ordonné, rigoureux et sobre, où l'on trouve très fidèlement exposée la substance de la partie la plus abstraite de l'étude de l'âme. M. l'abbé Cantin n'a eu que le tort de solliciter une introduction à cette branche de la philosophie de la nature, qu'il enseigne avec tant de compétence.

CHARLES DE KONINCK.
