

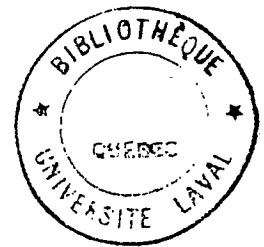
B  
20.5  
44  
1966  
B233  
Ex A

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

A L'ECOLE DES GRADUES  
DE L'UNIVERSITE LAVAL  
POUR L'OBTENTION  
DU GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE



par

SOEUR MARIE-DU-SAINT-SACREMENT, p.m.  
(Carmen Barbe)

Licenciée en philosophie  
de l'Université Laval

LA COUTUME DANS LA VIE INTELLECTUELLE

QUEBEC

JUILLET 1966

## PROPOSITIONS

\*\*\*\*\*

1. Qui facit prooemium tria intendit : primo ut auditorem reddat benevolum; secundo ut reddat docilem; tertio ut reddat attentum.
2. Aliter intellectualis educatio est et aliter moralis.
3. Scire est cognoscere causam ob quam res est, illius causam esse et fieri non posse hoc aliter se habere.
4. Illud quod est consuetum, est nobis magis notum.
5. Selon Karl Marx, "il n'y a pas d'histoire de la politique, du droit, de la science, de l'art, de la religion, etc."

## TABLE DES MATIERES

	Page
PROPOSITIONS	I
INTRODUCTION	1
Chapitre	
I. DIFFERENTS SENS DU MOT "CONSUETUDO"	7
A. Principe extrinsèque d'opération	10
B. Principe intrinsèque d'opération	17
a) principe efficient	18
b) principe formel	22
1) vertu morale - vice	32
2) coutume intellectuelle	38
II. NATURE ET COUTUME	41
Nature et coutume naturelle	41
Coutume acquise	53
Coutume, seconde nature	61
Coutume, perfection de la nature	64
III. COUTUME ACQUISE ET CONNAISSANCE ULTERIEURE	71
Ce qui est accoutumé est plus connu	72
La coutume devient mesure du vrai	76
La coutume détermine le mode de connaître	80
Coutume et vertus intellectuelles	94
Le mode approprié à chaque science	97
La mentalité spécialiste	101
Essai d'explication	106

## Chapitre

IV.	COUTUME INTELLECTUELLE ET APPETIT	113
A.	L'appétit au principe de la coutume intellectuelle	114
	L'appétit explique la force des premières coutumes	116
	Coutume intellectuelle et étonnement	119
	Coutume intellectuelle et foi humaine	126
	Coutume et passions	130
B.	Coutumes acquises et appétit	131
	La coutume intellectuelle est cause d'amour	132
	L'amour modifie la connaissance	134
	Part de l'appétit dans la mentalité spécialiste	139
V.	COUTUME INTELLECTUELLE ET RAISON	146
A.	La raison contre la coutume acquise	146
	Bien douter	149
	Bien juger	152
	Le cas d'Augustin	153
	"Agere contra"	156
B.	Coutume et éducation intellectuelle	159
	Importance de la première éducation	159
	Contingence des maîtres humains	162
	L'art d'enseigner	165
	Spécialiste ou humaniste ?	174
	Le bon disciple	183
	CONCLUSION	194
	APPENDICE I	201
	APPENDICE II	213
	BIBLIOGRAPHIE	221

## INTRODUCTION

\*\*\*\*\*

"Ut consuevimus ita dignamur dici : et quae praeter ea, non similia videntur, sed praeter consuetudinem minus nota et magis extranea. Nam consuetum notius."

Aristote (1)

Un marchand de cordes, raconte un humoriste, n'avait jamais vu la mer. Il fut un jour amené à la baie de Naples par un riche protecteur désireux de jouir de l'émotion d'une âme ingénue subitement placée en face d'un spectacle grandiose; c'était avant l'exploitation de la vapeur et le golfe foisonnait de voiliers. Notre marchand regarde distraitement l'immense courbure, mais n'a d'yeux que pour l'enchevêtrement des bois et des cordages : "Que de cordes ! s'écrie-t-il, que de cordes !"

Pareille étroitesse de vue nous fait sourire. Et pourtant, qui peut se vanter d'être immunisé contre la déformation de ce brave

---

1. Métaph., éd. Bekker, II, c. 3, 995 a.

marchand ? Celui qui, grâce à ses aptitudes naturelles, à son éducation et à son labeur, s'est familiarisé avec une discipline particulière, est fort exposé à juger de tout, désormais, à travers le filtre de cette discipline que, souvent, il considère comme la science par excellence. De là à vouloir universaliser le mode propre de cette connaissance et à considérer sa discipline comme seule valable, il n'y a qu'un pas. Chacun est témoin qu'en notre siècle de spécialisation ce pas est fréquemment et facilement franchi.

Dans une conférence intitulée : La spécialisation : service ou trahison de la culture ?, M. Wittenberg a bien situé le problème que pose aujourd'hui la spécialisation :

Parti, peut-être, avec un idéal de grandeur spirituelle, [le chercheur] est poussé à s'enfermer dans des cellules intellectuelles de plus en plus exiguës, au service de fins toujours plus particulières, jusqu'à ce qu'il se découvre enchaîné à quelque microcosme intellectuel, comme l'ouvrier à une machine devenue sa maîtresse ...

Alors naît une inquiétude : la spécialisation n'a-t-elle pas trahi ses propres fins ? Née notre servante, ne menace-t-elle pas de s'ériger en maîtresse, et de nous réduire en esclavage ? Elle débuta lorsque des hommes désireux de servir la vérité concentrèrent leurs efforts sur des problèmes délimités, afin de mieux les approfondir; voulant contribuer à mieux connaître le tableau du monde, ils en examinèrent spécialement telle ou telle partie.

Mais cette entreprise ne dégénère-t-elle pas en caricature, s'il n'y a plus qu'un amorphe amoncellement de connaissances, s'il n'est plus, s'il ne peut plus être question du tout, du tableau lui-même ? (2)

Il y a en effet dégénérescence lorsque la spécialisation aboutit à cet appauvrissement d'esprit qui s'appelle la "mentalité spécialiste". "Spécialiste de mentalité, l'intellectuel que sa discipline emprisonne, devenant de plus en plus l'horizon ultime" (3). Cette étroitesse d'esprit trouve à se loger dans toutes les branches du savoir. Cependant, à cause des prodigieux développements de la science moderne, l'homme de science est tenté, peut-être plus que d'autres, de se faire un socle de sa discipline particulière. Dans un volume intitulé : La Science peut-elle former l'homme ?, nous lisons ceci :

La culture scientifique est menacée de dégradation par sa spécialisation, sa technicité, son réflexe de défense contre tout dépassement humain de la recherche objective qui la pousse à rejeter du côté du discours vague les choses arbitraires et incertaines de la littérature et de la philosophie ... Dans le coeur de tout scientifique, péremptoire ou poliment déguisée, se trouve cette certitude que la science a tué la rhétorique. Et l'humanisme classique, la culture littéraire sont alors aisément soupçonnés de n'être que nostalgies ou survivances des rhétoriques mortes.

2. Conférence faite aux Mardis universitaires de l'Université Laval, le 13 janvier 1959 et publiée dans Revue de l'Université Laval, XIV, sept. 1959, p. 39.
3. Louis Theubet, L'Homme et le Spécialiste, dans Revue de l'Université d'Ottawa, XXIX, 1959, p. 395.

Que les choses aillent ainsi leur train et notre culture se trouvera irrémédiablement cassée. (4)

Qui ne reconnaîtrait dans ces lignes un fidèle reflet d'une littérature largement répandue aujourd'hui, présentant la science comme la seule voie d'accès au savoir.

Cependant, il ne faudrait pas croire que la mentalité spécialiste soit propre à notre temps. On la trouve déjà dénoncée chez Aristote. Au deuxième livre de la Métaphysique, le Stagyrte veut indiquer le mode convenable de rechercher la vérité dans les différentes sciences. Il met d'abord en garde contre ce travers qui consiste à vouloir tout recevoir selon le mode accoutumé. "Nous aimons, dit-il, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent plus les mêmes; le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères ... Certains n'admettent qu'un langage mathématique; d'autres ne veulent que des exemples; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète; d'autres, enfin, exigent pour toutes choses une démonstration rigoureuse" (5).

Quand c'est la coutume qui détermine le mode de connaître toutes choses, elle devient un sérieux obstacle à l'acquisition de la vérité.

- 
4. La Science peut-elle former l'homme?, coll. Recherches et Débats, cahier n. 12, août 1955, Paris, Lib. Arthème Fayard, Liminaire, p. 8.
  5. Métaph., trad. Tricot, II, c. 3, 995 a.



"Car c'est à la vérité une violente et traistresse maistresse d'escole que la coustume", écrit Montaigne (6). "Elle establit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son autorité; mais par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'ayde du temps, elle nous descouvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de hausser seulement les yeux" ...

Et pourtant, la coutume n'est-elle pas absolument nécessaire à la perfection de la vie intellectuelle ? La coutume apparaît donc comme une sorte de langue d'Esopé, étant à la fois le meilleur et le pire. C'est cet étrange paradoxe que nous voulons étudier et tenter d'expliquer ici. Quel est le rôle de la coutume dans la vie intellectuelle ? Comment et pourquoi nos coutumes intellectuelles dégénèrent-elles en une étroitesse d'esprit stérilisante ? Telles sont les questions que nous nous posons.

Il importe d'abord de tâcher à découvrir le vrai visage de la coutume. Et avant tout, il faut dissiper l'équivoque du mot. "ἔθος" chez Aristote et "consuetudo" chez saint Thomas sont employés en plusieurs sens différents qu'il est nécessaire de distinguer pour bien situer la coutume intellectuelle dont nous voulons parler ici. Nous verrons ensuite comment il faut entendre l'expression — usée à force d'être

---

6. Essais, éd. Maurice Rat, coll. Garnier, Paris, 1962, I, c. 23.

répétée —: "la coutume est une seconde nature" et quels sont les rapports de "nature" à "coutume intellectuelle".

Au troisième chapitre, nous montrerons les effets de la coutume sur la connaissance ultérieure et nous tenterons une explication des phénomènes observés; explication qui ne saurait apporter aucune satisfaction si l'on ne tient compte du rôle important que joue l'appétit dans la vie intellectuelle : ce sera l'objet du chapitre quatrième.

Enfin, il faudra examiner par quels moyens la raison peut maîtriser les déviations de la coutume intellectuelle acquise et surtout comment l'éducation peut prévenir ces gauchissements.

Dans notre contexte actuel d'évolution du monde de l'éducation, nous croyons que la question soulevée ici prend un relief particulier. S'il y va de l'avenir de notre culture, aucun éducateur ne peut ni ne doit se désintéresser du grave problème que pose la "mentalité spécialiste" de plus en plus envahissante. Quand il lit ou entend des mises en garde contre la spécialisation prématurée, contre les inconvénients de la spécialisation précoce, l'éducateur doit bien savoir de quoi on parle, il doit posséder une vue claire du rôle de la coutume dans la vie de l'intelligence et être en mesure d'assurer le contrôle rationnel et le dépassement de la coutume, chez lui d'abord et chez ses élèves ensuite.

## Chapitre I

### DIFFERENTS SENS DU MOT "CONSUETUDO"

\*\*\*\*\*

Le mot "consuetudo" est un composé du verbe "suescere":  
s'accoutumer, s'habituer à. D'après Ernout et Meillet (1), "suesco"  
se rattache au groupe du réfléchi "sui" qui indique ce qui est propre à  
un individu ou à une collectivité. Le même ouvrage ajoute : "Hors du  
latin, on ne trouve des formes de ce type qu'avec — dh — : skr.  
"svadhā" : caractère propre, habituel; gr. εἶωθα , ... εἶθος :  
coutume, usage, ἥθος coutume, caractère, lieu de séjour". Emile  
Boisacq (2) rattache également le grec εἶθος au sanskrit "svadhā" et  
le latin "suesco" à "suedh" qui contient d'une part le pronom réfléchi  
"sue" ("sui") et d'autre part, le "dhe" signifiant "placer, faire", d'où :  
"action propre" et "s'approprier", d'où aussi "demeure propre, appar-  
tenant à la demeure, familier".

- 
1. A. Ernout et A. Meillet, Dictionnaire Etymologique de la langue latine, Paris, Lib. C. Klincksieck, 1932.
  2. Dictionnaire étymologique de la Langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes, Paris, lib. C. Klincksieck, 1923.

Ce rapide coup d'oeil sur l'étymologie nous permet de voir la signification fondamentale du mot "consuetudo" et de mieux comprendre les impositions ultérieures faites par l'usage.

Le Thesaurus Linguae Latinae (3) indique au mot "consuetudo" cinq sens principaux. On a d'abord le sens général de "mos, institutum" — habitude, coutume, usage — comme dans ces expressions : "parentium praeceptis imbuti ad eorum consuetudinem moremque deducimur" (4); et : "omnia quae pertinent ad usum civium, morem hominum, quae versantur in consuetudine vitae" (5). En second lieu, "consuetudo" a un sens juridique : assez souvent joint à "jus", il signifie le droit coutumier : "consuetudine jus esse putatur id, quod voluntate omnium sine lege vetustas comprobarit" (6). Un troisième sens se prend "de usu sermonis"; "consuetudo" signifie alors usage courant de la langue, la langue courante : "quaedam verba ... secundum consuetudinem potius quam secundum regulam declinantur" (7). Quatrièmement, "consuetudo" prend un sens moral assez restreint; il signifie "amicitia, familiaritas" — liaison, intimité : "cum isto summa consuetudine conjunctus esset" (8). Enfin, un dernier sens qui semble

- 
3. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1906, Vol. IV, Fasc. I.
  4. Cicero, De Officiis, 1, 118.
  5. Cicero, De Oratore, 2, 68.
  6. Cicero, De Inventione, 2, 67.
  7. Consentius, Gram., V, 383, 20.
  8. Cicero, Verr. 2, 172.

peu répandu est celui de "stipendium" - solde, salaire : "ut iudices ... pro codicillorum atque chartularum promotionis suae consuetudinibus... sex solidos praebeant" (9).

Si l'on consulte les textes d'Aristote et les commentaires que saint Thomas en a faits, l'on se rend vite compte que *ἔθος* et "consuetudo" sont employés en des sens différents. Nous nous attacherons ici au texte latin de saint Thomas pour y distinguer les principales acceptions du mot "consuetudo". Nous étudierons chacune des significations en donnant, autant que possible, le correspondant français. Afin d'éviter les répétitions inutiles dans la suite de ce travail, il faudra nous arrêter particulièrement à la "consuetudo" comme principe formel, et analyser dès maintenant l'habitude en général dont la coutume intellectuelle n'est qu'une espèce.

Posons d'abord comme axiome que la coutume est un certain principe de l'action humaine. Tous admettent que "l'homme agit souvent par habitude", que "c'est parfois la coutume du milieu qui nous pousse à agir". Dans ces deux expressions nous distinguons déjà deux situations bien différentes. Dans un cas, le principe de l'action est extérieur à celui qui agit : les "us et coutumes" d'un milieu ont un certain pouvoir coercitif; on dit qu'ils ont force de loi. D'autre part, les

---

9. Codex Justinianus, 1, 27, 1, 19.

coutumes ou habitudes d'un individu sont principes intrinsèques d'action, à la manière de la nature elle-même. Or, au début du Traité des habitudes, saint Thomas écrit : "considerandum est de principiis humanorum actuum. Et primo, de principiis intrinsecis [potentia et habitus]; secundo, de principiis extrinsecis [lex] (10). Nous appuyant sur ce texte, nous distinguerons chez saint Thomas deux grandes catégories de "consuetudines" : celle qui a force de loi et qui est principe extrinsèque d'opération et celle qui est principe intrinsèque d'agir, ayant la force de la nature.

#### A. PRINCIPE EXTRINSEQUE D'OPERATION

Sous le titre général de "mos, institutum", le premier sens donné au mot "consuetudo" par le Thesaurus Linguae Latinae est celui de "us et coutumes d'un groupe social" : "Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit" (11). "Manière à laquelle la plupart se conforment" : tel est aussi le premier sens donné par Littré (12) au mot français "coutume".

---

10. IaIIae, q. 49, a. 1.

11. Servius, Aeneis, 7, 601.

12. E. Littré, Dictionnaire de la langue française, Paris, Hachette, 1873.

Saint Thomas emploie souvent le mot "consuetudo" dans ce sens.

"Contingit quod homo nimis libidinose [rebus exterioribus] utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive etiam praeter eorum consuetudinem" (13) "... secundum consuetudinem patriae" (14).

La coutume, ainsi entendue, est un fait social, de même que la mode ou le costume; "costume" est d'ailleurs la forme archaïque de "coutume". C'est un donné objectif, observable et analysable par l'ethnologue, le moraliste ou le juriste. C'est une réalité que l'on peut codifier et qui caractérise un peuple ou une époque au même titre que les institutions, le droit, les oeuvres littéraires, artistiques ou techniques.

Montaigne s'amuse à décrire ces "observations et usances" des peuples étrangers qui nous paraissent si bizarres uniquement parce qu'elles nous sont inaccoutumées. "Les barbares ne nous sont de rien plus merveilleux, que nous sommes à eux", dit-il, "ny avec plus d'occasion"... (15). L'on pense ici aux Persans de Montesquieu...

Il n'est pas douteux que les us et coutumes du milieu, quels qu'ils soient — style de vie, modes de penser, conduite morale ou religieuse,

---

13. IIaIIae, q. 169, a. 1.

14. IIaIIae, q. 86, a. 4; cf. aussi : IIaIIae, q. 87, a. 2, ad 1; IIIa, q. 70, a. 3, ad 3.

15. Essais, I, c. 23.

ou simplement le langage — influencent plus ou moins le comportement de l'individu. C'est pourquoi nous les disons principe d'action. "Plus movent exempla quam verba", écrit saint Thomas (16). Et il ajoute : "Id enim homo agit et eligit quod videtur ei bonum : unde magis ostendit esse bonum quod eligit, quam quod docet esse eligendum". La coutume ne saurait causer directement le vouloir quant à son exercice, mais elle meut la volonté "per modum objecti" (17), en tant que ce qui est "agi" par d'autres apparaît comme bon et sollicite plus ou moins fortement la volonté du côté de la spécification. Les habitudes collectives peuvent donc être considérées comme antérieures à l'agir de l'individu, comme une force extérieure (18) pesant sur cet agir et pouvant aller jusqu'à exercer parfois une sorte de violence sur l'action personnelle. Bergson décrit la vie sociale comme "un système d'habitudes plus ou moins fortement enracinées" dont "la plupart sont des habitudes d'obéir". Et il ajoute : "Chacune de ces habitudes d'obéir exerce une pression sur notre volonté. Nous pouvons nous y soustraire, mais nous sommes alors tirés vers elle, ramenés à elle, comme le pendule écarté de la verticale" (19). Fichter écrit dans le même sens :

---

16. Super Joan., c. XIII, lect. 3, n. 1781.

17. Cf. IaIIae, q. 9, a. 2, c.

18. Cf. Super Tit., c. 1, lect. 1, n. 4 : "si vero propter causam moventem, quae est extrinseca"...

19. Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, dans Oeuvres, éd. du Centenaire, Paris, P.U.F. 1959, p. 982.



"Il est très important de remarquer que les hommes pensent et agissent le plus souvent dans le sens des préjugés qui règnent dans leur condition sociale. Cela veut dire non pas qu'ils agissent comme des automates, mais bien qu'une pluralité de sollicitations s'exerce fort sur leur liberté" (20).

D'autre part, les habitudes collectives sont, à l'origine, le fait des individus. Si une coutume s'est instaurée chez un peuple, c'est à la suite d'actes personnels multipliés (21). Certaines coutumes honnêtes arrivent ainsi à acquérir force de loi. Ce que saint Thomas justifie par l'argumentation suivante : La loi humaine provient de la volonté de l'homme réglée par la raison. Or la raison et la volonté peuvent se manifester aussi bien par des actes répétés que par des paroles. La coutume se trouve donc élevée au même niveau que la loi comme contenant la forme même de l'agir humain. "Dans les cités, écrit Aristote, les dispositions légales et les coutumes ont la force pour sanctionner les lois"(22). C'est pourquoi, il faut respecter...

ces règles coutumières non écrites et ces usages qu'on appelle la coutume des ancêtres... Ce sont là ... des coutumes nationales et d'une très haute antiquité, lesquelles,

20. P. Fichter, dans Lumen Vitae, 1951, p. 293; cité par René Simon, Morale, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1961, p. 72.
21. P. Robert définit ainsi le droit coutumier : "habitude collective d'agir, consentie à l'origine par ceux qui l'observent et transmise de génération en génération". Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, Paris, P.U.F. 1951.
22. Eth. à Nic., X, c.10, 1180 b; cf. Pol., VII, c.2, 1324 b22.

en raison de l'excellence de leur établissement et de l'habitude que nous en avons prise, assurent pleine sauvegarde aux lois jusqu'à présent instituées par la protection dont elles les enveloppent. (23)

Plus que le respect, la coutume honnête demande l'obéissance, à l'égal de la loi :

Quant aux actions dont leur opposition aux coutumes humaines fait tout le vice, il faut, en tenant compte de la diversité des coutumes, les éviter, de telle façon que le pacte mutuel qui constitue une cité ou une nation, sous la garantie de la coutume ou de la loi, ne puisse jamais être violé par le désir déréglé d'un citoyen ou d'un étranger. (24)

Si les individus ont le droit et même le devoir de se conformer aux coutumes raisonnables, il est évident que le moraliste aussi bien que le législateur doivent en tenir compte.

C'est de la coutume en effet que la science morale reçoit une partie de ses principes propres. Parlant des principes des sciences, Aristote remarque qu'ils ne sont pas tous connus de la même manière : les uns le sont par l'induction, d'autres par la sensation, d'autres enfin par la coutume. Commentant ce passage, saint Thomas écrit :

---

23. Platon, Lois, VII, 793 b.

24. Saint Augustin, Confessions, Desclée de Brouwer, 1962, III, c. 8, 15.

Ipsa autem principia non eodem modo manifestantur. Sed quaedam considerantur inductione, quae est ex particularibus imaginariis, utputa quod omnis numerus est par aut impar. Quedam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus; puta quod omne quod vivit indiget nutrimento. Quedam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur, si eis non obediamus. (25)

Quant au législateur, il doit se rappeler que la loi humaine est imparfaite et peut devenir tout à fait inopportune, en raison de circonstances nouvelles qu'apportent le temps et les coutumes. Une loi périmée peut être abrogée "per contrariam consuetudinem" (26). En effet, si la loi humaine peut être abrogée par des paroles, elle peut l'être tout autant par des actes extérieurs, expressions d'un acte intérieur de la raison et de la volonté. Evidemment, aucune coutume humaine ne saurait prévaloir contre la loi divine ni la loi naturelle. Là-dessus, saint Thomas cite Isidore : "Usus auctoritati cedat ; pravum usum lex et ratio vincat" (27).

Cependant, le législateur doit user d'une grande prudence lorsqu'il s'agit du changement des lois; il n'est pas toujours opportun d'imposer une loi qui semble meilleure en soi. Pour contrarier une

---

25. In I Eth., lect. 11, n. 137.

26. IIa, q. 80, a. 8, ad 6.

27. IaIIae, q. 97, a. 3; cf. Quodl. IX, q. 7, a. 2; Quodl. II. q. 4, a. 3; Suppl., q. 65, a. 1, ad 7.

coutume établie, il faut que les avantages de la nouvelle loi soient évidents. Car "la loi n'a aucun pouvoir de contraindre à l'obéissance en dehors de la force de la coutume qui ne s'établit qu'après un laps de temps considérable" (28). "Quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, écrit Rousseau, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer" (29).

Ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; intantum quod ea quae contra communem consuetudinem fiunt, etiam si sint leviora de se, graviora videantur. Unde, quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis in quantum tollitur consuetudo. (30)

En somme, ce que les juristes appellent le droit coutumier a plus de force que la loi écrite et que le législateur lui-même. C'est ce qu'écrivait Aristote :

Les lois qui dérivent de la coutume ont plus d'autorité et ont trait à des matières plus importantes que les lois écrites, de sorte que si un homme est un chef politique plus sûr que les lois écrites, du moins ne l'est-il pas plus que les lois dérivant de la coutume. (31)

La "consuetudo", au sens d' "us et coutume", est un principe de l'action humaine, mais un principe extrinsèque qui meut la volonté

---

28. Aristote, Pol., II, c.9, 1269 a10.

29. J.-J. Rousseau, Du Contrat social, II, VIII, Paris, Garnier, 1962.

30. Iallae, q.97, a.2, c.

31. Pol. III, c.16, 1287 b5.

"per modum objecti". On s'y conforme, le plus souvent inconsciemment. Certaines coutumes collectives peuvent n'avoir aucun fondement rationnel, d'autres, par contre, peuvent être l'expression d'une volonté commune et acquérir, par ce fait, force de loi. C'est de cette dernière que saint Thomas écrit : "Consuetudo et habet vim legis, et legem abolet et est legum interpretatrix" (32).

## B. PRINCIPE INTRINSEQUE D'OPERATION

Le mot "consuetudo" peut aussi désigner un principe intérieur à celui qui agit. Cette fois, l'homme n'est pas mû de l'extérieur par les coutumes du milieu, mais il se meut lui-même de l'intérieur — "per modum naturae" — soit en s'exerçant à une opération, soit en posant des actes conformes aux habitudes qu'il a déjà acquises. Ainsi la "consuetudo", principe intrinsèque, peut elle-même être considérée sous deux aspects : soit formellement, soit comme cause efficiente. Ces deux aspects sont étroitement liés, certes, mais il y a lieu de distinguer entre la cause génératrice de l'habitude, à savoir la répétition des actes, et l'habitude elle-même qui, une fois acquise, deviendra principe d'actes semblables. Ces nuances sont exprimées dans la proposition suivante où le mot "consuetudo" est employé dans les deux sens que nous venons de distinguer :

---

32. IIaIIae, q. 49, a. 1, c.

Movet habitus ex consuetudine causatus  
per modum naturae, eo quod consuetudo est  
quaedam natura. (33)

a) Principe efficient

"Une hirondelle ne fait pas le printemps" et "c'est en forgeant qu'on devient forgeron". La "consuetudo", au sens de répétition des actes est cause efficiente de l'habitude. La plupart des psychologues sont d'accord là-dessus (34). Ce "consuetudo" ne se traduit pas ordinairement en français par "coutume", mais plutôt par "accoutumance" ou mieux "apprentissage". Tandis que le mot "coutume" évoque d'abord certains usages donnés d'un groupe, le mot "accoutumance" réfère davantage au processus par lequel on s'habitue à quelque chose.

Nous trouvons chez saint Thomas des expressions comme celle-ci : "Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem" (35). "Habitus ex consuetudine generatur..." (36). "Consuetudo ... facit inclinationem similem naturali" (37). Il en est de l'habitude en général comme de l'art, explique

---

33. In III Eth., lect. 15, n. 549.

34. Paul Foulquié (Traité de Philosophie, Psychologie, Paris, Les éditions de l'Ecole, 1952, p. 210) montre comment Jacques Chevalier concilie l'opinion de Leibniz et celle d'Aristote : c'est dès le premier acte que commence l'accoutumance, mais les habitudes proprement dites sont le résultat de nombreuses répétitions.

35. IaIIae, q. 56, a. 5, c.

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

37. IaIIae, q. 58, a. 1, c.

Aristote. "Toutes les potentialités et tous les arts supposent, en vue de l'exercice de chacun d'eux, une éducation préalable et des habitudes préalables" (38). C'est par des exercices multipliés et persévérants que le virtuose acquiert la souplesse de ses doigts et la danseuse, la grâce de ses mouvements. Il n'en va pas autrement pour les autres espèces d'habitudes et particulièrement pour la vertu morale : "Est dû à l'habitude ce que l'on fait pour l'avoir fait souvent" (39).

Cum potentiarum quaedam sint inditae his quorum sunt, sicut sensus animalibus; quaedam vero per consuetudinem acquirantur sicut ars tibicinandi... Dictarum potentiarum, quaecumque per consuetudinem... nobis insunt, necesse est primum agere et praeexercitari in eorum actibus antequam acquirantur; sicut tibicinando, aliquis fit tibicinator. (40)

De même que plusieurs gouttes d'eau finissent par creuser la pierre, ainsi des actes répétés produisent dans l'âme une inclination semblable à celle de la nature.

[Virtutes morales] perficiuntur in nobis per assuetudinem, in quantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimatur forma vi rationis in appetitiva. (41)

- 
38. Pol., VIII, c.1, 1337 a20. Nous remplacerions volontiers ici le mot habitude par accoutumance ou entraînement.  
 39. Aristote, Rhét. I, c.10, 1369 b.  
 40. In IX Metaph., lect.4, n.1815; cf. In II Eth., lect.1, n.250 : "aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae".  
 41. In II Eth., lect.1, n.249; cf. IaIIae, q.51, a.2, ad 3.



Mais dire qu'un être cause en lui des habitudes par des actes répétés, n'est-ce pas affirmer qu'il est à la fois le sujet qui reçoit une qualité et l'agent qui donne la même perfection ? Cette qualité étant principe de mouvement — "l'habitude est ce qui fait agir quand il est besoin", dit saint Augustin —, si quelqu'un pouvait produire une habitude en soi par ses propres actes, il serait donc tout à la fois celui qui reçoit le mouvement et celui qui le donne, l'agent et le patient ? Cela ne peut évidemment se réaliser qu'à différents égards. Si un agent ne porte en lui que le principe actif de ses actes, son action ne saurait causer en lui aucune habitude puisqu'elle ne peut être reçue que dans un patient extrinsèque à lui-même. Ainsi le feu qui est source purement active de chaleur ne peut agir sur lui-même pour se transformer, mais seulement sur quelque objet extérieur, le bois par exemple. D'autre part, il est évident que le bois, ne possédant que l'aptitude passive à cette qualité qu'est le feu, ne saurait l'acquérir par lui-même mais doit la recevoir d'un agent extrinsèque. C'est pourquoi les choses naturelles ne peuvent acquérir une habitude : la pierre qui se porte naturellement vers le bas ne saurait s'habituer à tomber vers le haut, précise Aristote (42), même si des milliers de fois on tentait de l'y accoutumer.

---

42. Eth. à Nic., II, c. 1, 1103 a20.



Pour qu'un agent puisse acquérir des habitudes par accoutumance, il doit posséder en lui à la fois le principe actif et le principe passif de ses actes. C'est ce qui se voit dans les actes humains. Les opérations de l'affectivité procèdent de l'appétit, principe actif lui-même mû par la faculté de connaissance qui rend présent au sujet l'objet appétible. La partie intellectuelle de l'âme comporte aussi un principe passif — l'intellect possible — qui est amené à sa perfection, à son acte, par un principe actif, l'intellect agent. Et si l'on veut remonter au premier principe actif, l'on dira que l'intellect raisonne les conclusions dans la mesure où il est mû par les propositions évidentes par elles-mêmes. L'homme peut donc se former lui-même puisqu'il possède en lui des parties essentiellement actives, formatrices, et d'autres qui sont à former. L'action répétée s'imprime alors dans la puissance qui la reçoit de manière à causer une véritable adaptation qui est l'habitude.

Ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota, quae habitus nominatur. Sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus. (43)

Le mot "consuetudo" peut désigner le dynamisme qui engendre une habitude, à savoir la répétition des actes. Mais il peut aussi

---

43. IaIIae, q. 51, a. 2, c; cf. De Virt. in com., q. un., a. 9, c.

s'appliquer à l'habitude elle-même et c'est la troisième acception que nous allons distinguer. Ces deux derniers sens s'opposent au premier en tant qu'il ne s'agit plus d'un principe extérieur à l'agent, comme l'était la coutume sociale, mais d'un principe intérieur d'opération vu soit comme cause efficiente, soit sous l'aspect formel.

b) Principe formel

"Consuetudo vertitur in naturam" (44), "consuetudo propter hoc est difficilis ad immutandum, quia assimilatur naturae" (45). Il est clair que, dans ces expressions de saint Thomas, le mot "consuetudo" signifie l'habitude même dont il est dit également qu'elle est cause "per modum cuiusdam naturae" (46). Ce "consuetudo" se traduit plutôt, en français, par "habitude". Du latin "se habere", habitude est d'abord, selon Littré (47), un terme d'histoire naturelle qui signifie : conformation, configuration d'un végétal ou d'un animal. Par extension, le mot signifie : disposition acquise par la répétition des mêmes actes. Le même auteur note une opposition entre "coutume" et "habitude" : La coutume est quelque chose d'objectif, elle est une manière d'être générale à laquelle nous nous conformons. L'habitude, au contraire, est

---

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

45. In VII Eth., lect. 10, n. 1467.

46. In II Eth., lect. 3, n. 265; IaIIae, q. 49.

47. Op. cit.

quelque chose de subjectif, elle est une manière d'être qui nous est personnelle et qui détermine nos actions.

Pour saint Thomas, l' "habitus" (48) est bien un avoir, une possession ("habere"), mais dans un sens beaucoup plus fort que lorsqu'on dit, par exemple, "je possède un habit, une habitation" ou "j'ai un ami". L'habitude se place dans la catégorie qualité : elle est une manière d'être qui me qualifie profondément. Je suis en possession, par cette manière d'être, non pas de quelque chose d'extérieur à moi, mais de moi-même. "L'habitude est un état suivant lequel on est bien ou mal disposé ou par rapport à soi ou à l'égard d'autre chose". Saint Thomas retient cette définition d'Aristote (49) et il précise : "secundum se" idest secundum suam naturam, "aut ad aliud", idest in ordine ad finem" (50). L'on voit déjà se dessiner une première grande division de l'habitude suivant qu'il y a adaptation ou à sa propre nature ou aux

---

48. On peut se demander si le mot français "habitude" est l'équivalent de l' "habitus" de saint Thomas. Certains auteurs font une distinction. Selon R. Jolivet (Traité de Philosophie, II Psychologie, Paris, E. Vitte, 1955, p. 89), les psychologues modernes décrivent surtout, sous le nom d'habitudes, les habitudes motrices ; l' "habitus" désignerait plutôt les habitudes de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. Pour F. J. Thonnard (Précis de Philosophie en harmonie avec les Sciences modernes, Paris, Desclée, 1950, p. 1055), habitude est beaucoup moins fort que "habitus". Le P. Bernard, o.p., (La Vertu, IaIIae, qq. 49-60, Paris, Desclée, 1953) traduit "habitus" par habitude. Nous emploierons ici indifféremment, l'une et l'autre expression.

49. Metaph., V, c.20, 1022 b.

50. IaIIae, q.49, a.3, c.

opérations qui sont la fin de la nature. Dans l'un et l'autre cas, l'habitude est principe intérieur d'action. Cela est évident pour l'habitude qui s'ajoute à une puissance d'opération. Quant aux habitudes qui sont ordonnées directement à la perfection de la nature, elles sont aussi principe d'action dans la mesure où la nature elle-même est source d'activité. Ainsi la santé comporte une certaine énergie latente qui ne demande qu'à se déployer (51).

Mais à quelles conditions une entité a-t-elle besoin d'être disposée soit par rapport à sa propre nature ou à sa forme, soit par rapport à ses opérations ? Saint Thomas répond à cette question dans un article fondamental qui servira à établir de nombreuses distinctions ultérieures (52). Trois conditions sont requises, dit-il, pour qu'une chose ait besoin d'être adaptée à une autre. D'abord que la première soit vis-à-vis de l'autre dans le rapport de puissance à acte. Point de place pour l'habitude là où l'on ne trouve aucune puissance : c'est le cas de Dieu. Ensuite, il faut que cette puissance soit ouverte à une multitude d'actes possibles. Si une puissance est absolument déterminée à un seul acte et d'une seule manière, elle n'a aucunement besoin d'habitude puisque la nature l'a suffisamment adaptée à son acte propre.

---

51. "Les actions dont la cause est intérieure à l'agent, écrit Aristote, ... sont dues les unes à l'habitude, les autres à l'impulsion..." Rhét., I, c. 10, 1369 a. Quant à saint Thomas, il note que l'habitude est cause formelle de l'action : "Si propter causam formalem, sic est habitus inclinans..." Super Tit., c. 1, lect. 1, n. 4.

52. IaIIae, q. 49, a. 4.

C'est pourquoi, nous l'avons dit, il ne peut y avoir d'accoutumances dans les forces de la nature qui sont absolument déterminées "ad unum" (53). Enfin — troisième condition — pour qu'on puisse parler de "disposition", il faut que plusieurs choses concourent à adapter le sujet à une forme ou à une opération et que ces choses puissent s'équilibrer de diverses manières : c'est ainsi que la santé, la beauté sont des habitudes parce qu'elles impliquent un certain état d'équilibre et d'harmonie entre plusieurs parties pouvant s'ordonner diversement.

En résumé, les habitudes ont un rôle à jouer chaque fois que la nature laisse une certaine marge d'indétermination soit à l'égard d'une forme, soit à l'égard d'une opération. De plus, pour saint Thomas, l'habitude, loin d'être un simple mécanisme qui se déroule automatiquement, est plutôt une force supplémentaire qui permet à l'homme d'être pleinement en possession de lui-même et de son action et cela de manière stable. C'est pourquoi le jeu de la volonté est nécessaire à la véritable habitude (54) selon le mot d'Augustin : "habitus est quo quis agit cum tempus affuerit" et cet autre : "habitus est quo quis agit cum

---

53. "Le phénomène de l'habitude suppose incontestablement la possibilité du progrès, et toujours, directement ou indirectement, un progrès dans la manière d'agir, dans l'opération. Or, c'est le propre de l'activité libre de l'homme d'être ainsi ouverte au progrès; le déterminisme, au contraire, où les mêmes antécédents sont invariablement suivis des mêmes conséquents, l'exclut par définition. C'est pourquoi l'on peut dire que l'habitude ne se réalise au sens plénier que dans la psychologie humaine". F. J. Thonnard, op. cit., p. 1050.

54. "Voluntas ... in definitione habitus ponitur". IaIIae, q. 50, a. 3, arg. 2.

voluerit" (55). C'est d'après ces critères tirés de la plus solide expérience que saint Thomas détermine quel est le siège des habitudes (56).

Y a-t-il des habitudes dans le corps ? Il faut répondre en bref qu'il n'y a d'habitudes dans notre organisme corporel que par rapport à l'âme. S'il s'agit d'habitudes qui disposent à l'opération, nous voyons que le corps comme tel n'en a pas besoin puisque les énergies naturelles sont déterminées à une seule chose. Les activités proprement physiologiques sur lesquelles la volonté n'a aucun contrôle ne sauraient être améliorées par l'habitude. Quant aux opérations où le corps joue le rôle d'instrument par rapport à l'âme, elles appartiennent premièrement à l'âme et secondairement seulement au corps. C'est pourquoi les habitudes qui s'y rattachent seront principalement dans l'âme et secondairement dans le corps en tant qu'il peut être préparé et habilité à servir promptement l'âme (57).

S'il s'agit au contraire d'habitudes qui disposent à une forme, c'est-à-dire à une nature, celles-là résident bien dans le corps qui est

55. Cité par saint Thomas : In III Sent., d. 23, q. 1, a. 1.

56. IaIIae, q. 50, aa. 1-6.

57. Parlant des habitudes motrices (techniques des arts et des métiers, des sports et des jeux), R. Jolivet écrit (Op. cit., p. 82): "Dans ce cas, c'est la volonté qui, usant de la plasticité du corps, le modèle en quelque sorte du dedans suivant les finalités conçues par la raison." Les "habitudes" des animaux s'expliquent également par l'intervention d'une volonté, mais d'une volonté extrinsèque à l'animal lui-même, celle du dresseur. Cf. IaIIae, q. 50, a. 3, ad 2.

précisément le sujet de la forme qu'est l'âme. Un état d'équilibre fonctionnel ou de santé, un état de proportion harmonieuse ou de beauté sont des habitudes en tant qu'ils expriment la bonne adaptation du corps à l'âme qui l'informe et le rayonnement de celle-ci sur sa matière (58). Toutefois, il ne s'agit point là encore d'habitudes parfaites mais plutôt de dispositions qui, de leur nature, sont fragiles et peu stables (59).

Ce sont les facultés de l'âme qui sont le plus et le mieux sujets des habitudes : dans la mesure où ces facultés sont ouvertes à de multiples opérations, dans la mesure où elles sont susceptibles de prendre l'une ou l'autre direction dans leur agir, l'habitude peut se contracter en elles et faciliter un déploiement d'activités.

La sensibilité, considérée comme instinct de nature, ne requiert pas d'habitude parce qu'elle n'a qu'une tendance déterminée. Mais en autant qu'elle peut être soumise à la raison, la sensibilité peut être diversement orientée par l'habitude. Il est vrai que les facultés de connaissance sensible et l'appétit sensible ne sont pas de la même façon sujets de l'habitude. En effet, le sens précède le spirituel, l'appétit le suit ; le sens joue le rôle de principe par rapport à l'intellect tandis

---

58. Cf. IaIIae, q. 54, a. 1, c.

59. IaIIae, q. 50, a. 1, c. et ad 2.

que l'appétit sensible est naturellement mû par l'appétit rationnel (60). Il est donc normal que l'appétit sensible soit plus maniable que le sens et par conséquent plus riche en habitudes proprement dites : de fait, la plupart des vertus morales se trouvent inscrites dans l'appétit sensible lui-même.

Les sens internes, particulièrement la mémoire et l'imagination, peuvent être développés et assouplis par des exercices qui leur font prendre des habitudes. "L'accoutumance fait beaucoup pour qu'on ait bonné mémoire", écrit Aristote (61), et il enseigne certaines industries capables de perfectionner la mémoire. La psychologie moderne a multiplié les études sur les conditions de fixation de l'image (62). L'imagination peut aussi être développée, dans une certaine mesure, par l'exercice, le travail créateur, le contact avec les grandes oeuvres poétiques. Il est important de retenir que la raison peut engendrer des dispositions meilleures dans les sens internes, par l'utilisation continuelle qu'elle en fait. Cependant, ces dispositions ne sont point des habitus

- 
60. "Appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali ... sed vires rationales apprehensivae natae sunt accipere a viribus sensitivis". IaIIae, q. 50, a. 3, ad 3. Cf. IaIIae, q. 56, a. 5, adl.
61. De la Mémoire, c. 2, 452 a28.
62. Cf. l'ouvrage de Bergson : Matière et Mémoire et plusieurs pages intéressantes de l'Energie spirituelle dans Oeuvres, Paris, éd. du Centenaire, 1959.



au sens strict mais plutôt quelque chose d'annexé aux habitudes intellectuelles, selon l'expression de saint Thomas :

In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se; sed aliquid annexum habitibus intellectivae partis. (63)

Quant aux sens externes, la vue, l'ouïe ... ils sont ordonnés à un acte déterminé. On peut certes développer leur acuité et leur finesse mais l'habitude réside plutôt dans la faculté intérieure qui commande que dans le sens lui-même. Ainsi "s'habituer à voir et à entendre" ne réfère pas au mécanisme visuel ou auditif mais signifie tout simplement: appliquer son attention, développer son esprit d'observation.

L'intellect qui peut acquérir une habitude, ce n'est pas l'intellect agent qui est uniquement actif, mais l'intellect possible qui "peut devenir toutes choses" comme dit Aristote (64). Il est évident que les hommes sont très différents dans leurs manières de penser : ces différences ne sont pas autre chose que des aptitudes déterminées, des facilités pour connaître et considérer certains objets, autrement dit, des habitudes. Or l'habitude, comme la puissance, appartient à qui appartient l'opération. L'opération de comprendre et de penser étant l'acte propre

---

63. IaIIae, q. 56, a. 5, c. Cf. IaIIae, q. 50, a. 4, ad 3; q. 53, a. 1, c.

64. De l'Ame, III, c. 4, 429 b6.

de l'intelligence, il n'y a aucune raison pour attribuer les différentes habitudes de penser aux sens plutôt qu'à l'intelligence elle-même. Encore que les dispositions corporelles puissent avoir leur répercussion dans la partie intellectuelle puisque c'est le sens qui présente son objet propre à l'intellect. Ce qui faisait dire à Aristote : "Ceux qui sont d'une chair délicate, nous les voyons très aptes d'esprit" (65).

La volonté, comme l'appétit sensible, est un moteur qui est mû. De plus, comme puissance rationnelle, elle peut prendre dans l'action les orientations les plus diverses. A l'égard des objets vers lesquels la nature l'a suffisamment inclinée, la volonté n'a pas besoin de la direction de l'habitude : l'homme n'a pas à s'exercer à vouloir la béatitude. Mais la fin de la vie humaine exige que notre appétit se porte à un bien particulier et déterminé de la raison. La volonté doit donc y être inclinée au moyen d'une habitude qui assure la perfection de l'opération.

Les facultés qui sont susceptibles d'habitudes ne sont pas nécessairement susceptibles de vertus, du moins si l'on entend vertu au sens strict d'habitude d'action, foncièrement bonne et productrice de bien. Ce qu'il y a de formel et d'ultime dans la vertu c'est le bien. Le bien de l'homme, en tant qu'être raisonnable, doit être un bien raisonnable

---

65. De l'Ame, II, c. 9, 421 a26.

à quelque titre. Or la partie spirituelle ou raisonnable de l'homme comprend des facultés de connaissance et des facultés d'appétition. La vertu peut donc se trouver dans les unes et dans les autres, mais non au même titre cependant. Le bien est l'objet formel de l'appétit tandis qu'il n'est attribué à la partie intellectuelle qu'à titre d'objet matériel, connaître le vrai étant le bien de la faculté de connaissance. L'on voit déjà que les vertus morales subjectées dans l'appétit sont plus formellement vertus que les habitudes intellectuelles de science ou d'art qui peuvent quand même être appelées vertus mais dans un sens relatif.

"Subjectum igitur habitus qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus, non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus"(66).

La partie sensible de l'homme peut-elle être le siège de la vertu ? Nous avons vu que le sens et l'appétit sensible sont susceptibles d'habitudes dans la mesure où ils sont mus par la raison. Mais la vertu étant une habitude parfaite, principe d'opération parfaite, doit se trouver dans la puissance où se consomme l'action. Or la connaissance se consomme dans l'intellect et non dans le sens qui est moteur pour l'intelligence en lui présentant l'image. C'est pourquoi la vertu est dans l'intelligence et non dans le sens. L'oeuvre des facultés affectives, au contraire, se consomme dans l'appétit sensible qui est mû par la volonté. Aussi, la vertu morale peut-elle s'inscrire dans l'appétit sensible — concupisci-

---

66. IaIIae, q. 56, a. 3, c.

ble et irascible — comme dans son sujet. La force et la tempérance, par exemple, ont pour rôle de porter la sage régulation de la raison jusqu'au coeur de ces forces vives que sont les passions humaines.

Au troisième sens que nous venons d'exposer, la "consuetudo" est donc formellement l'habitude elle-même, principe intérieur d'opération, qui perfectionne une nature ou une puissance au point de devenir comme une seconde nature. De la coutume extérieure, on disait : "habet vim legis"; de l'habitude, il faut dire : "habet vim naturae".

Mais le sens de "consuetudo" peut se contracter encore, de manière à se rapporter non plus à l'habitude en général mais à quelques espèces particulières d'habitudes : à la vertu morale et à son contraire, le vice, et à la coutume intellectuelle.

#### 1) Vertu morale

"Il est trois facteurs qui font devenir les hommes bons et pleinement vertueux", dit Aristote, "et ces trois facteurs sont : nature, habitude et raison" (67). Certaines qualités sont innées, d'autres "par nature sont susceptibles de se tourner indifféremment sous l'influence des habitudes contractées, vers le meilleur ou vers le pire". Enfin,

---

67. Pol., VII, c. 13, 1332 a38.

"l'homme vit aussi par la raison, car seul de tous les animaux, il possède la raison" (68). Ces trois facteurs doivent s'harmoniser en l'homme. Aristote se demande si le législateur, se proposant d'introduire un système d'éducation, doit songer d'abord à instruire la raison ou à éduquer les habitudes (69). Le commentaire de ce passage est fort intéressant. D'emblée, le commentateur (70) place l'habitude en cause ici, du côté de l'appétit : "consuetudo seu appetitus". Puis il explique que, selon l'ordre de la génération, l'appétit irrationnel est antérieur à l'intelligence en acte, comme cela est évident chez les tout jeunes enfants. A chacune de ces deux parties de l'âme appartient un habitus propre : à l'appétit irrationnel, la vertu morale; à la partie rationnelle, la vertu intellectuelle. De même que le corps est antérieur à l'âme et lui est ordonné, ainsi l'appétit irrationnel est ordonné à l'intelligence en acte comme à une fin supérieure. La conclusion est évidente:

Prius oportet disponi corpus quam animam,  
et appetitum quam intellectum : ... quia prius  
oportet quaerere et disponere ea quae sunt ad  
finem quam ipsum finem. (71)

---

68. Pol., VII, c. 13, 1332 a38.

69. Pol., VII, c. 15, 1334 b8.

70. Saint Thomas n'a commenté qu'une partie de La Politique d'Aristote (L. I à L. III, lect. 6). Le reste du commentaire (L. III, lect. 7 à L. VIII) est attribué à un certain Pierre d'Alverne (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.).

71. In VII Pol., lect. 12, nn. 1220-1224.

Ce qu'il faut remarquer dans ce texte, c'est la façon dont la "consuetudo" rejoint la vertu morale, à travers l'appétit.

Il est manifestement question aussi de la vertu morale lorsque saint Thomas dit, par exemple, que la condition d'efficacité d'un "sermon" est que l'âme de l'auditeur soit préparée par de "bonnes habitudes" à se réjouir du bien et à détester le mal. Par ailleurs, le but des lois est précisément de forcer en quelque sorte les citoyens à acquérir les "bonas consuetudines".

Quia requiritur ad virtutem rectitudo appetitus, necessaria etiam est consuetudo per quam appetitus inclinatur ad bonum. (72)

Oportet ad hoc quod [sermo] habeat efficaciam in aliquo, quod auditoris anima ex multis bonis consuetudinibus sit praeparata ad gaudendum de bonis et ad odiendum mala. (73)

De par son étymologie même, la vertu morale est liée à l'habitude. "Moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine" (74). Saint Thomas note qu'en grec, la parenté est très étroite entre ἥθος "qui signat morem sive moralem virtutem" et ἔθος "qui significat consuetudinem" (75). En latin, "mos" embrasse ces deux significations,

72. In X Eth., lect. 14, n. 2144.

73. Ibid., n. 2146; cf. aussi nn. 2147-48-49.

74. In II Eth., lect. 1, n. 247.

75. Dans son texte, saint Thomas semble avoir interverti les significations de ἥθος et de ἔθος. Nous nous sommes permis de rectifier selon ce que donnent tous les dictionnaires consultés.

comme il est expliqué plus en détails dans la Somme :

Mos autem duo significat. Quandoque enim significat consuetudinem : sicut dicitur Act., 15, 1 : "Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri". Quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum... Et sic accipitur mos in Ps almo 67 ubi dicitur : "Qui habitare facit unius moris in domo". (76)

Le nom de vertu morale vient de "mos" au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle vers quelque action. Les deux significations de "mos" sont d'ailleurs toutes proches l'une de l'autre, remarque saint Thomas, car la coutume finit par produire un penchant qui ressemble à l'inclination naturelle.

C'est précisément en raison de l'inclination déterminée qui caractérise l'habitude acquise, que le nom de "consuetudo" se dit plus spécialement de la vertu morale que de la vertu intellectuelle. Il est clair, en effet, que l'inclination à l'acte appartient proprement à l'appétit, faculté de tendance et siège de la vertu morale.

C'est dans la vertu morale que se réalisent plus parfaitement cette seconde nature et cette détermination "ad unum" attribuées à l'habitude.

---

76. IaIIae, q. 58, a. 1, c.

Virtus est certior omni arte et etiam melior,  
sicut et natura. Virtus enim moralis agit incli-  
nando determinate ad unum sicut et natura. Nam  
consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem  
artis est secundum rationem, quae se habet ad  
diversa. (77)

La détermination de la vertu morale est telle qu'elle assure la perfection pure et simple de celui qui la possède et la perfection de son action même. En effet, la vertu morale donne non seulement la capacité de bien agir, comme c'est le cas pour la vertu intellectuelle, mais elle assure aussi le bon usage de cette puissance. Et tandis que la vertu intellectuelle rend l'homme bon "secundum quid", dans tel domaine particulier de l'art ou de la science, la vertu morale fait l'homme bon "simpliciter". C'est un fait que l'on peut être un grand savant ou un excellent artiste et rester un pauvre homme capable de faire un fort mauvais usage de sa science ou de son art. La vraie vertu n'existe que dans la mesure où la volonté entre en jeu. La volonté, premier moteur dans l'ordre d'efficience, porte à leurs actes toutes les autres puissances : si elle est bonne, c'est tout l'homme, et avec lui son opération, dont la bonté est assurée. La vertu morale, subjectée dans l'appétit, a précisément pour rôle de rectifier cet appétit par rapport à la fin de l'homme. Et non seulement l'appétit intellectuel — la volonté — mais l'appétit sensible lui-même, c'est-à-dire le monde des

---

77. In II Eth., lect. 6, n. 315; cf. De virt. in com., q. un., a. 7.



passions, se trouve imprégné de la régulation de la droite raison et unifié dans la tendance au bien. La vertu morale réalise ainsi au maximum cette seconde nature qu'est la "consuetudo".

Que vienne à manquer cette sage régulation de la raison, et, tel un mal sournois, le désordre s'infiltré dans l'appétit; bientôt, une habitude mauvaise a supplanté la bonne : "prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis" (78). A moins que le mal ne trouve sa racine dans quelque disposition mauvaise de la nature elle-même.

Malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetudinem, quae est altera natura; vel propter naturalem inclinationem ex parte naturae sensitivae. (79)

La partie sensitive est, chez l'homme, le lieu de combats dont la raison doit sortir victorieuse : "et sur mes passions ma raison souveraine...". Si la raison capitule et abandonne la lutte, alors s'installe une habitude vicieuse qui ne pourra que très difficilement être délogée.

Passio quae per consuetudinem firmata in homine dominatur, non cedit soli sermoni, sed oportet adhibere violentiam, ut scilicet homo compellatur ad bonum. (80)

---

78. In VII Eth., lect. 5, n. 1374; cf. ibid., lect. 7, n. 1416.

79. Ia, q. 63, a. 4, ad 2; cf. IaIIae, q. 94, a. 4, c.; In VII Eth., lect. 5, n. 1370; ibid., lect. 14, n. 1525.

80. In X Eth., lect. 14, n. 2147; IaIIae, q. 105, a. 2, ad 9.

Le mot "consuetudo" peut donc signifier tantôt l'habitude bonne — la vertu morale — et tantôt l'habitude mauvaise ou vicieuse.

## 2) Coutume intellectuelle

En quel sens Aristote emploie-t-il le mot  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  — "consuetudo" — au second livre de la Métaphysique, lorsqu'il parle de l'importance de la coutume dans la considération de la vérité ? "Le résultat des leçons dépend des habitudes de l'auditeur... L'accoutumance favorise la connaissance" (81). Il s'agit manifestement ici du troisième sens que nous avons noté plus haut, à savoir la coutume prise formellement comme habitude acquise par un sujet. C'est cette acception que nous entendons retenir ici (82).

Coutume intellectuelle, donc habitude de l'esprit, acquise délibérément par celui qui la possède ou bien — le plus souvent — installée inconsciemment dans un sujet par suite de l'enseignement reçu

---

81. Métaph., II, c. 3, 995 a.

82. Pourquoi alors parler de "coutume intellectuelle" plutôt que d' "habitude intellectuelle" ? D'abord, l'élasticité du latin "consuetudo" nous permet bien de prêter au mot français "coutume" un sens un peu plus large que celui d' "us et coutume" que lui donne l'usage courant, pourvu que nous prenions garde de préciser ce sens. Ensuite, il faut remarquer que dans son commentaire du passage de la Métaphysique, que nous venons de citer, saint Thomas ne parle pas d' "habitus" mais bien de "consuetudo". De fait, nous espérons montrer dans ce travail, que la "coutume intellectuelle" recouvre une réalité beaucoup plus complexe et plus vaste que le strict "habitus intellectuel".

et de l'influence du milieu et de l'époque. Car c'est un fait que, dans un contexte historique donné, les collectivités possèdent aussi leurs coutumes ou moeurs intellectuelles qui, subrepticement, pénètrent plus ou moins les individus (83).

Coutume intellectuelle, habitude d'esprit qui n'est pas nécessairement vertu intellectuelle, comme nous le verrons. Nous ajoutons : habitude de l'intelligence spéculative, non que nous méconnaissons l'importance des habitudes de l'intellect pratique dans l'acte humain à poser prudemment ou dans l'oeuvre d'art à réaliser, mais parce que nous devons nous borner à étudier ici le rôle de la coutume dans la considération de la vérité pour elle-même.

Dans ce premier chapitre, nous avons voulu dissiper l'équivoque du mot "consuetudo", lequel a eu, dès l'origine, plusieurs significations. Chez saint Thomas, "consuetudo" signifie parfois un principe extérieur d'opération — la coutume sociale — qui peut finir par acquérir force de loi. Ou bien, il désigne un principe intérieur à celui qui agit : tantôt un principe efficient — c'est la répétition des actes ou accoutumance — tantôt un principe formel — c'est l'habitude qui a la force de la nature. Dans un sens plus restreint, "consuetudo"

---

83. Nous reviendrons brièvement plus loin sur le rôle que joue la coutume sociale dans l'acquisition de la coutume intellectuelle.

désigne quelques espèces particulières d'habitudes : la vertu morale et son contraire, le vice, et enfin la coutume intellectuelle.

Dans les chapitres qui vont suivre, nous ne parlerons que de la coutume intellectuelle et c'est elle que nous aurons d'abord en vue, même lorsque nous ferons certaines considérations plus générales pouvant aussi s'appliquer à d'autres sortes d'habitudes. Il faut d'abord voir comment la coutume intellectuelle plonge ses racines dans la nature même et comment elle est un supplément de cette nature. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

## Chapitre II

### NATURE ET COUTUME

\*\*\*\*\*

La coutume est une seconde nature : on l'a dit de mille manières. "Consuetudo quodammodo vertitur in naturam" (1); "consuetudo est quaedam natura" (2), ... "assimilatur naturae" (3); "consuetudo est altera natura" (4) "Je dis que l'habitude n'est qu'un exercice de longue haleine, mon ami, écrivait le poète Evenus, et dès lors, elle finit par devenir chez les hommes une nature".

Faut-il donc confondre coutume et nature ? "Qu'est-ce que nature ?" demande Pascal, "pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume comme la coutume est une seconde nature" (5)... Faut-il

- 
1. IaIIae, q. 58, a. 1; In II Metaph., lect. 5, n. 332; In II Eth., lect. 6, n. 315.
  2. In III Eth., lect. 15, n. 549; In De Mem., lect. 6, n. 382.
  3. In VII Eth., lect. 10, n. 1467.
  4. Ia, q. 63, a. 4, ad 2.
  5. Pensées, éd. J. Chevalier, dans Oeuvres complètes, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1954, fr. 120.

même attribuer à la coutume une force supérieure à celle de la nature ? et affirmer avec Montaigne : "Nous luy voyons forcer tous les coups les reigles de nature"? (6) Ou encore avec Pascal : "La coutume est une seconde nature qui détruit la première..." "la coutume contraint la nature... Il n'y a rien qu'on ne rende naturel; il n'y a naturel qu'on ne fasse perdre"? (7)

Le champ de la coutume touche sûrement de près celui de la nature : "souvent est en effet voisin de toujours, remarque Aristote, toujours est le domaine de la nature, souvent, celui de l'habitude" (8). Il est vrai aussi que saint Thomas lui-même écrit : "consuetudo est altera natura"... Mais, par ailleurs, il affirme nettement la distinction entre coutume et nature. "Consuetudo vim naturae habet inquantum ad unum inclinatur determinate, tamen a natura differt in hoc, quod est circa ea quae sunt ad utrumlibet secundum humanam cognitionem" (9). Nous l'avons vu insister sur ce fait que la coutume n'a de quoi s'exercer que là où la nature n'a pas déjà assuré une détermination suffisante. "Si quidem forma habeat determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam" (10). "Habitualis dispositio requiritur ubi subjectum

---

6. Essais, I, c. 23.

7. Pensées, fr. 120, 127, 121.

8. Rhét., I, c. 11, 1370 a3.

9. In I Metaph., lect. 1, n. 28.

10. IaIIae, q. 49, a. 4, c.

est in potentia ad multa" (11). Non seulement la coutume ne détruit pas la nature, mais elle n'a rien à faire dans les choses qui sont purement naturelles; son travail commence là où se trouve une certaine marge d'indétermination à combler. "Consuetudo autem importat frequentiam quamdam circa ea quae facere vel non facere in nobis est. Naturalia enim et quae semper fiunt, consueta non dicuntur" (12).

Cependant, n'y a-t-il pas dans l'homme des habitudes qui semblent provenir de la nature elle-même ? De sorte que l'imbrication de coutume et nature serait plus réelle qu'on ne le croit à prime abord. C'est un fait que certaines aptitudes ou dispositions habituelles se trouvent en nous sans que nous ayons eu à nous y exercer par des actes répétés. Nous en voyons qui sont communes à toute l'espèce humaine et d'autres qui sont propres à certains individus; les unes semblent entièrement données par la nature, les autres ont besoin d'un agent extérieur pour s'épanouir. Toutes ces possibilités se réalisent dans le cas des habitus de santé et de beauté. Tout homme possède en naissant un corps dont les parties sont douées d'un minimum d'harmonie et de bon fonctionnement. De plus, chaque organisme humain a ses particularités individuelles : ce sont les divers tempéraments qui constituent

---

11. IaIIae, q. 50, a. 1, c.

12. In III Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 2, c.; cf. IaIIae, q. 51, a. 2, c.: "res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere"; et Aristote, Eth. à Nic., II, c. 1, 1103 a19.

une base entièrement reçue de la nature. En plus de ce donné fondamental, il faut admettre l'efficacité des influences extérieures — climat, alimentation, éducation — sur les dispositions corporelles. Les progrès récents de l'embryogénie et de la chirurgie élargissent considérablement la part de l'influence volontaire même en ce domaine purement physiologique.

Tous sont d'accord pour reconnaître un rôle à la nature dans les dispositions corporelles. Mais il en va autrement dès que l'on aborde la question des habitudes d'opération, et particulièrement celle des habitudes intellectuelles dont nous avons à nous occuper ici. La nature fait-elle quelque présent en ce domaine ? L'histoire apporte à cette question des réponses contradictoires : la nature fournit tout, dit l'innéiste ; la nature ne donne rien, affirme l'empiriste absolu.

Platon enseignait déjà que toutes nos idées naissent avec nous. L'âme vient ici-bas après une vie antérieure passée dans le monde intelligible où, par la contemplation des Idées — seules vraies réalités — elle s'était remplie de la vraie science. L'union au corps a été cause d'oubli momentané. Mais puisque le monde sensible participe d'une certaine façon au monde idéal, il peut être pour l'âme l'occasion de se souvenir. L'expérience sensible n'est nullement la source ou la matière de la science, elle n'est que l'excitant ou l'occasion qui réveille



les idées que l'âme a apportées avec soi en naissant à la vie terrestre. Cet innéisme a pour corollaire la théorie de la réminiscence illustrée par l'esclave de Ménon qui, habilement interrogé, est censé découvrir par lui-même des vérités intelligibles.

L'innéisme platonicien a survécu — de façons plus ou moins mitigées — chez tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, admettent un certain élément à priori dans la connaissance : qu'il s'agisse des "idées claires et distinctes" de Descartes, des "formes à priori" de Kant ou de la théorie augustinienne de l'illumination (13).

Au XVII<sup>e</sup> siècle, Locke s'est opposé énergiquement à l'école platonicienne de Cambridge et dans son Essai sur l'Entendement humain, il professe un empirisme qui s'est largement répandu depuis. Toute notre connaissance vient de l'expérience, dit-il, et, à l'encontre de Descartes, il affirme que notre esprit ne possède aucun principe inné, ni dans l'ordre spéculatif, comme le principe : "Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps"; ni dans l'ordre pratique, comme la règle : "Faites comme vous voudriez qu'il vous fût fait." (14)

---

13. Il n'entre pas dans le cadre de ce travail de développer ces théories.

14. Cf. An Essay concerning Human Understanding, Philadelphia, Troutman and Hayes, 1853, I, cc. 2 et 3.

Locke réfute l'innéisme par des arguments négatifs d'abord : si certains principes étaient dans tous les esprits à l'état naturel et inné, les enfants et les idiots les comprendraient et de façon explicite, ce qui n'est manifestement pas. Positivement, Locke établit sa thèse en exposant l'origine et la classification de nos idées qui sont ou simples ou complexes :

L'âme au commencement de son existence est comme une table rase (15), sans idées, sans caractères, et c'est par l'expérience seulement qu'elle acquiert ce grand nombre d'idées et de connaissances qu'elle a dans la suite. Cette expérience est appelée sensation, lorsqu'elle nous fait ressentir l'action des objets extérieurs et sensibles, et on nomme cette même expérience réflexion, quand elle nous fait réfléchir attentivement aux opérations de notre âme. (16)

Par-delà la dichotomie : innéisme et empirisme, il y a une position moins absolue qui consiste à reconnaître que la nature ne donne point d'idées innées ni d'habitudes intellectuelles toutes faites mais qu'elle accorde à tout homme des aptitudes ou dispositions très marquées qui sont, en tout cas, des commencements d'habitudes. Tel est, sur ce point, l'enseignement d'Aristote et de saint Thomas (17). Les

---

15. L'original dit : "white paper".

16. Essai... II, c.1, trad. Coste, cité par F. J. Thonnard, Extraits des grands philosophes, Paris, Desclée, 1953, p. 509.

17. Saint Thomas réfute, d'une part, l'innéisme platonicien et, d'autre part, la théorie d'Avicenne selon laquelle notre science viendrait entièrement du dehors, c'est-à-dire d'un intellect agent séparé et unique. Cf. De Virt. in com., q.un., a.8; et IaIIae, q.63, a.1.

habitudes qui disposent à l'opération peuvent être naturelles soit à toute l'espèce humaine, soit à certains individus. Mais, en aucun cas, il ne s'agit d'habitudes parfaites : on ne peut parler que d'ébauches.

Habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animae, potest quidem esse naturalis et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. ... Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura. ... Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tamquam partim a natura existentes et partim ab exteriori principio. (18)

Le prototype de ces habitudes naturelles est cette facilité que nous avons à saisir spontanément et infailliblement les premières évidences et les premiers principes de la raison tant spéculative que pratique. Les premiers principes ne sont pas innés en ce sens que l'intelligence ne les trouve pas par simple réflexion sur elle-même; saint Thomas admet avec Aristote que — au départ — l'intelligence est comme une "tabula rasa" sur laquelle rien n'est écrit (19). La saisie des premiers principes suppose déjà l'exercice de l'esprit dans la formation de certains concepts et l'expression de certains jugements. Ce qui est inné, c'est l'aptitude à saisir du premier coup le lien nécessaire entre des concepts. L'esprit saisit spontanément que le tout est plus grand que la partie, une fois qu'il s'est formé les idées de tout et de partie à l'aide

---

18. IaIIae, q. 51, a. 1, c.

19. Cf. In III De Anima, lect. 9, n. 722; Ia q. 79, a. 2, c.

d'images sensibles (20). Que nous saisissons ainsi les premiers principes sans recherche ni effort, mais de façon irrésistible et comme par instinct, cela est la marque que nous sommes bien en possession d'une ébauche d'habitude. D'autre part, comme cette disposition se retrouve chez toute l'espèce humaine, du moins chez tous les hommes qui jouissent de l'usage de leur raison, il faut bien qu'elle soit un don de la nature.

In natura humana, ... oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis; et hanc quidem cognitionem oportet esse principium totius cognitionis sequentis, sive speculativae sive practicae, cum principia oporteat esse stabiliora et certiora. Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum hoc quidem cognoscat quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis; sicut et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistunt. Oportet etiam hanc cognitionem habitualement esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. (21)

Outre cette facilité commune à tout être humain d'ouvrir spontanément son intelligence à certaines évidences, il est d'autres dispositions qui sont données aux individus et qui peuvent varier beaucoup de l'un à l'autre. Il ne s'agit pas proprement ici d'habitudes intellectuelles mais de prédispositions qui dépendent de la complexion corporelle

---

20. Cf. IaIIae, q. 51, a. 1, c.

21. De Ver., q. 16, a. 1, c; cf. ibid., q. 11, a. 1, c; De Virt, in com., q. un., a. 8, c; In III Sent., d. 33, q. 1, a. 2, q1a 1.

de chacun. L'on sait que le sens a raison de principe pour l'intelligence : "Intellectus noster accipit a sensu, unde operatio intellectus esse non potest nisi praeexistente alia operatione sensus" (22). "Apprehensiva sensitiva servit intellectui ministrando ei suum objectum, et ideo magis intellectus participat aliquid a sensu quam e converso" (23).

Parce que le sens prépare et présente son objet à l'intellect, les dispositions organiques sont d'une grande importance pour la perfection de la connaissance spirituelle elle-même. Saint Thomas est catégorique sur ce point :

Intellectus enim naturaliter movetur a sensitiva apprehensiva motiva, per modum quo objectum movet potentiam, quia phantasma se habet ad intellectum sicut color ad visum; et ideo, perturbata vi sensitiva interiori, de necessitate perturbatur intellectus; sicut videmus quod laeso organo phantasiae, de necessitate impeditur actio intellectus. (24)

La finesse des sens internes et externes conditionne, pour une large part, la qualité de l'intelligence elle-même. "Bene dispositi secundum corpus, bene dispositi sunt secundum animam ut in pluribus" (25). On remarque que les grands esprits sont presque toujours servis par des dons naturels tels que : acuité du sens commun, fidélité de mémoire, souplesse d'imagination. Ces qualités surgissent au premier

---

22. De Ver., q. 26, a. 6, ad 2; ibid., q. 25, a. 2, c.

23. In III Sent., d. 33, q. 2, a. 4, q1a 2, ad 6.

24. De Ver., q. 5, a. 10, c.

25. In VII Pol., lect. 10, n. 1190.

éveil des facultés et parfois de façon étonnante : c'est un présent de la nature. "Ce serait trop beau, écrit Cicéron au De Oratore (26), que l'art pût allumer l'étincelle ou provoquer l'éveil du génie; non, les aptitudes ne se greffent pas, ne s'octroient pas ainsi du dehors; elles sont en nous un présent de la nature. Les dons d'intelligence et d'imagination sont essentiels, j'entends la facilité à recevoir des impressions vives, d'où résulte la finesse pénétrante de l'invention, l'abondance du développement et de l'élocution, la fermeté et la solidité de la mémoire". Capricieusement, la nature allume le feu du génie en qui elle le veut, se jouant, parfois de la façon la plus déconcertante, des lois de l'hérédité. La lignée des Bach est un cas à peu près unique dans l'histoire. Le plus souvent, "on voit surgir un écrivain raffiné dans une famille d'illettrés, un peintre épris d'irisations subtiles chez des paysans aux doigts gourds et un magicien des sons dans un foyer hostile à la musique" (27).

C'est dans le domaine de l'art, il est vrai, que la complexion physique prend surtout un caractère irrévocable et nécessaire : l'art, étant de l'ordre pratique, porte sur les singuliers et, par le fait même s'enracine dans le sens comme dans un principe prochain. La science, au contraire, portant sur l'universel, ne peut trouver dans les facultés

---

26. De Oratore, I, XXV, trad. Courbaud, Paris, "Les Belles-Lettres", 1922, p. 43.

27. Emile Vuillermoz, Claude Debussy, éd. René Kister, Genève, 1957, p. 15.

sensibles qu'une disposition éloignée, mais disposition réelle tout de même. On rencontre ainsi des personnes qui, en raison d'une imagination vive, ont des aptitudes spéciales à l'invention scientifique ou à quelque discipline particulière, aux mathématiques, par exemple. L'ensemble des qualités qui ont conduit Archimède, Newton ou Einstein à leurs découvertes est désigné ordinairement par l'expression "imagination créatrice" qui est à peu près l'équivalent de ce que les anciens nommaient "solertia" ou vivacité d'esprit.

Comme certaines autres qualités — la sagesse spéculative, l'art poétique, la libéralité — la solertia se rencontre uniquement chez des personnes exceptionnellement douées. ... Elle requiert des aptitudes innées et rares, une complexion organique très parfaite et que peu d'hommes possèdent. Elle dépend donc plus d'un don naturel que de l'accoutumance — "solertia magis dependet ex naturali ingenio quam ex assuetudine." (28) — Selon les anciens, elle résulte de la subtilité des "esprits", de la force et de la souplesse de l'imagination qui forme rapidement les phantasmes, de la délicatesse et de la précision des sens. (29)

La nature est vraiment cause d'habitudes intellectuelles en nous : les unes spécifiques qui tiennent à l'intelligence elle-même, les autres, individuelles qui dérivent de nos dispositions corporelles. Mais ni dans

---

28. In III Sent., d. 33, q. 3, a. 1, sol. 4.

29. Emile Simard, La nature et la portée de la méthode scientifique, Québec, Les Presses universitaires Laval, 1956, p. 216.

l'un ni dans l'autre cas, il ne peut s'agir d'habitudes parfaites. Dans l'intelligence, la nature ne dépose que des ébauches d'habitude et la complexion corporelle, pour irrévocable qu'elle puisse être, ne joue évidemment qu'à titre de prédisposition à la vie intellectuelle. Dans ce domaine, la nature ne fait que des avances : "Neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura" (30). Il appartient à chacun de cultiver ces inchoations d'habitudes que la nature a déposées en lui et de travailler par ses actes personnels à les déployer en habitudes parfaites. De sorte que nature et habitude demeurent deux puissances distinctes.

L'habitude ressemble à la nature, dit saint Thomas, cependant elle ne la vaut pas. "Habit<sup>us</sup> similitudinem habet naturae, deficit tamen ab ipsa" (31). Et il ajoute : la nature ne peut nullement se perdre, l'habitude ne se perd que difficilement. Aristote dit également dans l'Ethique : { "On change d'habitude plus facilement que de nature; l'habitude elle-même est difficile à changer, précisément pour cette raison qu'elle ressemble à la nature" (32). } On comprend dès lors que l'habitude qui est donnée par la nature même possède une stabilité et une force particulières. Si, par surcroît, il s'agit d'une habitude qui n'a

---

30. IaIIae, q. 51, a. 1, c.


31. IaIIae, q. 53, a. 1, c.

32. Eth. à Nic., VII, c. 11, 1152 a 30.



de contraire ni en soi, ni dans sa cause (33), comme c'est le cas de l'habitus des principes causé directement par l'intellect agent, une telle habitude est absolument incorruptible. "Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt" (34). Pascal affirme à juste titre que, parmi les principes, "il y en a d'ineffaçables à la coutume" (35). Quelles que puissent être les habitudes dépravées de l'esprit humain, quelles que soient les erreurs où des coutumes ultérieures puissent l'égarer, l'habitus foncier des principes résistera toujours à tous les gauchissements et demeurera sous-jacent même à la dialectique des négateurs du principe de contradiction.

Faisons le point : jusqu'ici nous avons vu que la coutume plonge ses racines dans la nature elle-même dont elle demeure pourtant distincte. La nature donne des commencements d'habitudes qui sont à l'origine de toutes les coutumes acquises dont il faut maintenant nous occuper.



Comme la croissance d'une jeune plante dépend à la fois de sa vitalité propre et de l'action de facteurs extérieurs — lumière, chaleur,

---

33. Pour qu'une habitude puisse se corrompre, il faut qu'il y ait quelque chose de contraire soit à elle-même, soit à sa cause. Cf. IaIIae, q. 53, a. 1, c.

34. Idem.

35. Pensées, fr. 119.

humidité —, ainsi l'acquisition de nos coutumes intellectuelles dépend de l'activité de la faculté elle-même et de l'action de causes extrinsèques. Ces dernières sont nombreuses; nous nous bornerons ici à étudier brièvement l'influence d'un seul facteur extrinsèque : les coutumes intellectuelles du milieu (36).

Le milieu exerce une influence considérable sur les coutumes intellectuelles de l'individu : cela est incontestable. Déjà, le tout jeune enfant absorbe — et de façon étonnante — tout ce que lui présente le milieu familial. Madame Maria Montessori a fait sur ce point de judicieuses remarques. Un enfant indien qui serait éduqué en Amérique, dit-elle, et par des Américains, parlera la langue anglaise et non celle de l'Inde. Et elle conclut :

Ce n'est donc pas la mère qui apporte la connaissance du langage, mais c'est l'enfant qui se l'approprie, comme il s'approprie les habitudes et les coutumes des gens au milieu desquels il vit. Il n'existe dans ces acquisitions aucune hérédité, et le petit enfant, en absorbant ce qui l'entoure, dans son milieu, modèle lui-même l'homme qu'il sera. (37)

L'on notera le rôle prépondérant que Madame Montessori accorde en définitive, à l'activité personnelle par laquelle l'enfant "absorbe"

---

36. Nous réservons pour le chapitre quatrième de montrer comment nos coutumes intellectuelles dépendent aussi — et profondément — de l'appétit et de certaines qualités morales.

37. Maria Montessori, L'esprit absorbant de l'enfant, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 18.

et "s'approprié" les coutumes de son milieu. Depuis l'avènement de la "psychologie sociale", vers la fin du XIXe siècle, les écoles se partagent selon deux principales conceptions antagonistes. Tous admettent l'interaction du groupe social et de l'individu, mais les uns mettent davantage l'accent sur l'aspect "collectiviste", les autres, sur l'aspect "individualiste". Ainsi, Durkheim, qui est d'abord sociologue, entend étudier les "représentations collectives" qui émergent dans une société donnée et qui façonnent et dominent l'individu. La "mentalité" dépendrait directement de la "conscience collective" qui influence les individus, même dans leurs relations privées. D'autre part, des psychologues sociaux — comme Floyd H. Allport, par exemple (38) — mettent en lumière les interférences sociales dans le comportement et le jugement des individus, mais sans admettre pour autant que le groupe constitue un "tout réel"; car toute vie mentale implique nécessairement, à leurs yeux, un système nerveux central, propre à un organisme individuel. C'est pourquoi, à la notion de groupe, Allport préfère celle d'individus en interaction (39).

Quoi qu'il en soit des querelles d'écoles, il est certain que le milieu joue un rôle important dans l'acquisition des coutumes intellectuelles d'un individu, soit comme forme de pensée à laquelle on se conforme

---

38. Social Psychology, Cambridge, 1924.

39. On trouvera un résumé de ces principales théories dans : F. L. Mueller, La Psychologie contemporaine, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1963.

inconsciemment, soit comme pression exercée sur les appétits, soit encore comme véhicule des propositions présentées à l'intelligence. A cet égard, qui saurait mesurer l'influence des coutumes intellectuelles locales — au point de vue philosophique ou religieux ou artistique — sur les gens, et particulièrement les jeunes qui vivent à une époque donnée ? Quant au rôle primordial du maître comme tel, nous aurons à y revenir plus loin.

Si l'acquisition de nos coutumes intellectuelles dépend en partie de facteurs extrinsèques à l'intelligence, c'est surtout par l'exercice même de la faculté que se développent les inclinations données par la nature.

Virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. (40)

Quel rôle joue la répétition des actes dans l'acquisition des coutumes intellectuelles ? Pour répondre à cette question, il faut voir d'abord quels sont les différents états de l'intelligence par rapport à la vérité spéculative.

---

40. De Ver., q. 11, a. 1, c. C'est nous qui soulignons.

L'intelligence humaine est en puissance à n'importe quelle forme intelligible; en face de deux propositions contradictoires, elle peut adhérer à l'une ou à l'autre. Si l'intellect adhère à telle proposition déterminée, c'est qu'il est mû ou par son objet propre, ou par la volonté. Or l'objet intelligible peut être évident ou non-évident; et s'il est évident, il peut l'être soit immédiatement, soit médiatement.

En face d'une proposition immédiatement évidente, par la seule connaissance des termes, l'intellect saisit le lien intelligible en vertu de l'habitus des principes dont nous avons parlé. Si une proposition devient évidente par l'intermédiaire d'un moyen terme, elle cause dans l'intellect une disposition de science (41). Si au contraire, l'objet intelligible n'est pas évident, on a deux possibilités : ou bien l'intelligence incline vers une proposition à cause de sa probabilité, tout en conservant la crainte que la contradictoire ne soit vraie — et c'est l'opinion — ou bien l'intelligence adhère à une proposition sous la pression de la volonté qui la lui présente comme un bien — c'est le cas de la foi. Telles sont les principales dispositions de l'intellect par

---

41. Pour le moment il n'y a pas lieu de distinguer science et sagesse. Nous aurons à y revenir plus loin.

rapport à la vérité (42). Examinons maintenant dans quelle mesure la répétition des actes est nécessaire pour causer ces dispositions.

Nous avons vu au chapitre précédent qu'un agent peut former en lui des habitudes s'il possède à la fois le principe actif et le principe passif de ses actes. L'habitude est engendrée dans la mesure où l'élément passif est dominé par l'élément actif. Or l'intelligence humaine est soumise à une double passivité : celle de l'intellect passif lui-même et celle des sens internes — mémoire, imagination, cogitative — que l'on appelle parfois "raison particulière" (43).

Si l'on s'en tient à la passivité de l'intellect lui-même, l'on dira qu'un seul acte peut suffire à la vaincre : ainsi une seule proposition évidente peut emporter l'adhésion de l'intelligence et y causer la science. Une seule proposition dialectique, au contraire, n'a pas de quoi engendrer une opinion.

Quanto actio agentis est efficacior, tanto  
velocius inducit formam. Et ideo videmus in  
intellectualibus, quod per unam demonstratio-  
nem, quae est efficax, causatur in nobis scien-  
tia; opinio autem, licet sit minor scientia, non  
causatur in nobis per unum syllogismum dialec-

---

42. Cf. De Ver., q. 14, a. 1, c. Nous ne tenons pas compte du doute, situation par trop précaire qui ressemble à celle de l'âne de Buridan : l'intelligence n'opte ni pour la gauche ni pour la droite soit par manque de motifs, soit à cause de motifs égaux.

43. Cf. IaIIae, q. 51, a. 3, c.

ticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. (44)

Dans le cas de l'opinion, la proposition présentée à l'intelligence n'a aucun caractère de nécessité qui puisse, en quelque sorte, forcer l'assentiment, et la volonté n'intervient pas, de soi : "in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate sed ex ratione tantum" (45). Il faut plusieurs arguments dialectiques pour donner du poids à un énoncé, le rendre probable et ainsi incliner l'intelligence à y adhérer, quoique sans fermeté (46). On peut alors dire que l'intelligence s'habitue progressivement à telle proposition, qu'elle "se fait une opinion", en ce sens qu'un énoncé devient de plus en plus probable en raison du nombre des arguments dialectiques qui le soutiennent. D'autre part, il arrive que, "par accident", l'opinion s'enracine dans l'appétit : on adhère à une proposition à cause de sa probabilité sans doute, mais aussi à cause de celui qui la présente, à cause du grand nombre de ceux qui la partagent, à cause de l'autorité de ceux qui la tiennent pour vraie. L'adhésion apparaît alors convenable. Si l'intelligence donnait son assentiment pour cela seulement que l'adhésion apparaît comme un bien, il s'agirait alors de foi plutôt que d'opinion. Il faudra aussi que les témoignages s'accumulent pour que la foi passe à l'état

---

44. De Virt. in com., q.un., a.9, ad 11.

45. De Ver., q.14, a.3, ad 5.

46. L'opinion n'est pas une habitude parfaite en raison même de son caractère d'instabilité.

de disposition, étant donné qu'aucun témoignage humain n'est absolument "fiable" et ne saurait donc produire une certitude absolue (47).

Mais l'intelligence humaine est soumise à une autre passivité : celle des sens internes. Il peut arriver qu'une proposition soit assez puissante pour vaincre d'un seul coup la passivité de l'intellect lui-même, mais il faudra toujours plusieurs actes répétés pour qu'elle s'imprime fermement dans les facultés inférieures, dans l'imagination et la mémoire particulièrement. (48)

... nostra ratio in suo exercitio etiam in demonstrationibus dependet a sensibus et a memoria, cui firmiter debent imprimi ea quae ad talem cognitionem requiruntur, ut firmiter possit subjectum uti tali scientia. At in memoria et sensibus non imprimuntur ista nisi pluribus actibus et multo exercitio regulariter loquendo propter contrarias dispositiones sensibiles quae non facile expelluntur. (49)

Voilà un point très important à retenir : l'habitude intellectuelle n'est vraiment acquise et dominée que lorsqu'elle a ses résonances dans les facultés sensibles. La science elle-même, bien qu'elle réside dans l'intelligence comme dans son sujet, doit imprimer sa marque dans les phantasmes de l'imagination et dans la mémoire. Les

---

47. Tout autre est le cas de la foi surnaturelle, Dieu ne pouvant ni se tromper ni tromper l'homme.

48. "Oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari", IaIIae, q. 49, a. 1, ad 2. Cf. In De Mem. et Rem., lect. 6, n. 382.

49. Jean de Saint-Thomas, Cursus Theologicus, In IaIIae, De Habitibus, disp. 13, a. 8.



sens internes devenant ainsi plus souples, plus prompts à fournir les images nécessaires, l'intelligence saisira plus rapidement la nécessité d'une proposition ou encore la probabilité d'une argumentation. A ce moment, la coutume intellectuelle devient vraiment un acquis et c'est elle que l'on dit être une "seconde nature".

Mais que veut-on dire au juste lorsqu'on affirme que "la coutume est une seconde nature"? Quand il s'agit de la coutume intellectuelle, cela ne peut signifier qu'elle soit simplement la réplique de la "première nature" puisque, nous l'avons vu, cette première nature ne porte en elle que des germes, des esquisses d'habitudes et pas du tout d'habitudes parfaites. Dire que la coutume intellectuelle est une seconde nature, cela signifie qu'une forme nouvelle et stable s'inscrit dans la faculté d'où procède désormais une opération déterminée en un sens précis, à la manière d'une action naturelle qui est déterminée "ad unum".

L'intelligence, il est vrai, est déterminée fondamentalement par son objet propre auquel elle tend naturellement. Toute puissance de l'âme est une forme, une nature, et possède une inclination naturelle dans un sens donné. Aussi chacune des puissances se porte, en vertu d'une tendance naturelle, à l'objet qui lui convient : la vue au coloré, l'ouïe au sonore, l'intelligence au vrai (50). Mais comme puissance

---

50. Cf. Ia, q. 80, a. 1, ad 3.

rationnelle, l'intelligence est indéterminée. Tandis qu'une puissance irrationnelle passe nécessairement à l'acte en présence de son objet propre, seule une vérité absolument évidente peut emporter l'assentiment de l'esprit. Dans tous les autres cas, l'intelligence peut donner son adhésion ou la retenir et nous avons vu à quelles conditions elle sera amenée, par exemple, à un acte d'opinion ou à un acte de foi.

L'intelligence est aussi indéterminée en ce sens qu'elle est capable naturellement de n'importe quelle vérité qui ne déborde pas son objet propre, à savoir la quiddité abstraite des choses sensibles. Bien plus, elle est capable d'intelliger les contraires : "la cause en est que la science est la raison des choses dans l'esprit. Or la même raison explique l'objet et la privation de l'objet" (51). C'est ainsi que l'intellect appréhende la cécité comme privation de la vue, la maladie comme privation de la santé. Etant par elle-même apte à produire des actes contraires, l'intelligence ne passe donc pas nécessairement à l'acte, chaque fois qu'elle est en face d'une proposition non évidente.

Un principe extrinsèque doit intervenir pour lever l'indétermination de l'intellect, indifférent de lui-même à la masse des objets qu'il peut connaître. Comment tel homme a-t-il acquis l'habitude des mathématiques plutôt que celle de la philosophie ou des lettres ? Nous avons déjà souligné l'importance des dispositions naturelles. A ce donné

---

51. Aristote, Metaph. IX, c. 2, 1046 b 8.

fondamental, plusieurs causes peuvent s'ajouter : certaines qualités morales qui, de façon éloignée, disposent le sujet à s'appliquer à l'acquisition d'une habitude intellectuelle, les coutumes du milieu qui peuvent influencer fortement le choix d'une discipline et même imprégner quelqu'un — à son insu — d'un mode de penser bien déterminé. Mentionnons seulement la part d'affectivité qui peut jouer soit dans le choix d'un maître, soit dans le fait de se conformer à la mode du jour ou à l'opinion du plus grand nombre (52); sans oublier certaines préoccupations utilitaires qui peuvent parfois être déterminantes.

Quelles que soient les causes qui sont à l'origine d'une coutume intellectuelle, l'intelligence se trouve — par elle — inclinée dans une direction précise, vers un objet déterminé, les mathématiques, par exemple. Plusieurs fois inclinée au même objet, l'intelligence s'y proportionne et s'y attache de plus en plus. C'est dans l'intellect même que se consomme l'union du connaissant et du connu, au moyen d'une forme intelligible : "Intellectus intelligit trahendo res ad se". Ceci contrairement à l'appétit : "appetitus trahitur rebus prout sunt extra". Une forme nouvelle s'inscrit donc dans l'intelligence "per modum formae quiescentis et manentis" (53) et, avec le temps et

---

52. "La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs... A force d'ouïr louer en l'enfance ces métiers, et mépriser tous les autres, on choisit..." Pascal, Pensées, fr. 127.

53. De Virt. in com., q.un., a.1.

l'exercice, s'imprime aussi jusque dans les facultés sensibles. Cette forme devenue connaturelle est principe d'une inclination de plus en plus forte, de sorte que l'intellect en vient à se porter à l'objet familier en vertu d'une tendance spontanée qui ressemble à l'inclination naturelle déterminée "ad unum". Et c'est pourquoi l'on dit que la coutume est une seconde nature.

Ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur quod consuetudo est altera natura. (54)

Loin de supplanter ou de détruire la nature, la coutume exerce plutôt un rôle de suppléance en regard de l'indigence originelle de l'intelligence humaine. Elle est une qualité ajoutée à la nature et c'est dans l'opération que se manifestera sa vertu de même que c'est à l'acte qu'on reconnaît la puissance. On dit d'une réalité qu'elle est une force, remarque saint Thomas, dans la mesure où elle peut, grâce à la puissance complète dont elle est en possession, suivre son élan ou dérouler son mouvement (55). Lorsqu'une faculté comme l'intelligence

54. De Virt. in com., q.un., a.9, c. Cf. In I Metaph., lect.1, n.28; IaIIae, q:55, a.1, c; In VII Pol., lect.10, n. 1191.

55. Cf. De Virt. in com., q.un., a.1, c.

humaine se porte à son opération avec fermeté, sans hésitation et avec plaisir, c'est un signe non équivoque qu'une habitude s'est ajoutée à la puissance pour orienter et perfectionner l'action. "Firmiter, expedite, delectabiliter", tels sont les principaux effets auxquels on reconnaît l'existence de la coutume intellectuelle, comme de toute autre habitude d'ailleurs.

→ Le premier signe qui révèle la présence d'une coutume intellectuelle est la fermeté ou l'uniformité dans l'opération. Ce qui n'est pas synonyme de monotonie et de routine. La répétition des actes qui a engendré une habitude intellectuelle est bien différente de la loi de fréquence. Par exercice, il faut entendre ici une activité personnelle de l'intelligence, activité qui est loin d'être uniforme et dont le résultat est l'opposé de l'automatisme. L'habitus qui s'ensuit est souple et créateur et ne ressemble en rien aux "mécanismes" des psychologues. Dire que l'activité intellectuelle se trouve déterminée "ad unum" par l'habitude ne signifie pas qu'elle soit comme figée mais plutôt qu'elle est orientée vers un objet déterminé, qu'elle est dirigée et projetée dans un sens donné, tout en conservant la souplesse nécessaire pour s'adapter aux cas singuliers. Celui qui a acquis l'habitude des mathématiques, par exemple, possède un mode de penser avec logique, de procéder avec méthode, de raisonner avec rigueur dont il sait user pour résoudre chaque problème particulier. On dit de lui qu'il a une

"tournure d'esprit" caractéristique, bien différente de celle du poète ou du rhéteur. Et cette disposition n'est pas facilement changeante, elle revêt au contraire un caractère de stabilité, l'habitude étant précisément "qualitas difficile mobilis".

➤ Un second symptôme de l'habitude est la promptitude de l'action. Tout se fait aisément, sans hésitation, sans embarras. Il suffit de comparer l'artiste en herbe qui cherche péniblement ses notes au piano et le brillant virtuose dont les doigts courent librement sur le clavier... Ainsi de l'habitude intellectuelle : le mathématicien semble jongler avec équations et formules qui jettent les profanes dans la stupeur. "Consuetudo facit facilitatem. Et hoc patet tam in agendis quam in considerandis" (56). Celui qui en est encore au vestibule d'une science, hésite, tâtonne, cherche et se reprend; celui, au contraire, dont l'opération est fortifiée par l'habitude va droit au but, abat les difficultés sans s'arrêter : il agit "in promptu". La science est dans l'intellect comme un acte toujours prêt, prompt à jaillir au moment opportun.

Une opération aussi spontanée et naturelle ne peut être que délectable. C'est le troisième signe, et peut-être le plus révélateur, auquel on reconnaît l'habitude. Une fois assurés l'automatisme des doigts et la maîtrise des difficultés techniques, quelle n'est pas la joie

---

56. In III Sent., d. 23, q. 1, a. 4, sol. 2.

de l'artiste qui s'applique à recréer une oeuvre musicale et à livrer le message déposé là par l'auteur ? "Id quod est consuetum efficitur delectabile inquantum efficitur naturale : nam consuetudo est quasi altera natura" (57). Il est clair que ce qui est devenu naturel ne saurait être pénible : seconde nature, l'habitude rend l'opération agréable et délectable tout comme s'il s'agissait d'une activité naturelle.

"Convenientia est delectationis causa; unde Philosophus ponit signum habitus, delectationem in opere existentem" (58). La joie dans l'action est le critère par excellence de la vertu morale acquise aussi bien que de la vertu intellectuelle et de l'habitude en général, fût-elle mauvaise. La coutume intellectuelle apporte cette joie secrète à celui qui s'est familiarisé avec l'un ou l'autre domaine de la science. Lorsqu'on est en possession d'une habitude, dit saint Thomas, ce qui est en conformité avec son habitude devient une chose aimable par soi parce qu'elle est pour ainsi dire connaturelle (59).

On ne peut donc souscrire sans distinction au vers de Sully

Prudhomme :

L'Habitude est une étrangère  
Qui supplante en nous la raison...

---

57. IaIIae, q. 32, a. 2, ad 3.

58. De Virt. in com., q. un., a. 1, c.; Cf. In II Eth., lect. 3, n. 266.

59. Cf. IaIIae, q. 78, a. 2; et Aristote, Rhét. I, c. 11, 1370 a3.

La coutume s'avère plutôt un facteur essentiel de la vie spéculative : seule elle rend possible le progrès de l'activité consciente et réfléchie. En dégageant l'attention de difficultés élémentaires, elle permet de se porter à des réflexions plus élevées : si l'adulte devait épeler, pourrait-il avancer dans la science ? La coutume apporte un supplément de puissance à nos facultés de connaissance : la mémoire devient un trésor d'idées et d'images, l'intelligence elle-même demeure informée de certains objets, elle a vers eux une propension latente et une adaptation déterminée, elle est comme chargée de pensées, elle est assouplie et prédisposée à un ordre donné du savoir.

Par la facilité et la spontanéité qui la caractérisent, la coutume est un facteur d'économie d'énergie et de temps et elle donne une qualification toute spéciale aux actes de l'intelligence. C'est ainsi que la pensée émise par un habitué de la philosophie sera d'une autre qualité que celle que peut avoir en passant et comme au hasard, sur un point identique, même un bon esprit. La coutume donne une vigueur particulière à l'intelligence, elle lui assure une maîtrise réelle dans l'acte de connaître, elle est à son service et la faculté peut en faire usage quand elle le veut : "habitus est quo quis utitur cum voluerit" (60). La coutume est une perfection dynamique, une perfection qui

---

60. IaIIae, q. 50, a. 1, arg. 1.



peut se développer toujours davantage soit en extension, soit en intensité, une perfection qui apporte originalité et souplesse. Sans les habits ou vertus de l'intelligence spéculative, pas de vie intellectuelle supérieure.

La nature fournit à l'homme des ébauches de coutumes intellectuelles : l'habitus des principes, à l'origine de toute argumentation, et des prédispositions particulières inscrites dans la complexion corporelle de chacun. Pour se développer, ces esquisses d'habitudes dépendent de multiples facteurs extrinsèques mais surtout de l'exercice même de la faculté. A ne considérer que l'intellect lui-même, on pourrait dire qu'un seul acte suffit à causer la science — mais non l'opinion — cependant, pour que l'habitude s'imprime jusque dans les facultés sensibles, la répétition des actes est toujours nécessaire. La coutume acquise devient une seconde nature en ce sens qu'elle confère à l'intelligence une inclination dans un sens précis, semblable à l'inclination de la nature. La coutume ne détruit pas la nature mais au contraire, elle apporte à l'intelligence un supplément de perfection qui se manifeste dans l'uniformité, la spontanéité et la joie de l'activité intellectuelle.

Perfection de l'intelligence, il semble bien que la coutume ne puisse avoir que d'heureux effets dans la vie intellectuelle de qui l'a

acquise. Cependant, il n'en est pas ainsi. Nous verrons, au chapitre suivant, quelles sont de fait, très souvent, les conséquences de la coutume intellectuelle et, nous en tenant strictement au domaine de l'intelligence, nous étudierons le rôle que joue la coutume acquise par rapport à la connaissance ultérieure.

### Chapitre III

## COUTUME ACQUISE ET CONNAISSANCE ULTERIEURE

\*\*\*\*\*

La coutume apparaît comme la condition indispensable de toute vie intellectuelle supérieure. "Cet état de nature, écrit Ravaisson, où l'habitude réduit la pensée, comme elle y ramène la volonté et le mouvement, c'est la condition et la source première de toute pensée distincte, comme celle de toute volonté expresse et de tout mouvement déterminé" (1). Cependant, la détermination apportée par la coutume ne va pas sans inconvénients. Celui qui s'est familiarisé avec un domaine quelconque de la pensée s'y meut avec une aisance et une perfection qu'il doit à son habitude même. Mais quels seront désormais son attitude d'esprit et son état de réceptivité à l'égard de tout ce qui ne lui est pas accoutumé ? "Le résultat des leçons dépend des habitudes de l'auditeur", écrit Aristote (2). "Nous aimons, en effet, qu'on se serve d'un langage familier, sinon les choses ne nous paraissent

- 
1. Félix Ravaisson, De l'Habitude, Paris, Alcan, 1927, p. 58.
  2. Métaph., II, c. 3, 995 a.

plus les mêmes; le dépaysement nous les rend moins accessibles et plus étrangères. L'accoutumance favorise la connaissance".

Seconde nature, la coutume, nous l'avons vu, produit dans l'intelligence une inclination déterminée, une adaptation particulière à tel objet qui lui devient proportionné et connaturel. Or la connaissance présuppose et exige précisément une proportion déterminée entre l'objet connu et le sujet connaissant. Ainsi s'explique que ce qui est accoutumé soit plus connu. Telle est l'argumentation de saint Thomas :

Ex hoc autem quod aliquis habet talem naturam vel talem habitum, habet proportionem determinatam ad hoc vel illud. Requiritur autem ad quamlibet cognitionem determinata proportio cognoscantis ad cognoscibile. Et ideo secundum diversitatem naturarum et habituum accidit diversitas circa cognitionem. (3)

Examinons de près ce texte. Saint Thomas dit que toute connaissance requiert une proportion entre le connaissant et le connu. Les Anciens tenaient déjà pour certain que "le semblable est connu par le semblable". De là, ils expliquaient la connaissance du monde sensible, les uns — les Platoniciens — en spiritualisant le réel, les autres — les Naturalistes — en matérialisant l'âme. Aristote a résolu cette antinomie en montrant que les réalités sensibles

---

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

existent dans le connaissant sous un mode non pas matériel, mais plutôt immatériel (4).

Ce qui distingue les êtres connaissants des autres êtres de la nature, c'est précisément que les non-connaissants ne sont déterminés que par leur unique forme d'existence alors que l'être qui connaît possède, par nature, la capacité de recevoir, en outre, la forme d'autres êtres en tant qu'autres. Un tel pouvoir est la marque d'une nature plus parfaite, capable de s'étendre, en quelque sorte, à l'infini. Ce qui fait dire à Aristote : "L'âme est d'une certaine manière toutes choses". Or c'est la forme qui est principe de perfection dans les êtres, et sa limitation lui vient de la matière. Plus un être est parfait, et plus il est dégagé de la matière. Voilà pourquoi l'immatérialité est la condition de la connaissance tant du côté du sujet que de celui de l'objet (5). C'est donc par sa forme que l'objet vient exister dans celui qui le connaît. C'est au moyen d'une représentation ou forme intelligible abstraite du phantasme que s'établit la "ressemblance" entre l'intellect et l'objet connu (6). De sorte que l'on peut dire en toute vérité : "Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt idem".

Est-ce de cette proportion essentielle à toute connaissance dont

---

4. Cf. Ia, q. 84, a. 2, c.

5. Cf. Ia, q. 14, a. 1.

6. Cf. Ia, q. 85, a. 8, ad 3.

saint Thomas veut parler à propos de la coutume ? Il semble que non, autrement, tout acte de connaissance présupposerait une coutume. Il est vrai qu'il dit bien : "Requiritur ad quamlibet cognitionem determinata proportio..." Mais après avoir posé ce principe général, il apporte des exemples où l'on voit apparaître une sorte de proportion beaucoup plus intime au sujet, une proportion qui n'est pas à réaliser, par l'abstraction, à chaque acte de connaissance, mais qui est déjà toute inscrite dans le sujet, creusée en lui à la manière d'un moule façonné en vue de telle forme déterminée. Suivant la diversité des natures et des habitudes, dit-il, on connaît de différentes manières. "Nous voyons en effet que, en vertu de la nature même de leur intelligence les hommes connaissent spontanément les premiers principes". Le cas apporté ici concerne la nature spécifique de l'homme et suppose déjà, nous l'avons vu, un habitus naturel, celui des principes. Les différences les plus marquées dans la manière de connaître proviennent sans doute de la nature individuelle de l'homme, c'est-à-dire des dispositions corporelles qui ont une répercussion certaine sur l'intelligence. Saint Thomas n'a pas cru bon de rappeler ce fait ici, mais il l'a fait ailleurs :

... actus et forma recipitur in materia secundum  
 materiae capacitatem. Unde cum etiam in homi-  
 nibus quidam habeant corpus melius dispositum,  
 sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo :

unde dicitur in II De Anima quod "molles carne bene aptos mente vidimus". (7)

Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae : quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis. (8)

Nous trouvons dans le commentaire de la Politique d'Aristote, un texte qui va dans le même sens :

Bene dispositi secundum corpus, bene dispositi sunt secundum animam ut in pluribus. Si enim anima secundum se unius rationis sit secundum speciem in omnibus hominibus, et non suscipiat intensionem et remissionem, cum sit forma substantialis, diversitas operationum ipsius et proprietatum, erit propter diversitatem corporum et materiae, vel alicujus extrinseci alterius. (9)

En vertu d'une harmonie préétablie par la nature même — tant spécifique qu'individuelle —, certains objets sont donc plus familiers, plus proportionnés, plus connus. Dans le passage que nous venons de citer, le commentateur remarque que les différences individuelles dans la manière de connaître proviennent soit de la diversité des complexions corporelles soit de quelque cause extrinsèque. Et il ajoute aussitôt : "consuetudo ad hoc faciat". La coutume a précisément pour effet d'établir une proportion nouvelle entre l'intelligence et tel objet

---

7. Ia, q. 85, a. 7, c.

8. In II De Anima, lect. 19, n. 485.

9. In VII Pol., lect. 10, n. 1190.

déterminé. Une fois cet objet inscrit dans l'intellect lui-même et jusque dans les sens internes, il devient pour ainsi dire connaturel. Il en résulte une "connaissance par affinité, par inclination et connivence, par résonance et par compassion, par connaturalité" (10). Est-il étonnant dès lors que ce qui est accoutumé soit plus connu ? Proposez à quelqu'un un objet qui lui est déjà connaturel, qui est présent en lui et qui vit en quelque sorte en lui, il sera reconnu et accueilli comme un ami, comme un frère. De même que l'on préfère à une édition nouvelle qui nous dérouterait, le vieux livre auquel on est accoutumé et dans lequel on retrouve quelque chose de soi — annotations, réflexions personnelles ou même quelque tache d'encre — (11) ainsi on utilise et on accepte plus volontiers les concepts et les mots qui nous sont familiers et accoutumés.

Mais du même coup, l'on risque fort de se heurter à l'écueil d'une certaine xénophobie et de considérer comme faux tout ce qui n'est pas accoutumé. La coutume devient alors une sorte de principe auquel on réfère toute connaissance, elle devient, en un mot, la mesure du vrai et du faux. De même qu'une chose semble bonne ou amère au

- 
10. Maurice Blondel, Le Procès de l'Intelligence, Paris, Bloud, 1922, cité par J. Maritain, Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre, Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1926, p. 89.
11. Qui ne se rappelle l'histoire de la vieille robe de chambre de Diderot ?... "Elle était faite à moi; j'étais fait à elle".



goût selon les dispositions du sujet, ainsi la coutume fait juger différemment des choses. "Secundum habitum virtutis apparet unicuique bonum, quod convenit illi virtuti" (12).

Exposez des idées qui s'accordent avec les habitudes d'esprit de ceux qui vous écoutent, vous rencontrerez un auditoire réceptif qui acceptera vos paroles avec empressement et bienveillance. Votre pensée semblera d'autant plus raisonnable et vraie qu'elle sera conforme à ce que l'auditeur a coutume d'entendre. C'est là un fait dont chacun de nous a pu faire l'expérience : nous aimons et entendons volontiers ce qui nous est familier. Si, au contraire, un discours choque nos coutumes intellectuelles, il nous semble peu vraisemblable et, spontanément, nous nous en méfions comme d'un étranger suspect.

Il peut même arriver que, par un attachement excessif à ses coutumes, on oppose une fin de non-recevoir à tout ce qui risquerait de les heurter. Ne raconte-t-on pas que certain professeur de l'Université de Padoue aurait refusé de regarder dans la lunette de Galilée, de peur d'y voir quelque chose qui eût contredit Aristote ? ... Ce qui est insolite, inaccoutumé nous semble étranger à la raison tandis que l'accoutumé nous est familier et plus connu. Saint Thomas traduit ainsi la pensée d'Aristote :

---

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

Auditiones contingunt in hominibus de his quae sunt secundum consuetudines. Ea enim, quae sunt consueta, libentius audiuntur et facilius recipiuntur. Dignum enim videtur nobis, ut ita dicatur de quocumque, sicut consuevimus audire. Et si qua dicantur nobis praeter ea quae consuevimus audire, non videntur nobis similia in veritate his quae consuevimus audire. Sed videntur nobis minus nota et magis extranea a ratione, propter hoc quod sunt inconsueta. Illud enim quod est consuetum, est nobis magis notum. (13)

Ce "magis extranea a ratione", Montaigne le transpose dans sa langue savoureuse : "Ce qui est hors des gonds de coustume, on le croid hors des gonds de raison; Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvent" (14). Pascal exprime la même idée :

Il est impossible que [les choses à persuader] ne soient pas reçues dans l'âme dès qu'on a pu les enrôler à ces vérités qu'elle a déjà admises ... Au contraire, ce qui n'a de rapport ni à nos créances ni à nos plaisirs, nous est importun, faux et absolument étranger. (15)

Que les idées accoutumées deviennent le critère de vérité de la connaissance ultérieure, c'est un fait qui a particulièrement retenu l'attention du philosophe anglais Bacon et qu'il a finement noté dans une page qu'il faut citer :

---

13. In II Metaph., lect. 5, n. 331.

14. Essais, I, c. 23.

15. De l'Art de persuader, dans Oeuvres complètes, p. 594.

L'entendement, une fois familiarisé avec certaines idées qui lui plaisent... s'y attache obstinément; il ramène tout à ces idées de prédilection; il veut que tout s'accorde avec elles; il les fait juge de tout; et les faits qui contredisent ces opinions favorites ont beau se présenter en foule, ils ne peuvent les ébranler dans son esprit; ou il n'aperçoit point ces faits, ou il les dédaigne, ou il s'en débarrasse à l'aide de quelques frivoles distinctions, ne souffrant jamais qu'on manque de respect à ces premières maximes qu'il s'est faites. Elles sont pour lui comme sacrées et inviolables; genre de préjugés qui a les plus pernicieuses conséquences. Ce genre de préjugés serpente et s'insinue encore plus subtilement dans les sciences et la philosophie; là, ce dont on est une fois engoué tire tout à soi et donne sa teinte à tout le reste, même à ce qui en soi-même a plus de vérité et de solidité. (16)

Plus haut, Bacon avait écrit que "les opinions ne se mariant pas aisément aux opinions reçues semblent étranges, malsonnantes" (17). Pour Bacon, l'esprit de l'homme est comme un miroir destiné à refléter exactement les choses. Comment expliquer toutes les erreurs qu'il commet néanmoins ? Bacon répond à cette question par sa célèbre théorie des "idoles". A côté des "idoles de la race", de celles du "théâtre" et "de la place publique" — communes à tous les hommes — il y a "les idoles de l'antre ou de la caverne" particulières à chacun et parmi lesquelles il faut placer la coutume.

---

16. Francis Bacon, Novum Organum, I, aph. 46, dans Oeuvres de Bacon, t. I, traduction M. F. Riaux, Paris, éd. Charpentier, 1859.

17. Ibid., aph. 28.

Les fantômes de l'ancre (18) ont leur source dans la nature propre de l'âme et du corps de chaque individu. Il faut compter aussi pour quelque chose l'éducation, l'habitude ... La plupart des hommes ont une prédilection marquée pour telles ou telles sciences et spéculations particulières... soit parce qu'ils y ont déjà fait des études pénibles et se sont ainsi familiarisés avec ces genres. Or quand les hommes de ce caractère viennent à se tourner vers la philosophie et les sujets les plus généraux, ils les tordent pour ainsi dire et les moulent sur ces premières imaginations. (19)

Les textes que nous venons de citer nous permettent de dégager un autre danger de la coutume intellectuelle. Nous avons vu qu'elle peut devenir la mesure du vrai : ce qui est inaccoutumé sera jugé non raisonnable ou faux. Sans aller aussi loin, il est en tout cas très facile et très dangereux de vouloir tout juger d'après le mode qui est devenu familier, car celui qui est accoutumé à une discipline est en même temps rompu au mode approprié à cette matière. La coutume devient alors un filtre qui colore toutes choses; elle est ce miroir bosselé par les idoles dont parle Bacon et qui ne peut plus que déformer les objets :

L'entendement humain, semblable à un miroir faux, fléchissant les rayons qui jaillissent des objets, et mêlant sa propre nature à celle des choses,

- 
18. Il y a évidemment ici une réminiscence du mythe platonicien de la caverne, bien qu'il s'agisse d'une "caverne" individuelle.  
 19. Novum Organum, I, aph. 53 et 54.

gâte, tord, pour ainsi dire, et défigure toutes les images qu'il réfléchit. (20)

Il est intéressant de rapprocher ce texte d'un passage de la Somme où saint Thomas emploie la même comparaison du miroir :

Rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae : sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio. (21)

Le dialogue est facile entre deux mathématiciens ou deux poètes, mais si vous mettez un poète en présence d'un mathématicien, alors rien ne va plus : ils semblent aussi étrangers l'un à l'autre que s'ils appartenaient à des tribus hostiles. Chacun a son langage particulier et un mode de juger en dehors duquel il estime qu'il n'est point de juste approche de l'univers. Ce travers est trop commun pour avoir échappé aux observations d'un La Bruyère. "Il est ordinaire, note-t-il, et comme naturel de juger du travail d'autrui seulement par rapport à celui qui nous occupe. Ainsi le poète rempli de grandes et

---

20. Novum Organum, I, aph. 41.

21. IIaIIae, q. 51, a. 3, ad 1. C'est nous qui soulignons.

sublimes idées, estime peu le discours de l'orateur qui ne s'exerce que sur de simples faits; ... de même le bachelier plongé dans les quatre premiers siècles traite toute autre doctrine de science triste, vaine, pendant qu'il est peut-être méprisé du géomètre" (22).

Aristote avait déjà dénoncé cette conséquence néfaste de la coutume intellectuelle. "Certains, dit-il, n'admettent qu'un langage mathématique; d'autres ne veulent que des exemples; d'autres entendent qu'on recoure à l'autorité de quelque poète; d'autres, enfin, exigent pour toute chose une démonstration rigoureuse, tandis que d'autres jugent cette rigueur excessive..." (23). Commentant ce passage, saint Thomas écrit :

Hic ostendit quomodo homines in consideratione veritatis propter consuetudinem diversos modos acceptant : et dicit, quod quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his, qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturae, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem : illis scilicet, qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum. (24)

Parlant de ceux "qui n'admettent qu'un langage mathématique", Aristote pensait sans doute aux Pythagoriciens pour qui les nombres

- 
22. La Bruyère, Les Caractères, coll. Le monde en 10/18, Paris, Union générale d'éditions, 1963, p. 268.  
 23. Métaph., II, c. 3, 995 a5.  
 24. In II Metaph., lect. 5, n. 334.

étaient la substance même des choses de la nature. C'est par la coutume que s'explique leur opinion :

Ex hoc autem moti sunt ut mathematica introducerent, quia erant nutriti in eorum studio. Et ideo principia mathematicorum credebant esse principia omnium entium. Consuetum est enim apud homines, quod per ea quae noverunt, de rebus judicare velint. (25)

A propos des philosophes modernes, Bergson écrit qu'ils "étaient souvent des mathématiciens, que leurs habitudes d'esprit inclinaient à ne voir dans la métaphysique qu'une mathématique plus vaste, embrassant la qualité en même temps que la quantité. Ainsi s'expliquent l'unité et la simplicité géométriques de la plupart des philosophies..." (26). L'on pense ici à l'Ethique de Spinoza bâtie strictement sur le modèle d'un traité de géométrie et dont le même Bergson décrit..." le formidable attirail des théorèmes avec l'enchevêtrement des définitions, corollaires et scolies, et cette complication de machinerie et cette puissance d'écrasement..." (27). "Qui donc doute, disait Pascal, que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croie cela et rien que cela?" (28)

Descartes, à qui l'on peut sans doute attribuer la paternité des

---

25. In I Metaph., lect. 7, n. 120.

26. La Pensée et le Mouvant, dans Oeuvres, éd. du Centenaire, Paris, P.U.F., 1959, p. 1289.

27. Ibid., p. 1350.

28. Pensées, fr. 449.

"mathematici" modernes, écrit au début du Discours de la Méthode :

"Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons" (29). Et l'on connaît son rêve avoué, qui fut aussi celui de Leibniz, d'appliquer le mode propre des mathématiques à toute science et de déduire tout le savoir humain de quelques principes clairs et évidents.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. (30)

Pareille tournure d'esprit, dit saint Thomas, est attribuable soit à la coutume, soit à la nature elle-même. Cette fois, il est évident qu'il s'agit de la nature individuelle qui tient d'une disposition ou d'une indisposition particulière du sens interne : "illis qui sunt fortis

29. Dans Oeuvres et Lettres, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1963, p. 130.

30. Ibid., p. 138. "L'honneur insigne revient à Descartes d'avoir été le premier constructeur d'un univers entièrement métrique". (Paul Valéry à l'ouverture du Congrès Descartes pour le troisième centenaire du Discours de la Méthode en 1937). D'autre part, Gilson écrit : "S'il y a erreur initiale à l'origine de toutes les difficultés où la philosophie s'est engagée, ce ne peut être que celle que Descartes a commise en décrétant, a priori, que la méthode d'une des sciences du réel était valable pour la totalité du réel." (Le Réalisme méthodique, Paris, Téqui, 1936, p. 61).



imaginationis". Il est intéressant de noter l'expression de Descartes dans le passage cité plus haut : "occasion de m'imaginer..." "Ce raisonneur est singulièrement enclin à imaginer..." dira Valéry (31). Le même auteur observe que pour appliquer la méthode géométrique à toute la nature et "pour la rendre rationnelle, [Descartes] déploie une étonnante fécondité d'imagination" (32).

L'on s'entend ordinairement à dire aujourd'hui qu'il n'existe plus guère de cartésiens "purs" mais il est non moins certain que la méthode a survécu au système. Descartes, cette "tête à tendances et habitudes mathématiques" (33), continue d'inspirer tous les scientistes modernes qui prétendent faire de la méthode scientifique la seule source de vérité et l'unique voie de la connaissance. M. Emile Simard écrit à ce propos :

Les succès immenses de la méthode scientifique dans son champ propre ont amené bien des gens à la croire capable de produire des résultats semblables dans tous les domaines ... En principe, le scientisme ne reconnaît pas de limites à la possibilité d'application des procédés expérimentaux. Il en vient même à considérer comme futile et dépourvue de sens toute question qui échapperait à cette application. Il la classe parmi les pseudo-

- 
- 31. Variété, dans Oeuvres complètes, Bibl. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p. 832.
  - 32. Ibid., p. 809.
  - 33. Valéry, Variété, p. 818.

