

5. La langue

Au vrai, rien de moins singulier que ce sentiment de Goethe: "Il me semblait que puisque Dieu a créé les hommes, le don de la parole devait être inné chez eux, aussi bien que la faculté de marcher la tête levée (...) Je me disais: Si l'homme est d'origine divine, la langue l'est aussi; s'il n'est qu'un produit fortuit de la nature, la langue est fortuite et naturelle comme lui; en un mot, il ne m'était pas plus possible de séparer l'homme de la langue que de séparer l'âme du corps".¹

Entre les propriétés de l'homme, nulle en effet n'est aussi universellement consentie que l'aptitude à parler. L'étymologie bien connue du mot *logos*, lequel imprègne nos langues, manifeste déjà combien les hommes associent naturellement parole et raison.² La conception courante veut que ce *Zoon logikon*, *l'animal rationale*, soit d'abord l'animal capable de parler. L'animal pensant est celui qui interroge, définit, affirme, nie, est d'accord ou diffère d'opinions, argumente. Le psittacisme est l'apanage des êtres qui ne pensent pas.

L'avis des philosophes et des savants qui se sont interrogés sur la question ne contredit pas le sens commun relativement au langage

1. *Dichtung und Wahrheit*, II, 10, dans *Werke*, éd. Blumenthal - Trunz, vol. IX, p. 406 (Hamburg, Wegner, 5e édition, 1964); trad. La Baronne A. de Carlowitz, Paris, Fasquelle, 1855, vol. I, p. 229.

2. Sur le mot *logos*, voir surtout H. Boeder, *Der frühlgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, dans *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1958, pp. 82-112.

comme exclusif à l'homme. Le désaccord ne surgit, ici comme ailleurs, que lorsqu'il s'agit d'interpréter cette caractéristique. C'est ainsi que la recherche entreprise par M. Mortimer Adler et ses collaborateurs a montré que les savants soucieux du problème semblent partager à l'unanimité la conclusion que l'homme est unique à se servir de mots, de syntaxe et de propositions. Ceci comprend non seulement des paléontologues, - la question de la différence entre l'homme et la brute est particulièrement vitale pour les paléoanthropologues, - mais également des biologistes, des neurologues, des psychologues du comportement, des sociologues, des anthropologues et des spécialistes en éthologie.¹

Quant aux philosophes, depuis Héraclite au moins, il serait difficile d'en trouver qui n'accordent sans ambages à Descartes que "c'est une chose bien remarquable qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable".²

Somme toute, si l'éléphant, en dépit de son admirable trompe, n'a jamais rien inventé, au sens où cet autre animal, l'homme, a inventé une infinité de choses, il n'a jamais rien dit non plus. Et c'est une

1. Cf. *op. cit.*, *passim*, en particulier le chapitre 8.

2. *Discours de la méthode*, Cinquième partie (Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 165).

lapalissade que la cause en est probablement qu'il n'a rien à dire.

L'indigence de son verbe est aussi totale que celle de son faire. Il est, osons le prétendre, le dernier à s'en offusquer.

Celui qui parlerait du "dialogue" d'un perroquet avec son maître sans y voir la métaphore, c'est-à-dire le sens impropre, se compare à celui qui prendrait au pied de la lettre des expressions comme "le vent siffle" ou "Rumour is a pipe"¹. A l'instar d'un Donald Duck parlant ou d'un ruban sonore, le perroquet peut émettre des sons intelligibles à l'homme, mais dont la signification procède entièrement de l'homme aussi. (En ce sens, un perroquet multilingue est une chose des plus naturelles.) Nul autre que l'homme, dans la nature, n'est "symbol-maker", ainsi que le rappelle M. Dobzhansky, à la suite de Pavlov et Cassirer.² De même, les symboles, les chiffres, etc., auxquels sont totalement soumis, en définitive, abacus et ordinateurs, n'obéissent pas moins à cette faculté insigne de l'homme de donner un sens à ce qui, laissé à soi, n'en a pas - ou en a un autre. Car ces machines sont entièrement conditionnées par la lecture, bref par *l'usage* que l'homme en fait.

A.L. Kroeber l'a fait ressortir à nouveau: tandis qu'"un enfant

1. Cf. Shakespeare, *King Henry IV*, Part II, Induction, 15-20: "Rumour is a pipe/Blown by surmises, jealousies, conjectures, /And of so easy and so plain a stop / That the blunt monster with uncounted heads, / The still-discordant wavering multitude, / Can play upon it."

2. Cf. Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving*, Yale, 1962, pp. 208 sq.

peut inventer un 'langage"', un chien, par contre, "peut pousser et 'comprendre' tellement de sons qu'il 'parle presque', mais il n'y arrive pas; ses sons sont le plus souvent des débordements émotifs, peut-être comparables à nos monosyllabes explétives"; il n'est guère "susceptible de modifier arbitrairement leurs sens ou de transmettre la modification à sa progéniture."¹ M. Julian Huxley insiste avec raison sur le fait que "le langage de l'homme a ceci d'unique qu'il consiste en mots - des mots pour les choses et les idées au lieu de sons ou d'actions signifiant une situation."²

Voilà qui n'explique cependant pas que l'homme jouisse de cette propriété. Qu'y a-t-il en la parole qui dépasse la bête ? Pourquoi le langage indiquerait-il à son tour la raison ?

"Qui dit homme, dit langage, et qui dit langage dit société", écrit M. Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques*.³ Et dans *L'Anthropologie structurale* il déclare que "le langage est à la fois le fait culturel par excellence (distinguant l'homme de l'animal) et celui par l'intermédiaire duquel toutes les formes de la vie sociale s'établissent et se perpétuent".⁴ Que la parole soit le ciment de la société d'institution humaine, rien, effectivement, n'est plus patent.

1. *Ibid.*, p. 209; cf. F.J.J. Buytendijk, *op. cit.*, pp. 163 sq. et 117 sq.

2. *Evolution in Action*, New York, New American Library, Mentor Books, 1960, p. 95.

3. Paris, 1955, p. 421.

4. Paris, Plon, 1958, p. 392.

Car ce qui fait la famille et la cité, c'est une certaine communication de valeurs.¹ Afin de vivre et de bien vivre, il est manifestement nécessaire aux hommes d'être en société. Les hommes ont besoin d'autrui pour naître et pour mourir, - et même après leur mort, nous l'avons vu. Ils doivent s'assister mutuellement les uns les autres, qui à titre de parents, d'éducateurs, qui à titre de médecins, d'architectes, et ainsi de suite. *Non omnia possumus omnes.*² Pareil échange dans la ligne de l'utile comporte inéluctablement justice et injustice. Le trait le plus distinctif de l'homme, nous l'avons assez marqué, est que seul il connaît le bien et le mal, le juste et l'injuste, et autres notions morales; seul il institue des cours de justice et se gouverne par des lois positives. Le fait que celles-ci soient parfois injustes, ou que telle nation puisse, par exemple, ne pas considérer le vol comme répréhensible, ne change rien à ce caractère.

Or la parole est l'indispensable instrument de cette communication. Si bien que l'aptitude innée à la parole est en réalité un signe des plus évidents du fait que l'homme incline naturellement à ce que l'espagnol appelle *la convivencia*.³ Pour nous en convaincre, qu'il

1. Cf. Jacques de Monléon, *Petites notes autour de la famille et la cité*, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 3, no 2, 1947, pp. 262-289. Voir aussi Aristote, *Ethique à Nicomaque*, VIII, c. 14, *in toto*.

2. Virgile, *Bucolica*, Ecloga VIII, 63 (éd. Hirtzel, Oxford, 1900); cf. Homère, *Iliade*, XIII, 729.

3. Cf. Aristote, *Politica*, I, 2, 1253 a 9-18 (texte W.D. Ross, Oxford, 1957); saint Thomas, *Comm. ad loc.*, (*In Libros Politicorum Aristotelis*, I, lect. 1, nn. 36-37, Rome, Marietti, 1951), et *De Regimine Principum*, I, 1 (ed. cit.); Julian Huxley, *op. cit.*, p. 96.

suffise de nous imaginer dépourvus de toute aptitude au langage humain sous quelqu'une de ses formes. Où seraient non seulement les sciences et les techniques, mais même notre vie quotidienne, si nous étions réduits à la simple expression de la douleur et du plaisir par les sons de voix, comme d'autres animaux - voire au grégarisme ? Resterait-il quelque activité proprement humaine que ce soit ? Laquelle ?

Par l'intermédiaire du langage, les hommes s'associent, dirigent, commandent, font la paix, déclarent la guerre, renversent l'Etat, établissent des règles, pensent, planifient, enseignent, apprennent, jurent, discernent le vrai, blasphèment, se divertissent, etc., etc.

Cicéron confirme notre propos:

Sed, quae naturae principia sint communitatis et societatis humanae, repetendum videtur altius; est enim primum, quod cernitur in universi generis humani societate. Eius autem vinculum est ratio et oratio, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines conjungitque naturali quadam societate; neque ulla re longius absumus a natura ferarum, in quibus inesse fortitudinum saepe dicimus, ut in equis, in leonibus, justitiam, aequitatem, bonitatem non dicimus; sunt enim rationis et orationis expertes. 1

On est obligé, en conséquence, de conclure qu'est inscrit en l'homme le principe d'une vie qui ne se découvre point chez la bête - la vie en société, qu'anime le langage. C'est manifestement un tel

principe que désignent les mots "raison" et "intelligence".

Le langage ne manque pas d'autres aspects montrant indéniablement du doigt -- un saint Augustin dirait "criant" -- l'intelligence. En voici trois autres, à peine moins marquants que le précédent.

Il y a, en premier lieu, de nouveau l'infinié. Les choses dont nous pouvons parler sont infinies en nombre et nature. Selon Milton, dès sa première prise de conscience, Adam constate qu'il peut donner un nom à tout ce qu'il voit:

...to speak I tri'd, and forthwith spake,
My tongue obey'd and readily could name
What e're I saw. 1

Mais mieux encore, nous sommes en mesure de nommer à volonté êtres matériels et immatériels, concrets et abstraits, qu'ils existent réellement ou non; nous pouvons les nier tous également. Nous disons Dieu. *Iam vero domina rerum*, écrit Cicéron, *eloquendi vis quam est praeclara quamque divina.*² Bref, nous pouvons prononcer tout ce qui est et n'est pas -- *ad infinitum*. Par contraste avec la nôtre, la bouche du singe a l'air toujours pleine.

Sur le plan pratique, les mots ont à débrouiller une infinité de situations contingentes, aux détails inépuisables. D'autre part,

1. *Paradise Lost*, VIII, 271-273 (dans *The Poetical Works of John Milton*, éd. Beeching et Skeat, Oxford, 1938).

2. *De Natura Deorum...* II, 59.

déjà la langue, organe physique principal de l'élocution, est si libre et si absolue, "qu'elle est capable de combiner et d'émettre toute sorte de sons".¹ Les phonèmes admettent une infinité de combinaisons. Les lettres pareillement: qu'on songe un instant à la diversité de leurs compositions dans la Bibliothèque nationale. Et n'oublions pas l'infinité de la mode, dans la langue écrite et parlée comme ailleurs.² Point de limite, non plus, en mathématiques, à l'invention de systèmes "axiomatiques", que la langue pourra exprimer.

On comprend dès lors qu'on ne trouve pas entre les sons *arbre*, ou *tree* ou *Baum*, par exemple, et leur signification, le rapport invivable qu'on rencontre entre le barrissement de colère de l'éléphant et ce qu'il signifie - ou dans le hurlement affamé du loup, dans l'appel de la femelle de l'orignal. Pour que le mot soit un signe naturel au même titre que nos gémissements, il nous faudrait une bouche incommensurable, une quantité incalculable d'organes de locution. Mais cette infinité du verbe ne peut venir de rien. *Nil posse creari de nilo.*³ Sa cause, celle dont l'absence arrête en quelque sorte à jamais la brute, c'est la raison.

Il y a ensuite la délibération, laquelle occupe une partie

1. Aristote, *De Partibus Animalium...*, II, 17, 660 a 23-25.

2. On trouvera une abondance d'exemples savoureux dans Noah Jonathan Jacobs, *Naming-day in Eden: The Creation and Recreation of Language*, London, Gollancz, 1958.

3. Lucrèce, *De Rerum Natura*, I, 156-157.

importante de notre conversation. Afin que justice soit accomplie, l'homme doit débattre les moyens. La pratique de la justice n'étant pas garantie par la nature, les moyens de la réaliser étant indéterminés, force lui est de chercher conseil.¹ Il en va de même partout où, dans ses actions, figure du doute, de l'indétermination, en matière tirant à conséquence. De là les assemblées délibérantes, législatives, les conseils de toutes sortes. La recherche, la résolution de moyens à la lumière de fins, dont témoigne le débat des hommes, ne se retrouvent nullement chez la bête. Elles ne peuvent, pour lors, être le fait que d'une faculté nouvelle - qui est la raison.

Il y a, enfin, et surtout, l'universalité. Certes il existe un éternel problème des universels. Mais justement, nous n'avons pas besoin de sa solution pour voir que le "langage" des bêtes ne le pose point. Qu'est-ce donc, alors, qui le pose ?

Le son de voix de l'animal comme tel concerne toujours cette chose-ci et celle du moment. En revanche, aucun mot dans nos langues ne s'applique qu'à une chose. Chacun se rapporte à plusieurs - certains à toutes, tel le mot "être", qui va jusqu'à se dire du non-être, vu que ce dernier est non-être.² En outre, notre langage est tourné vers l'avenir et le passé autant que vers le présent; vers la fin du

1. Cf. Carlos Alberto Sacheri, *Nécessité et nature de la délibération*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 1968.

2. Cf. Aristote, *Metaphysica* Γ (IV), c. 2, 1003 b 10.

monde et le dynosaure aussi bien que vers cette injustice qui me préoccupe à l'instant. Et même en considérant celle-ci, je transcende le moment, justice et injustice n'étant jamais de purs singuliers.

S'agit-il de formes séparées subsistant par elles-mêmes, comme le croyait Platon, de "classes" à la Russell, d'êtres de raison ayant ou n'ayant point de fondement dans le "réel" sensible, de nominalisme ou de verbalisme ? Ce n'est pas le lieu d'en discuter. L'important, en l'occurrence, est que toutes les théories relatives aux universels sont issues d'observations au moins analogues à celles que nous venons de faire: fût-ce pour exorciser le langage, voire le répudier - ou l'exalter, elles trouvent toutes en lui leur point de départ.

Nulle part ailleurs dans le monde sensible découvre-t-on ce caractère: pour sensibles qu'ils soient, les mots des langues qui nous sont familières ont une signification universelle. En vue de mettre cela en doute, on devra faire usage de mots empruntés à l'une de ces langues: si ceux-ci avaient la prétention de ne signifier qu'un singulier, qui réfuteraient-ils ? Or les mots expriment, d'autre part, notre pensée: qui se targuerait du contraire ? Et de toute façon, il est flagrant que, malgré qu'il en ait, le négateur pense, s'il nie. Puis, donc, que le principe de la signification universelle des mots, ou celui de leur utilisation, ne s'avère d'aucune façon chez la brute, cependant qu'il est évident en l'homme, on est certainement fondé à affirmer que l'homme se distingue par sa raison. "Nothing will come of

nothing".¹

Notons, en conclusion de ce point, que saint Thomas énonce de manière particulièrement précise le lien entre le langage et la raison: "lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus";² la *locutio* est, en effet, *proprium opus rationis*.³

6. Le cerveau

Au nombre des priviléges organiques de l'homme, il convient de faire mention de son cerveau. Les spécialistes nous le décrivent comme un inextricable réseau de neurones au nombre de 14 milliards environ, contre 4 milliards seulement chez le chimpanzé. Cet accroissement du nombre est fort significatif, parce qu'il "augmente infiniment plus la richesse des interconnexions, donc des possibilités fonctionnelles du réseau pensant".⁴ La perfection relative du cerveau humain ne vient pas davantage de la cellule nerveuse en elle-même que celle des mots ne provient des lettres de l'alphabet en elles-mêmes. Ce qui compte c'est la coordination harmonieuse au sein d'une infinité de combinaisons possibles. Nous voici par conséquent en présence, une fois de plus, de cette ordonnance infinie caractéristique. Par son cerveau déjà le

1. Shakespeare, *King Lear*, I, i, 92.

2. *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 41, n. 3799 (Rome, Marietti, 1961).

3. *Summa Theologiae*, Ia Pars, q. 91, a. 3, ad. 3, Ottawa, 1941.

4. Paul Chauchard, *op. cit.*, pp. 28-29.

singe est relativement limité. Grâce au sien, l'homme est illimité.

A preuve sa suprématie et son immense puissance, comme le souligne ce propos de M. Piaget: "Les processus cognitifs apparaissent alors simultanément comme la résultante de l'autorégulation organique dont ils reflètent les mécanismes essentiels et comme les organes les plus différenciés de cette régulation au sein des interactions avec l'extérieur, de telle sorte qu'ils finissent avec l'homme par étendre celles-ci à l'univers entier."¹

Que la pensée et l'activité du cerveau humain se confondent ou non, il reste que l'homme possède ici encore un outil naturel se prêtant à une certaine infinité. C'est là un autre motif de le considérer doué de raison. La question de savoir si celle-ci s'identifie, ou non, au cerveau, est évidemment distincte, ultérieure, et s'insère d'ailleurs dans l'objet du présent travail.

7. Les sens

Relativement aux sens de l'homme, la psychologie expérimentale contemporaine semble corroborer cette observation d'Aristote dans le *De Generatione Animalium*: "Pour la finesse des perceptions à distance, c'est l'homme qui, eu égard à sa taille, est le moins bien doué des

1. Jean Piaget, *Biologie et connaissance*, Paris, Gallimard, 1967, p. 38.

animaux. Au contraire, il perçoit mieux que tous les différences."¹ Il avait auparavant fait remarquer que "l'acuité peut se prendre, semble-t-il, en deux sens, et cette remarque est valable également pour l'ouïe et l'odorat. L'acuité visuelle suppose qu'on peut voir de loin et, d'autre part, qu'on peut distinguer les moindres différences des objets que l'on voit. Or ces deux facultés ne se rencontrent pas réunies dans le même individu."² Des expériences ont aujourd'hui prouvé, en effet, que l'homme moyen est "capable de distinguer peut-être cinquante ou soixante mille odeurs différentes. Il peut percevoir l'essence d'orange à des concentrations d'un vingt millième de milligramme dans un litre d'air. Un trois-millionième de grain de musc n'échappera pas à son nez fin".³ Cela est d'autant plus remarquable que le sens de l'odorat est notoirement inférieur chez l'homme, pour la perception à distance: nous y suppléons en faisant notre le nez du chien. Notre cuisine prouve l'infinité de notre sens du goût, dont le *Larousse gastronomique*, par exemple, offre un reflet. Bref, notre pouvoir discriminatoire au niveau sensoriel surpassé prodigieusement celui de la bête. Or, il est facile d'imaginer ce qu'il en adviendrait si, par impossible, nous étions pour ainsi dire tout yeux à la façon de l'aigle, ou tout sonar, à la façon de la chauve-souris.

1. V, 1, 781 b 17-19 (texte et trad. Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1961).

2. *Ibid.*, 780 b 14-18.

3. John Cohen, *op. cit.*, p. 77.

Il faut prendre garde, par surcroît, que, comme le soulignait déjà Aristote, dans le *De Anima* cette fois, c'est l'homme qui a le sens du toucher le plus certain. "Pour les autres sens, en effet, l'homme le cède à beaucoup d'animaux, mais, pour la certitude du toucher, il est de loin supérieur à tous les autres. Et c'est pourquoi il est le plus intelligent des animaux".¹ Aristote en donne pour signe que, "à s'en tenir même à l'espèce humaine, c'est grâce à ce sens, et à aucun autre, qu'il y a des hommes bien doués et des hommes mal doués: car les hommes à chair dure sont mal doués sous le rapport de l'intelligence et les hommes à chair tendre, bien doués."²

Charles De Koninck l'a vivement marqué, c'est tout à nos dépens que nous négligerions cet enseignement concernant le toucher.³ Car il s'agit du sens de la conservation même de l'animal; sans lui, l'animal ne pourra ni saisir certaines choses (par exemple l'aliment), ni en éviter d'autres: cependant qu'une couleur, un son ou une odeur excessives détruiront les organes sensoriels, l'excès des qualités tangibles, par exemple, celui du chaud, du froid ou du dur, met en péril

1. II, c. 9, 421 b 20-23: texte établi par W.D. Ross, Oxford, 1961, et trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1934, légèrement modifiée: ἀκριβοῦ doit manifestement ici se traduire par "certain" et τὸ αἰσθητήριον par "sens".

2. *Ibid.*, 421 b 23-26.

3. Cf. *The Tyranny of Sight*, dans *Report of Annual Meeting and Proceedings of the Royal College of Physicians and Surgeons of Canada*, September 28 and 29, 1951; "Sedeo, ergo sum", *Considerations on the Touchstone of Certitude*, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. VI, n. 2, pp. 343-351. Voir aussi la thèse de doctorat de M. Thomas M. Feeley, *The Functions of Touch*, Québec, Université Laval, 1964.

l'animal lui-même.¹ Sans lui, il n'y aurait point d'autre sens.² Nous pouvons constater aisément qu'il occupe tout le corps quoiqu'inégalement, y compris même les organes des autres sens. C'est, en résumé, le sens fondamental, le sens de la nature et, si l'animal est essentiellement doué de sensation, celui qui le définit.

Tactus enim, tactus, pro diuum numina sancta, corporis est sensus, uel cum res extera sese insinuat, uel cum laedit quae in corpore natast aut iuuat egrediens genitalis per Veneris res...³

Mais il y a davantage. Le toucher est le sens grâce auquel nous nous savons à la fois entièrement là où nous sommes et distincts des autres êtres -- le sens d'être là quant à toute notre substance, d'être très "soi" et à part. Tout en nous ouvrant intégralement sur le monde sensible, nous affranchissant pour ainsi parler de toute surface morte, il nous rend conscients de l'altérité des objets. Par lui, je me sais distinct du vêtement que je porte, de la chaise où je suis autant que de la position que j'y occupe, du crayon que je manipule, de la qualité du papier à l'endroit où la mine l'effleure, etc. Ces lignes de Charles De Koninck le mettent en relief:

Chez l'animal, le toucher est exclusivement sens du sujet. Les objets de la vue et de l'ouïe ne l'intéressent que pour autant qu'ils peuvent se rapporter

1. Cf. Aristote, *De Anima*, III, c. 12 et 13.

2. Cf. *ibid.*

3. Lucrèce, *De Rerum Natura*, II, 434-437.

à la nutrition ou à la propagation de l'espèce. La vue de la gazelle intéresse le lion, mais comme futur repas. Chez l'homme, le toucher est principalement faculté de connaissance, c'est-à-dire sens de l'objet. Mais si la nature avait pourvu l'homme de poils partout abondants, ou de plumes, ou simplement d'une peau dure ou épaisse, comme elle l'a fait pour l'animal, il en serait de l'homme comme il en est de l'animal. L'homme n'éprouverait les objets qu'en fonction de son sujet. En philosophie il se rait condamné à l'idéalisme subjectiviste. 1

Ainsi est-ce bien la forme la plus redoutable de cécité qu'exprime la métaphore de Blake: "blind hand", "main aveugle".² Par le contact physique avec les choses au milieu desquelles je suis plongé, je connais leur existence. Qui plus est, je la sais avec certitude, aussi confusément que ce soit: une douche d'eau froide ou son équivalent me tiennent de mon rêve, me réveillent le plus sûrement à mon être en m'éveillant à un autre; c'est le toucher qui au bout du compte vérifiera la présence ou l'absence de l'oasis, ou encore la figure droite du bâton dans l'eau, courbé à vue d'oeil. De fait, la plupart des illusions classiques sont des illusions d'optique; mais l'homme a, en contrepartie, le toucher.

Ajoutons, enfin, qu'alors que la vue, si claire pourtant, si riche du premier coup en objets et en différences, si détachée, ne dépasse la surface des choses qu'à condition qu'elles soient transparentes, la sensation tactile permet, quant à elle, de les pénétrer en quelque

1. *Notes inédites sur le vêtement.*

2. Cf. Cohen, *op. cit.*, p. 82.

sorte, tout en percevant leur surface. Le toucher est le sens de l'intériorité. Il fournit l'impression d'espace rempli, comme lorsqu'on plonge sa main dans un bol d'eau; il révèle la forme d'une clef enveloppée dans un mouchoir; il permet de tâter le pouls, de sonder une blessure, etc.¹

Ce qu'il importe de voir maintenant, est que tous ces aspects du toucher en l'homme, leur perfection relative, annoncent, à vrai dire, l'intelligence, à la manière dont le commencement d'une chose naturelle contient sa fin: *omne animal, donec moriatur, id est quod coepit*, selon le mot de Sénèque.² L'excellence de ce sens le plus fondamental dispose manifestement à une connaissance meilleure. Or, à y regarder de plus près, d'autre part, on s'aperçoit vite que ce n'est tout de même pas au moyen du toucher que la question de l'existence, de la nature, de l'être des choses se pose; et point par lui, non plus, qu'on y trouve réponse, quelque essentiel qu'y soit son concours. Il est évident plutôt que le sens du toucher obéit. Mais qui dit obéissance, dit commandement; d'où nous inférons: qui dit sens du toucher exceptionnellement fin et sûr, dit intelligence.

L'organe par excellence du toucher, c'est la main, de sorte que

1. Cf. D. Katz, *The Sense of Touch*, dans *British Journal of Physical Medicine*, 1938, 2.

2. Cf. *Ad Lucilium Epistulae*, 113 (texte et trad. François et Pierre Richard, Paris, Garnier, 1932). Voir la thèse de doctorat de M. Henri-Paul Cunningham, *Biologie et finalité*, Québec, Université Laval, 1970, p. 36.

ces réflexions sur le toucher complètent en même temps les précédentes concernant la main. Mais, en guise de conclusion, donnons une fois encore la parole à Paul Valéry, qui ajoute un signe capital de la parenté entre la main et l'intelligence, savoir: les mots mêmes qui désignent les actes de celle-ci.

Mais j'irai plus avant. J'irai jusqu'à dire qu'une relation réciproque des plus importantes doit exister entre notre pensée, et cette merveilleuse association de propriétés toujours présentes que notre main nous annexe. L'esclave enrichit son maître, et ne se borne pas à lui obéir. Il suffit pour démontrer cette réciprocité de services de considérer que notre vocabulaire le plus abstrait est peuplé de termes qui sont indispensables à l'intelligence, mais qui n'ont pu lui être fournis que par les actes ou les fonctions les plus simples de la main. *Mettre; - prendre; - saisir; - placer; - tenir; - poser,* et voilà: *synthèse, thèse, hypothèse, supposition, compréhension...* *Addition* se rapporte à donner, comme multiplication et complexité à plier.

Ce n'est pas tout. Cette main est philosophe. Elle est même, et même avant saint Thomas l'incrédule, un philosophe sceptique. Ce qu'elle touche est réel. Le réel n'a point ni ne peut avoir, d'autre définition. Aucune autre sensation n'engendre en nous cette assurance singulière que communique à l'esprit la résistance d'un solide. Le poing qui frappe la table semble vouloir imposer silence à la métaphysique comme il impose à l'esprit l'idée de la volonté de puissance. 1

Aussi la main est-elle, conclut-il, "l'organe de la certitude positive".²

Toutes proportions gardées, le même argument d'allégeance vaut

1. Loc. cit., p. 919.

2. Ibid. C'est l'auteur qui souligne.

pour les autres sens. Comment ne pas entrevoir à quel point ils sont au service de l'intelligence ? Nous venons d'indiquer leur énorme supériorité de discrimination. On sait, d'un autre côté, qu'ils sont infiniment moins déterminés que ceux des bêtes et, par suite, parfaitement éducables: impossible de faire de l'éléphant un dégustateur de vin -- au sens propre du terme ! -- et encore plus vain d'enseigner à une vache la lecture des fossiles qu'elle contemple. *Vita brevis* -- nous ne finissons jamais d'apprendre à voir, à entendre. Le cas presque légendaire de Helen Keller illustre par ailleurs comment un seul sens, -- et le plus pauvre, de surcroît, quant à la clarté de ses informations, -- peut livrer, après instruction, tout un univers de connaissances strictement inaccessibles au départ.

Au surplus, nous n'employons pas nos sens uniquement à des fins utiles, mais aussi pour connaître. Seul l'homme prend plaisir à la beauté du sensible pour elle-même. Il est le seul animal esthétique. C'est sans doute Cicéron qui le dit le mieux:

Omnesque sensus hominum multo antecellunt sensibus bestiarum. Primum enim oculi in iis artibus, quarum iudicium est oculorum, in pictis fictis caelatisque formis, in corporum etiam motione atque gestu multa cernunt subtilius, colorum enim et figurarum {tum} venustatem atque ordinem et ut ita dicam decentiam oculi iudicant; atque etiam alia maiora, nam et virtutes et vitia cognoscunt iratum propitium, laetantem dolentem; fortem ignavum, audacem timidumque {cognoscunt}. Auriumque item est admirabile quoddam artificiosumque iudicium, quo iudicatur et in vocis et in tibiarum nervorumque cantibus varietas sonorum intervalla distinctio, et vocis genera permulta: canorum fuscum, leve asperum, grave acutum, flexibile durum quae hominum solum auribus iudicantur. Nariumque item et gustandi et <quadam ex> parte tangendi

magna iudicia sunt. Ad quos sensus capiendos et perfruendos plures etiam quam vellem artes repertae sunt. Perspicuum est enim quo compositiones unguentorum, quo ciborum conditiones, quo corporum lenocinia processerint. 1

Nous inventons télescopes et microscopes dans le dessein d'améliorer notre vision des choses, nous nous déplaçons parfois considérablement sans autre but que de regarder un spectacle. "Nous choisisrions de posséder la vue, si même rien d'autre que la vue n'en devait résulter." 2.

Or ce ne peut, derechef, être la seule vue, la seule ouïe, ni aucun des autres sens, tant internes qu'externes, qui nous dirigent de la sorte, ni non plus leur ensemble, étant donné que nombre d'animaux "anesthétiques" les possèdent également tous. Le poète est donc dans le vrai: "that capability and god-like reason" ne nous a pas été donnée "to fust in us unus'd". 3 L'usage *sui generis* auquel nous soumettons nos sens le prouve.

8. Autres effets

En vérité, la liste des attributs exclusifs à l'homme pourrait s'allonger indéfiniment, pour ne rien dire des développements qu'ils

1. *De Natura Deorum*, II, 58.

2. Aristote, *Protrepticus*, B 70 (éd. Ingemar Düring, Göteborg, 1961). Sur la vue et l'ouïe "sens théoriques" d'après Hegel, cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, pp. 148 sq.

3. *Hamlet*, IV, iv, 38-39.

mériteraient et que nous ne saurions apporter ici. C'est ainsi que les paléontologistes, par exemple, voient en lui non seulement le seul animal "éthique", "religieux", "politique", "technologique", "discursif" et "esthétique", mais aussi le seul animal "historique".¹ A quoi rapporter cette dernière propriété sinon encore à l'intelligence ? Car les autres animaux supérieurs n'ont d'histoire ni au sens de "tradition cumulative" ni aux autres sens analogiques du terme.²

Parmi les autres effets dont seule la raison peut en définitive rendre compte, nous nous contenterons de trois.

9. La fiction

Le premier n'est pas sans attaches avec le souci "esthétique" que nous avons évoqué à propos du sens. M. Buytendijk y fait allusion en observant que "le singe ne peut pas se livrer à un jeu d'illusions. L'enfant peut déjà très tôt 'faire comme si'." Ce dernier, en effet,

déplacera un cube comme si c'était un train, un chien, un avion; il fait en jouant comme s'il servait le thé, comme s'il buvait et mangeait. Il découvre, invente ces imitations de la structure dynamique des événements et des activités. Par ces découvertes,

1. Cf. Mortimer Adler, *op. cit.*, ch. 6; dans une autre optique, voir Max Scheler, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951.

2. Cf. Charles De Koninck, *The Nature of Man and his Historical Being...*, loc. cit. Voir également José Ortega y Gasset, *passim*, mais notamment Guillermo Dilthey y la idea de la vida, dans *Obras completas*, VI, Madrid, Revista de Occidente, 1961, pp. 165-214.

le petit enfant peut rendre présent le vécu. Il ne le peut pas encore dans la forme purement symbolique du langage mais déjà dans le schéma visible des mouvements. L'animal peut percevoir une analogie, et même celle de structures dynamiques; il ne peut les représenter. C'est pourquoi le chimpanzé ne peut dessiner, il ne peut que gribouiller. 1

Bref, seul l'homme a le génie de la fiction. Le fameux mensonge des poètes, qui fera dire à Shakespeare "the truest poetry is the most feigning",² tire son efficace de ce propre de l'homme: entendre le vrai sous le faux. Comme le dit excellemment saint Augustin en parlant de l'acteur, "ad suum verum hoc solum eis prodesse, quod ad aliud falsa"; car, "in scena Roscius voluntate falsa Hecuba erat, natura verus homo; sed illa voluntate etiam verus tragoeodus".³ Ainsi l'homme peut ordonner des choses à en signifier d'autres, à la stricte condition toutefois qu'elles soient feintes. Or à coup sûr cela suppose déjà une habileté à dépasser le sens et à saisir des rapports qui lui sont inaccessibles. Donc une raison.

Outre cela, il est facile de voir que des représentations fictives, par exemple, des tragédies, des comédies, exigent assurément plus que de l'imagination; ce sont, en abrégé, des rêves contrôlés.

1. *Op. cit.*, pp. 136-137.

2. *As you like it*, III, iii, 21-22. Cf. Aristote, *Metaphys.*, A (I), c. 2, 983 a 3a; *Poetica*, c. 17, 1455 a 33-35 (texte établi par I. Bywater, Oxford, 1911).

3. *Soliloquia*, II, X, 18 (texte de l'édition bénédictine, traduction de Pierre de Labriolle, Paris, Desclée, 1948). Cf. saint Thomas, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, q. 6, *in toto* (Rome, Marietti, 1949).

Le cas de l'acteur accomplit l'illustre bien:

Is it not monstrous that this player here,
 But in a fiction, in a dream of passion,
 Could force his soul so to his own conceit
 That from her working all his visage wann'd,
 Tears in his eyes, distraction in aspect,
 A broken voice, and his whole function suiting
 With forms to his conceit ? 1

Pour autant que ces rêves contrôlés s'opposent au rêve vulgaire ou à l'imagination trotteuse, il est nécessaire de conclure à une faculté directrice. Telle est la raison. ²

Si, au surplus, il n'est pas d'autre animal que l'homme qui sache produire des représentations proprement dites, il n'en est pas davantage qui puisse être effectivement ému par une représentation, jusqu'à modifier complètement son agir en conséquence. Personne peut-être ne l'a plus heureusement marqué que Hamlet encore:

I have heard
 That guilty creatures sitting at a play
 Have by the very cunning of the scene
 Been struck so to the soul that presently
 They have proclaim'd their malefactions;
 For murder, though it have no tongue, will speak

1. *Hamlet*, II, ii, 585-591. Cf. *Paradoxe sur le comédien*, de Diderot, dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, pp. 1032-1088; et *Le comédien désincarné*, de Louis Jouvet, (Paris, Flammarion, 1954).

2. Cf. Saint Thomas, *Q. D. de Malo*, q. 8, a. 3, obj. 10 (Rome, Marietti, 1953): "Sed fictio pertinet ad rationem; fingere enim est repraesentare; quod est rationis solius, ut dicit Philosophus in sua *Poetica*."

With most miraculous organ (...) the play's the thing
Wherein I'll catch the conscience of the king. 1

Il s'ensuit à nouveau que seul l'homme possède une raison.

Au vrai, l'homme paraît unique à s'angoisser -- au sens congru du terme ! Que le rat, tout comme l'homme, ait besoin de rêver pour survivre, la science expérimentale l'a établi; il n'a cependant que faire de rêves contrôlés, de théâtre et de cinéma. Il est rigoureusement humain de pouvoir quêter soulagement dans la représentation -- de puiser, si on veut, une *catharsis* dans une caricature, un dessin humoristique. Dans la nature, nul autre que l'homme n'a ce talent. Nul autre non plus n'y consacre d'éducation. Nous en déduisons que nul autre n'a de raison.

Enfin, c'est encore une particularité de l'homme que de vivre dans la représentation et de s'y délecter; je veux dire, cette fois, de la rechercher pour elle-même. "Il me semble, écrivait à juste titre Huizinga, qu'après *Homo Faber*, et peut-être au même niveau qu'*Homo Sapiens*, *Homo Ludens*, l'homme joueur, mérite une place dans notre nomenclature."² Et selon Plotin "on plaisante, parce qu'on désire contempler".³ Or, si la gratuité du jeu, de la contemplation d'une joute

1. II, ii, 625-631. Cf. saint Thomas, *In I ad Timotheum*, lect. 2, n. 152 (dans *Super Epistolas S. Pauli Lectura*, vol. II, Rome, Marietti, 1953).

2. J. Huizinga, *Homo Ludens*, Boston, Beacon, 1960, p. ix.

3. *Ennéades*, III, 8, 1 (texte établi et trad. par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1925). Cf. saint Thomas, *In Librum Boetii de Hebdomadibus Expositio*, Prologus, nn. 3-4, dans *Opuscula Theologica* II, Rome, Marietti, 1954.

de football, par exemple, est, en effet, évidente, ce qui l'est davantage encore, c'est que le plaisir même que nous savons prendre à la représentation suppose de notre part une *collatio*, une saisie de rapports, qui échappe au sens. Or seule la raison peut effectuer pareille *collatio*.

Justice exigerait qu'en cette conjoncture nous nous étendions sur les autres arts libéraux, notamment la musique. Voire sur l'art logique, grâce auquel la pensée se dirige elle-même dans son activité propre. Mais le lecteur devine suffisamment la ligne que nous suivrions.

10. *Le rire*

Un autre effet de la raison est le rire. M. Buytendijk remarque, à propos du chimpanzé, qu'il "est en général sérieux comme l'est toujours la nature". Et il ajoute: "Ce qui fait totalement défaut à l'animal, et même aux singes les plus humanisés, c'est le sourire, expression d'une gaieté intérieure et contenue, réponse de l'enfant humain qui retrouve sa mère. Par le sourire, le nourrisson se manifeste en tant qu'homme selon la façon qui est inscrite dans son corps".¹ De son côté, Huizinga affirmait que "l'*animal ridens* aristotélicien caractérise l'homme comme distinct de l'animal presque plus absolument qu'*homo sapiens*".²

1. *Op. cit.*, p. 136.

2. *Op. cit.*, p. 6.

A elles seules, la nature du rire, celle de l'humour, de l'ironie ou de l'esprit, mériteraient des thèses entières. Mais de même qu'il est notoirement malavisé de traiter gravement de l'humour -- comme le rappelle, non sans humour, Chesterton --¹, il est clair que s'attarder à arguer que le rire, au sens non métaphorique du mot, est bel et bien une propriété de l'homme, est s'y exposer.

Qu'il suffise par conséquent d'indiquer en quoi la disposition naturelle à rire révèle la raison. On peut, avec Pascal, souligner que "rien n'y porte davantage qu'une disproportion surprenante entre ce qu'on attend et ce qu'on voit,"² ou accentuer, en suivant Bergson, le rôle de certaines oppositions comme "celle du réel à l'idéal, de ce qui est à ce qui devrait être",³ ou encore -- ce que fait Charles De Koninck -- préciser à quel point il résulte de la perception de "la coexistence dans un seul individu de deux termes incongrus".⁴ La vérité est qu'en tous cas on doit avoir recours, pour l'interpréter, à la faculté d'étonnement et, surtout, à une saisie immédiate de certains rapports, souvent ineffables, toujours inaccessibles aux sens. C'est

1. Au terme de son excellent article sur l'humour, dans *Encyclopaedia Britannica*, vol. 11, s.v., London, 1936: "...as it is the greatest incongruity of all to be serious about humour, so it is the worst sort of pomposity to be monotonously proud of humour; for it is itself the chief antidote to pride; and has been, ever since the time of the Book of Proverbs, the hammer of fools".

2. *Les Provinciales*, Onzième Lettre, dans *Oeuvres Complètes...*, p. 783.

3. *Le rire*, Paris, Alcan, 1931, p. 128.

4. *Notes inédites sur le rire et l'humour*.

pourquoi sont généralement reconnus comme lourds ceux en vue de qui il faut assortir de syllogismes les plaisanteries ou annoncer à grand renfort d'avis les pointes d'ironie. Hors la raison, rien n'explique cela.
Ergo gluc.

11. La réflexion

Le troisième de nos autres effets, c'est l'activité de réflexion, dont nul n'est d'ordinaire prêt à dénier toute expérience. Il convient ici de donner d'abord la parole à Teilhard, qui a tant insisté sur "le pas de la Réflexion":

Que n'a-t-on pas dit -- et que ne dit-on pas encore--, sur l'intelligence des Bêtes ! Si l'on veut trancher cette question (aussi nécessaire à décider pour l'Ethique de la Vie que pour la connaissance pure...) de la "supériorité" de l'homme sur les animaux, je ne vois qu'un seul moyen: écarter résolument, dans le faisceau des comportements humains, toutes les manifestations secondaires et équivoques de l'activité interne, et se placer en face du phénomène central de la Réflexion. 1

Comment définir celle-ci ? "Du point de vue expérimental qui est le nôtre, précise Teilhard, la Réflexion, ainsi que le mot l'indique, est le pouvoir acquis par une conscience de se replier sur soi, et de prendre possession d'elle-même comme d'un objet doué de sa consistance et de sa valeur particulières: non plus seulement connaître, -- mais se con-

1. *Le phénomène humain..., p. 181.*

naître; non plus seulement savoir, mais savoir que l'on sait."¹

Quelles sont les conséquences d'une pareille réalité ?

Elles sont immenses; et nous les lisons aussi clairement dans la Nature que n'importe lequel des faits enregistrés par la Physique ou l'Astronomie. L'être réfléchi, en vertu même de son repliement sur soi-même, devient tout à coup susceptible de se développer dans une sphère nouvelle. En réalité, c'est un autre monde qui naît. Abstraction, logique, choix et inventions raisonnées, mathématiques, art, perception calculée de l'espace et de la durée, anxiétés et rêves de l'amour... Toutes ces activités de la vie intérieure ne sont rien autre chose que l'effervescence du centre nouvellement formé explosant sur lui-même.²

Voici, enfin, la première conclusion qu'il en tire: "Ceci posé, je le demande. Si, comme il suit de ce qui précède, c'est le fait de se trouver "réfléchi" qui constitue l'être vraiment "intelligent", pouvons-nous sérieusement douter que l'intelligence ne soit l'apanage évolutif de l'homme seul ? Et pouvons-nous par suite hésiter à reconnaître, par je ne sais quelle fausse modestie, que sa possession ne représente pour l'homme une avance radicale sur toute la Vie avant lui ? L'animal sait, bien entendu. Mais *il ne sait pas qu'il sait*".³ Il n'en offre, en tout cas, aucune preuve.

On ne peut, à vrai dire, qu'abonder dans le sens de ces propos de Teilhard. Rien de plus aisément, pour commencer, que de vérifier dans

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, pp. 181-182.

3. *Ibid.*, p. 182.

l'expérience interne de penser à ceci ou cela ce qu'Ortega appelle "cette tendance de l'esprit à une torsion sur soi-même",¹ et Charles De Koninck "cette remarquable habileté de l'intellect à se surveiller à l'œuvre."² Ainsi que l'explique ce dernier, "en connaissant tout ce que vous désirez, ou en connaissant que je ne connais pas tout ce que vous désirez, je sais que je connais cela, ou sais que je ne le connais pas; ou sais que je m'interroge si je le connais ou non; de plus, je sais que je sais que je le connais, ou que je ne le connais pas, ou que je m'interroge à son sujet; et je sais que je sais que je sais ceci à l'infini."³ Autrement dit, impossible à la raison d'être en défaut à cet égard, jamais elle n'est laissée de reste, son recul possible est infini. C'est même là, d'après Aristote, le principal motif de la croyance commune à l'existence de l'infini.⁴ L'enfant ne tarde pas à découvrir en lui-même, par exemple dans le nombre tel que déjà il le conçoit, le "toujours un de plus" qui est, disait Hermann Weyl, "à la base de toute la mathématique."⁵ Quelque dénuée d'humour que soit la mise à l'épreuve de la série "je sais ceci, et je sais que je sais

1. "Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre si mismo..." José Ortega y Gasset, *Reflexiones de centenario*, dans *Obras Completas*, vol. IV, Madrid, Revista de Occidente, 1947, p. 27.

2. "This remarkable ability of the intellect to watch itself at work...", *The Hollow Universe*, Oxford, 1960, p. 34.

3. *Ibid.*

4. Cf. *Physica*, III, c. 4, 203 b 22-24 (texte établi par W.D. Ross, Oxford, 1950).

5. Cf. Charles De Koninck, *op. cit.*, p. 35.

ceci, et je sais que je sais que je sais ceci, etc.", elle n'autorise plus l'ombre d'un doute sur l'infini du "raisonnement par récurrence", selon l'expression d'Henri Poincaré: "Pourquoi donc ce jugement s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence ? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience."¹

Ainsi, non seulement notre pensée est-elle invariablement transparente à elle-même, -- de sorte que son acte de considération d'un objet, tel "homme" ou " cercle", peut à son tour devenir objet de son acte, comme il l'est d'ailleurs pour celui qui pense à sa lecture de ce que nous venons d'écrire, -- mais elle ne peut pas ne pas l'être. Voilà qui, de même que l'infini des pures constructions symboliques possibles, rend visible une fois de plus l'infini de la raison. Il n'empêche qu'on n'y dépasse guère la tautologie.²

Ce qui prouve encore plus nettement que, contrairement au sens, la faculté de penser est capable d'un retour complet sur soi, c'est l'acte même de savoir. Tellement que, selon Platon, "la recherche et le

1. Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1932, pp. 23-24.

2. Cf. Charles De Koninck, *op. cit.*, pp. 1-42; Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge and Kegan Paul, 1933, *in toto*; et Alexandre Koyré, *Épiménide le menteur*, Paris, Hermann, 1947.

savoir ne sont au total que réminiscence".¹ "Savoir qu'on sait", pour employer la formule de Teilhard, c'est connaître le pourquoi. Or, qu'est-ce que la résolution d'une conclusion en son pourquoi sinon un retour ? Celui qui comprend la démonstration de cette propriété du triangle d'avoir la somme de ses angles égaux à deux droits, telle qu'exposée, par exemple, dans les *Eléments d'Euclide*,² le fait grâce à un retour à ce principe qu'est la définition du triangle établie et mise en acte auparavant. C'est en réfléchissant sur le triangle qu'on découvre ses propriétés. Ce n'est jamais que par la réduction, la résolution d'un effet dans sa cause, d'un phénomène dans son pourquoi, que je fais acte de science: ce n'est jamais en tout cas que lorsque j'ai le sentiment - souvent erroné -- d'avoir "trouvé", c'est-à-dire d'avoir ramené, relié, rattaché à du déjà connu, que j'ai celui de savoir, de comprendre.

Semblablement, nous pouvons reculer, dans l'analyse, jusqu'à des premiers principes connus naturellement, par exemple "le tout est plus grand que sa partie". Toutes les conclusions de notre pensée se voient alors ramenées à une mesure première. Là encore, il y a retour complet.

C'est, partant, toujours à l'issue d'une réflexion que je "sais"

1. Ménon, 81 d 5-6, trad. A. Croisset - L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

2. Cf. I, 32 (texte établi par Sir Thomas Heath, Cambridge, 1920).

à proprement parler une chose, c'est-à-dire en remontant à un acte antérieur de pensée, ainsi que le traduisent bien, du reste, les verbes utilisés pour en décrire l'expérience. Ma pensée est naturellement apte à poser des actes non pas simplement successifs, ou réitératifs, mais enchaînés les uns aux autres. Ce qui presuppose une distance, une mémoire, une transparence qui n'est pas dans le sens.

Certes, le sens se voit en quelque manière opérer: déjà au niveau sensoriel il y a une prise de conscience, un dédoublement, un début de réflexion.¹ Alors que le bois ne sait point qu'il brûle, que même les plantes sont engagées dans le devenir sans s'en douter, telle la fleur qui éclot, le sens, lui, sent qu'il sent: "l'animal sait, bien entendu". Que ce retour ne soit toutefois qu'incomplet est clair du fait qu'il en ignore le pourquoi: le sens de la vue ne voit pas la vision comme telle, ni ne s'enquiert de sa nature. L'animal "ne sait pas qu'il sait".

Si c'est cela, par suite, qu'on entend par *Homo Sapiens*, sans doute est-ce à ce dernier titre que l'homme dépasse le plus remarquablement les autres êtres naturels. Il est vrai qu'il ne peut y parvenir que sur le tard, à un certain âge à tout le moins. Mais cette aptitude naturelle à trouver en soi-même, à la fois son principe et son terme, dont démontre l'acte de science, est manifestement un sommet auquel

1. Pour plus de précisions, cf. Charles De Koninck, *Introduction à l'étude de l'âme*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1947, vol. III, no 1, pp. 16-17.

n'atteint aucun autre animal.¹ Nier que cette aptitude soit la raison, ou son équivalent, impliquerait que chaque acte de savoir surgit *ex nihilo*. Il s'ensuit, à nouveau, que l'homme est doué de raison.

Cependant, ce qui manifeste le plus formellement la propriété de réflexion, c'est encore l'agir même. Nous n'avons pas tout uniment conscience d'agir, mais nous avons aussi conscience de savoir pourquoi nous agissons. Et nous sommes tous obligés d'accorder en quelque sens à Dante que "chacun a une idée confuse d'un bien où son âme puisse se reposer; il le désire; par suite, il s'efforce d'y atteindre."²

Le mot de Schopenhauer qui aurait tant fait impression sur Albert Einstein: "sans doute un homme peut faire ce qu'il veut, mais ne peut pas vouloir ce qu'il veut,"³ n'est vrai qu'autant que je ne peux pas ne pas vouloir le bien dans son universalité. Comme dit Pascal, nonobstant ses misères, l'homme "veut être heureux, et ne veut être qu'heureux,

1. Cf. saint Thomas, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 11, nn. 3464-3465, (Rome, Marietti, 1961); *Q.D. de Veritate*, q. 1, a. 9 et q. 10, a. 9 (Rome, Marietti, 1949); *De Unitate Intellectus Contra Averroistas*, c. 5, n. 257, dans *Opuscula philosophica*, Rome, Marietti, 1954. Voir aussi G.W.F. Hegel, *Begriff der Religion*, pp. 70-71 (éd. Georg. Lasson, Hamburg, Meiner, 1966: reproduction de l'édition de 1925); trad. J. Gibelin, *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1ère partie, *Notion de la religion*, Paris, Vrin, pp. 66-67. A propos de la *reditio completa*, cf. Karl Rahner, *Geist in Welt*, Munich, Kosel, 1957, 2e partie, ch. 3, § 10; trad. Givord et Rochais, *L'esprit dans le monde*, Paris, Mame, 1967, pp. 226 sq.

2. "Ciascun confusamente un bene apprende / Nel qual si quieti l'anima, e disira: / Per che di giugner lui ciascun contendere" (*Purgatorio*, Canto XVII, 127-129, dans *La Divina Commedia*, éd. Fornaciari-Scazzoso, Milan, Hoepli, 1911; trad. citée).

3. Cf. Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, s.d., pp. 8-9; et Charles De Koninck, *Introduction à l'étude de l'âme*, loc. cit., p. 23, note 1.

et ne peut ne vouloir pas l'être." ¹ Ou encore: "Tous les hommes recherchent d'être heureux: cela est sans exception; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but. Ce qui fait que les uns vont à la guerre, et que les autres n'y vont pas, est ce même désir, qui est dans tous les deux, accompagné de différentes vues. La volonté (ne) fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui vont se pendre." ² Même celui qui se suicide, qui veut donc sa propre destruction, cherche le bonheur:

by a sleep to say we end
 The heart-ache and the thousand natural shocks
 That flesh is heir to, 'tis a consummation
 Devoutly to be wish'd. 3

Cela dit, il est tout aussi vrai que, pour agir, il faut que je choisisse et, par suite, délibère des moyens. Pour communiquer mes pensées, je choisirai par exemple d'enseigner ou de dicter -- ou d'écrire comme l'a fait, en l'occurrence, Schopenhauer. Pour sauver mon enfant, dois-je aller chercher un médecin, lui donner un médicament, ou ne rien faire, ou que sais-je encore ? L'important est de déterminer le moyen: je n'agirai qu'alors. Mais pour cela, je dois vouloir vouloir. De la volonté de guérir mon enfant, je passe à celle de vouloir lui donner ce médicament et le lui donne. De la volonté d'abattre un gibier,

-
1. *Pensées*, fr. 214.
 2. *Ibid.*, fr. 370.
 3. *Hamlet*, III, i, 61-64.

l'homme des cavernes retire celle de fabriquer la lance, et la fabrique.

Dans ces deux cas, comme dans tous les autres, tant que le moyen n'a été voulu, il n'est pas d'action:

Thus conscience does make cowards of us all;
And thus the native hue of resolution
Is sicklied o'er with the pale cast of thought,
And enterprises of great pitch and moment
With this regard their currents turn awry,
And lose the name of action. 1

En d'autres mots, celui qui veut l'action de manière efficace veut le moyen. Mais ce dernier n'est pas déterminé d'avance. S'il l'était nous ne délibérerions pas. Notre agir, nous l'avons déjà souligné, est composé d'hésitation, d'enquêtes, d'étapes consécutives, de productions diverses. Si bien que l'action a la nature d'une conclusion.² Agir consiste à réaliser la conclusion de notre délibération; donner le médicament à l'enfant revient à mettre en oeuvre le moyen découvert au terme de ma recherche.

C'est assez dire que le moyen ne peut être voulu s'il n'est d'abord connu.³ Il faut à tout le moins que j'aie découvert l'existence

1. *Hamlet*, III, i, 83-88. Il avait dit plus haut: "But that the dread of something after death, / The undiscover'd country from whose bourn / No traveller returns, puzzles the will ... (*ibid.*, 78-80). C'est nous qui soulignons.

2. Cf. Aristote, *De Motu Animalium*, c. 7, 701 a 7-25 (texte et trad. E.S. Forster, London, Heinemann, Loeb, 1955); saint Thomas, *Q.D. de Veritate*, q. 22, a. 15, obj. 2.

3. Cf. Saint Thomas, *Q.D. de Veritate*, q. 22, a. 13, obj. 3; *Ia-IIae.*, q. 28, a. 1.

de ce médicament pour le donner. Par conséquent, la pensée doit intervenir: il y a nécessairement discours, vu que le moyen est une conclusion. Il y a tout aussi nécessairement principe, puisque le discours se résout. Mais quel peut être ce principe, sinon la fin, le bien poursuivi par le moyen en question -- dans notre exemple, la santé de mon enfant ? Une fois la conclusion réalisée, la fin le sera.

En résumé, quand -- contrairement à Oblomov --¹ je veux efficacement une chose, je me meus à vouloir efficacement autre chose; ainsi, voulant la santé de mon enfant, je me meus à vouloir le moyen de le guérir; du fait que je veux sa santé, je me mettrai à délibérer, chercher conseil sur ce qui confère la santé; et à l'issue de cette délibération, je veux lui donner le médicament qu'elle a permis de découvrir. Tout le monde reconnaît que je peux justement, ici, avoir commis une "erreur de jugement". Tant et si bien que ce qui a précédé ma volonté de donner ce médicament, c'est la délibération, laquelle à son tour a procédé de ma volonté -- de la volonté de celui qui voulait délibérer. Ainsi donc, la volonté se meut par délibération, se sert de la pensée et en est indissociable. *Voluntas se consilio movet.*²

1. Cf., notamment, toute la première partie du roman de Goncharov qui porte ce titre, et l'essai classique de Dobrolyubov, *What is Oblomovitis?*, dans la traduction des *Selected Philosophical Essays*, Moscou, 1956, reproduite dans Belinsky, Chernyshevsky and Dobrolyubov, *Selected Criticism*, New York, E.P. Dutton & Co., Inc., 1962, pp. 133-175.

2. Cf. saint Thomas, *Q.D. de Malo*, qu. 6, a. un. c. (dans *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Rome, Marietti, 1953).

Le moyen n'est voulu que parce que la fin est voulue; le médicament n'est désiré que parce que la guérison l'est. De même que la pensée peut résoudre le moyen dans la fin, de même la volonté peut vouloir ce moyen particulier comme une partie de la fin. Alors qu'elle ne peut pas ne pas vouloir le bien dans son universalité, elle peut vouloir tel et tel bien particulier. Dans la réalité, ici et maintenant, elle les veut: je veux appuyer l'échelle, parce que je veux monter dans l'échelle, parce que... etc. Ce sont là des actes distincts, donc des vouloirs distincts. De là vient qu'on dise qu'elle peut vouloir vouloir.¹

Ce n'est pas le lieu d'approfondir de pareilles questions.²
On remarquera que nous n'avons pas été au delà de constatations fort simples. Malgré sa grande indétermination au départ, l'homme agit, de fait, et, donc, choisit. Il suit de là qu'il veut vouloir. Autrement il serait toujours condamné au même vouloir, ce que contredisent ses

1. Cf. saint Thomas, *Q.D. de Veritate*, q. 22, a. 12: "...voluntas vult se velle, et intellectum intelligere..." D'autre part, à propos de l'ordre dans la volonté, voir *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 5, c.; et *Ia-IIae.*, q. 94, a. 2, c.

2. Les meilleurs sources que nous connaissons sont Aristote, *De Motu Animalium*, c. 6 et c. 7; *Ethica Nicomachea*, III, c. 5 et VI, c. 2; *Metaphysica* Θ(IX), c. 5; *De Anima*, III, c. 9; saint Thomas, *Comm. ad. loc.*, pour ces quatre derniers; *Q.D. de Malo*, q. 6, a. un; *Q.D. de Veritate*, q. 22, a. 12 et a. 15; q. 5, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2; *Ia Pars*, q. 83, a. 3 et 4; *Ia-IIae*, q. 13, a. 1 et q. 10, a. 2. Voir Jasmin Boulay, *Quelques notes à propos des vertus morales*, dans *Laval théologique et philosophique*, 1960, vol. XV, nn 1 et 2. Voir en outre Carlos A. Sacheri, *op. cit.*, Harry Marchowski, *An Insight into Practical Methodology*, Québec, Université Laval, 1970, et Henri-Paul Cunningham, *op. cit.*, dernière partie.

actions. "Seul le vouloir en acte est le révélateur du pouvoir-vouloir".¹

Il s'ensuit en outre qu'il réfléchit. Car voir que le moyen est mesuré par la fin présuppose réflexion -- résolution du moyen dans la fin. Semblablement, la résolution de tous les moyens dans la fin voulue pour elle-même, dans le bonheur que nous ne pouvons pas ne pas vouloir, voilà de nouveau un retour complet. Le discours s'arrête, encore là, dans les premiers principes. Et le texte précité de Pascal fait voir comme ce retour complet est en vérité manifeste. La volonté du bien pénètre à l'intérieur de toutes les autres volitions: elle y est réfléchie comme la mesure dans le mesuré.

Bref, l'agir caractéristique de l'homme est parfaitement inintelligible si on omet la réflexion. Or, étant donné que pour réfléchir à proprement parler, on doit pouvoir effectuer un retour complet sur soi, il faut pour cela une faculté dominant son propre acte. C'est sans conteste cette faculté spéciale, nullement présente chez les autres êtres naturels, que les hommes ont voulu nommer quand ils ont forgé le mot "raison" ou n'importe lequel de ses descendants et synonymes.

12. Conclusion

Paul Valéry écrit quelque part:

1. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1960, p. 180.

L'Homme diffère de l'Animal par accès. Et ce sont des accès d'indétermination. Il pense alors: JE PENSE. L'Animal, mis dans la situation critique, qui est celle où ses automatismes d'action sont en défaut, tend vers la pensée. S'il hésite entre deux voies, le limier se retourne vers l'Homme. "PENSE"... semble-t-il lui dire, C'EST TON AFFAIRE".¹

Ce qui revient à dire de manière prégnante ce que nous retracions depuis un moment.

La raison peut faire ce que la nature est impuissante à accomplir. Elle continue, achève, ce que la nature commence. Elle est la cause de la puissance inouïe de l'homme. Si bien que, paradoxalement, déjà la constatation d'Ulysse le manifeste: "Sur la terre, il n'est rien de plus faible que l'homme, de tous les animaux qui marchent et respirent".² C'est pourquoi les experts, anciens et modernes, n'ont pas tort d'insister, comme nous avons vu qu'ils le font, sur la nudité, la station bipède, etc. Car -- nous le manifesterons davantage par la suite -- ces aspects précontiennent les autres, à la façon dont l'imparfait annonce le parfait, dont le commencement d'une course ne trouve son pourquoi que dans l'achèvement de cette course et dans le tout dont il fait partie. C'est le sens de cette phrase célèbre du texte de Hegel cité en exergue de ce chapitre: "le résultat est la même chose que le

1. Mauvaises pensées et autres, dans *Oeuvres*, Vol. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1960, p. 792.

2. Homère, *Odyssée*, XVIII, 130-131 (texte établi et traduit par Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 1924). Cf. *Iliade*, XVII, 446.

commencement parce que le commencement est dessein (Zweck)".¹ Les poètes ne cessent de nous le dire: "l'enfance montre l'homme, comme le matin montre le jour";² "l'enfant est père de l'Homme".³ Ces facteurs-là, et d'autres que nous avons pu mentionner, appellent un complet développement, sont tout orientés vers l'infinie perfectibilité qu'assure positivement la raison. Ainsi l'entend bien Hegel au paragraphe 411 de l'*Encyclopédie*:

L'expression humaine comporte d'une manière générale la position debout, la forme en particulier de la main, comme outil absolu, de la bouche, le rire, les pleurs, etc... et ce son de spiritualité répandu sur l'ensemble, qui annonce immédiatement que le corps est la forme extérieure d'une nature plus haute. Ce son est une modification aussi légère, indéterminée, indicable parce que la figure, par son extérieur, est d'un caractère immédiat et naturel et conséquemment ne peut être pour l'esprit qu'un signe indéterminé et absolument imparfait et il lui est impossible de le représenter puisqu'il est pour soi esprit universel. Pour l'animal, la figure humaine est la forme la plus haute dont l'esprit lui apparaît. Mais pour l'esprit ce n'est que la première apparition et le langage en est aussitôt après l'expression la plus parfaite. La figure, il est vrai, en est l'existence la plus prochaine...⁴

1. *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, p. 22; trad. Hippolite modifiée, I, p. 20.

2. "...the childhood shews the man, / As morning shews the day" (John Milton, *Paradise Regained*, IV, 220-221, éd. citée).

3. "The Child is father of the Man" (William Wordsworth, *The Rainbow*, dans *The Oxford Book of English Verse*, New Edition, Oxford, 1949, p. 624).

4. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (1830), éd. F. Nicolin et O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1959, p. 343; trad. J. Gibelin, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin, 1952, p. 237. Outre les mots soulignés dans cette traduction, le texte allemand souligne également les mots "signe" et "universel."

Somme toute, nier la raison, en rire, s'angoisser à son sujet,
déplorer qu'on en parle, qu'on soulève des questions à son propos, et
ainsi de suite, voilà autant d'activités rationnelles qui démontrent
son existence et nous mettent partiellement sous les yeux sa nature.