Essai de Philosophie du Vivant

Tome I

Père Marie-Dominique Philippe, o.p.

Réimpression du polycopié réalisé à Fribourg,

relu vers 1961-1962

INTRODUCTION

Avant de préciser la méthode que nous suivrons, il convient de *situer l'étude philosophique du vivant* dans l'ensemble de la philosophie.

La philosophie est la recherche des *causes propres de ce qui est*, en vue de déterminer la fin de la vie humaine. La philosophie n'est pas un divertissement, un beau passe-temps ; sa raison d'être est de connaître. L'homme, ayant un esprit destiné à connaître, ne peut rester un homme s'il néglige cette tâche essentielle. Mais parmi toutes les connaissances possibles, certaines s'imposent avec une urgence particulière ; ce sont celles qui considèrent l'homme *en tant que tel* : quelle est sa nature ? Quelle est la fin vers laquelle il doit tendre s'il veut s'épanouir d'une manière vraiment humaine ? Si le but de la philosophie est avant tout de connaître, il est aussi d'aider l'homme à atteindre sa fin, à éviter les fausses pistes, à se garder des mirages ! A la différence des sciences de type mathématique, la philosophie ne peut s'abstraire de l'homme. C'est une sagesse *pour* l'homme. Elle n'a donc de sens que dans la mesure où elle nous permet de mieux le connaître, lui et sa véritable fin. L'homme, en effet, ne peut s'épanouir d'une manière vraiment humaine qu'en s'orientant vers sa fin véritable et en s'efforçant de l'atteindre.

En tant que sagesse, la philosophie veut aller le plus loin possible dans la connaissance et la recherche des causes. C'est pourquoi tout ce qui lui permet de mieux connaître l'homme l'intéresse immédiatement. Elle ne peut le rejeter ni l'accepter *a priori* : l'enjeu est trop important. Elle doit donc critiquer les diverses conceptions que les hommes ont d'eux-mêmes, essayer d'en saisir la vraie valeur et l'intérêt particulier. Mais l'intelligence humaine étant, de fait, limitée dans ses recherches et ses acquisitions — nous n'avons qu'un temps restreint pour travailler philosophiquement —, il nous faudra opter avec le plus de sagacité possible en faveur de telle ou telle recherche, et de telle ou telle méthode de travail.

Tout peut intéresser l'homme, d'une manière plus ou moins éloignée. Le philosophe devrait donc tout savoir, mais il sait qu'il ne le peut pas. Il sait que son investigation philosophique risque, en s'étendant, de perdre en pénétration et en profondeur ce qu'elle veut gagner en extension. La philosophie n'est pas une « encyclopédie » du savoir humain, c'est une sagesse qui ordonne et hiérarchise les divers savoirs humains et qui, plus encore, ordonne l'homme vers sa fin.

Le vrai philosophe n'est ni un éclectique qui compile des opinions contradictoires, ni l'homme d'un système univoque. Le vrai philosophe ne cesse d'interroger les hommes et leurs œuvres en dialoguant avec eux ; il ne cesse d'interroger aussi le monde physique et vivant qui l'entoure. Plus il connaît l'homme et ce pour quoi il est fait, plus il prend conscience de la faiblesse et des limites de sa connaissance philosophique. C'est que la réalité humaine — et à plus forte raison la réalité de Dieu, si on en découvre l'existence — dépasse, en la mesurant, cette connaissance. Plus le philosophe désire connaître l'homme et Dieu, plus il pressent combien il lui faut demeurer proche de ces réalités et en leur dépendance.

Commençons par tracer brièvement un certain itinéraire philosophique, en soulignant les divers champs d'exploration qui s'imposent ; puis nous préciserons, dans une réflexion critique, l'architecture essentielle de la pensée philosophique.

La première question que se pose le philosophe est celle de la destinée humaine : pour quoi l'homme est-il fait ? Où peut-il trouver l'épanouissement plénier de son être ? Est-ce dans ses opérations ? Les actions de l'homme sont multiples et diverses ; entre celles qui consistent à réaliser quelque chose et les opérations contemplatives, on voit s'élaborer une gamme très nuancée d'opérations morales. L'homme trouvera-t-il son bonheur dans le fait de réaliser une œuvre ? Le bonheur est-il dans le travail ? dans le plaisir ? dans la jouissance ? Le bonheur est-il dans une recherche de connaissance ou dans la joie du savoir ? dans l'acquisition des vertus ? dans l'amitié ? Autant de questions qui surgissent ainsi, dès que l'homme veut réfléchir sur sa destinée, dès qu'il oriente sa vie vers une fin en ne se contentant pas de se laisser conduire par ses inspirations.

Pour répondre à ces questions, il faut savoir ce qu'est l'homme. On ne peut juger de la valeur de ses opérations qu'en fonction de la nature même de ce vivant si complexe, si riche, et en même temps si dépendant. Il faut donc préciser quelle est sa nature propre et déterminer les diverses orientations de son activité vitale.

Ce vivant complexe possède un corps, et la connaissance de ce corps oriente nécessairement vers la connaissance de l'univers puisque, par son corps, ce vivant fait partie d'un tout beaucoup plus vaste. Or la partie n'est parfaitement connaissable qu'en fonction du tout : le philosophe doit donc chercher à connaître la nature de l'univers, milieu propre de l'homme.

Ce vivant complexe possède aussi une âme capable de connaître et d'aimer d'une manière spirituelle, capable de poser des actes humains libres. Le philosophe doit donc étudier la nature de ces actes, leur caractère original.

Ces actes impliquent un certain développement interne, il faut les analyser pour en découvrir les diverses orientations possibles et les niveaux de réalisations concrètes. Tels de ces actes se développent dans une certaine coopération de l'homme avec l'univers. L'homme s'y montre capable d'utiliser à ses fins propres les forces du monde sensible et animal, de les capter, de les modifier... C'est l'activité *artistique* de l'homme — celle de l'*homo faber* — depuis la magie jusqu'à la technique la plus scientifique.

D'autres actes se développent au contraire dans une coopération de l'homme avec l'homme. L'homme est capable de converser avec son pareil, de le respecter, de l'aimer, d'entreprendre avec lui une œuvre commune. C'est l'activité *morale* de l'homme et sa responsabilité qui s'épanouissent dans cette découverte de l'autre, dans cette relation intime qui l'unit à son semblable pour former une communauté humaine.

Ces actes humains impliquent des éléments sensibles — passionnels et imaginaires — qui risquent toujours de submerger l'activité de l'intelligence ou celle de la volonté libre. Génétiquement en effet, ces éléments sensibles (passionnels, imaginaires) ont priorité sur les éléments spirituels. Nos actes humains, ainsi menacés, ne peuvent se maintenir à un niveau moral et spirituel que dans une lutte à la fois constante et intestine, car l'opposition est à l'intérieur et fait partie de la vie humaine ; il sera donc nécessaire d'acquérir certaines déterminations stables qui mesureront notre force et notre liberté : les *habitus* opératifs

ordonnés vers le bien, que nous appelons *vertus*. Celles-ci permettent à l'amour spirituel et à l'intelligence de se développer selon leurs exigences internes et de s'épanouir dans un véritable amour d'amitié.

Ainsi, l'amitié est vraiment le premier bonheur que l'homme découvre comme digne de l'homme. De fait, l'homme ne peut trouver sa fin dans la transformation de l'univers physique : elle lui demeure extrinsèque et ne satisfait pas les aspirations les plus profondes de son cœur, car s'il peut transformer l'univers physique, il ne peut pas dialoguer vraiment avec lui, ni l'aimer comme un ami ; sa solitude demeure, intérieure et profonde. Il est donc impossible que le bonheur de l'homme se réalise dans une activité artistique. Ce bonheur, il ne peut le trouver que dans l'amour d'un autre homme qu'il découvre comme ami et qu'il choisit pour tel.

C'est alors que se pose une des grandes questions philosophiques : l'homme est-il vraiment la fin de l'homme ? Ou existe-t-il, au-delà de l'homme, un être capable de le finaliser plus que ne le fait l'ami ? Le mobile qui pousse le philosophe à se poser une telle question est toujours le même : où est le bonheur de l'homme ? pour quoi est-il fait ? quelle est sa fin propre ? En effet, ayant découvert l'homme comme capable d'être son ami, le philosophe s'interroge sur la possibilité de l'existence d'une autre réalité, plus parfaite et plus proche, qui puisse l'attirer plus profondément, le finaliser d'une manière plus absolue. Car l'ami ne peut satisfaire toutes les aspirations qui sont dans l'homme ; du fait même qu'il est homme, il est limité dans ses qualités, dans ses capacités de vie, dans son existence même. Or le cœur de l'homme a soif, précisément, d'un amour plus absolu, et son intelligence est avide d'un dialogue plus total. Du reste, la découverte de l'ami n'explique pas à l'homme l'origine de l'univers, de sa vie et de son être.

La découverte de l'homme-ami, si grande et si importante qu'elle soit, n'est pas ultime. Il faut donc de nouveau interroger l'homme et l'univers pour savoir s'ils peuvent s'expliquer par eux-mêmes ou s'ils ne sont pas, au contraire, les œuvres d'une Réalité, d'une Personne, qui les dépasse et dont ils dépendent radicalement dans leur être le plus intime.

L'enquête *métaphysique* trouve là son ressort. Le philosophe interroge la réalité de l'univers physique, y compris celle de l'homme, pour savoir *ce qu'ils sont* au plus intime d'eux-mêmes. Il ne cherche plus seulement à connaître la nature de l'activité humaine, celle du devenir vital et du devenir physique, mais leur être même, jusqu'à découvrir la Réalité qui est à l'origine et au terme de tout. Cette recherche conduit le philosophe à déterminer les grandes voies d'accès qui permettent à l'intelligence de découvrir l'existence de Celui qui est la cause première de tout ce qui est. Cette découverte donne un sens décisif à la vie humaine. En effet, s'il existe un Etre premier, Créateur de tout ce qui est et Père de notre vie, si notre intelligence est capable de l'atteindre, même très faiblement, elle doit orienter tous ses efforts vers la contemplation de Celui qui, seul, peut satisfaire pleinement et totalement l'intelligence et le cœur de l'homme. La fin propre de l'homme n'est plus d'aimer un autre homme, un ami semblable à lui, mais de chercher à découvrir Celui qui est le Créateur, le Père de sa vie — et qui est Contemplation pure — pour l'adorer, l'aimer et le contempler autant qu'il est possible ici-bas.

Ayant découvert Celui qui est cause première de tout ce qui est, le philosophe peut alors regarder d'une manière toute nouvelle l'univers et l'homme dans la complexité de leur nature. Sa recherche philosophique s'achève dans une contemplation de sagesse, qui lui donne sur tout ce qui est un regard plus pénétrant et plus pur.

Un tel itinéraire philosophique peut assurément revêtir des modalités très diverses ; la question métaphysique, étant impliquée dans toute question philosophique, peut en effet se poser immédiatement, en même temps que celle de la fin propre de l'homme et de l'origine de son être, ou au contraire peut s'expliciter progressivement et lentement.

Cet itinéraire une fois parcouru, le philosophe doit préciser, dans une *réflexion critique*, le caractère original de ces diverses recherches. Cette réflexion critique prendra évidemment un tour différent suivant les diverses attitudes intellectuelles où elle s'opère. Par exemple, la recherche philosophique qui demeure assujettie à une certaine connaissance philosophique sera totalement autre que la recherche philosophique qui a déjà atteint l'existence de l'Être premier. Dans ce dernier cas seulement le philosophe, réfléchissant sur les diverses parties organiques de la philosophie, découvre qu'au sommet se situe cette *philosophie première* qu'Aristote désignait encore sous le nom de théologie (naturelle).

La recherche philosophique s'appliquant à l'activité humaine, morale et artistique, donne naissance à la *philosophie humaine*, philosophie pratique, qui détermine les diverses fins de l'homme.

L'étude philosophique de l'univers est toute différente ; elle précise le *devenir de l'être sensible*, en déterminant ses causes propres.

Enfin, la recherche philosophique sur l'homme *en tant que vivant* étudie les mouvements propres du vivant pour en déterminer les diverses causes. C'est cette dernière partie de la philosophie, consacrée à l'étude du vivant, qui nous intéresse ici, et il convient de lui reconnaître une position très spéciale. D'une part, elle se situe entre la philosophie de l'univers et la métaphysique ; d'autre part, elle est le fondement qui soutient toute philosophie humaine (éthique, politique, etc.). Elle a donc un lien particulier avec toutes les autres parties de la philosophie, précisément parce qu'elle se situe en son centre.

La philosophie du vivant va nouer les grandes orientations de la recherche philosophique : la connaissance du corps exige la connaissance du monde physique ; la connaissance de l'âme exige à la fois la connaissance de l'esprit et celle, pratique et intime, de l'activité humaine. Une opposition peut apparaître entre ces deux orientations — de l'âme-esprit et du corps. Le point de vue métaphysique, et lui seul, permet de la dépasser, puisqu'au niveau de *l'être* il n'y a plus opposition entre l'âme-esprit et le corps, mais coopération substantielle, impliquant une distinction également substantielle.

Le problème philosophique du vivant est donc capital : c'est là qu'apparaît la séduction du matérialisme et de l'empirisme ainsi que celle, non moins redoutable, du rationalisme et de l'idéalisme sous toutes ses formes.

Par notre corps, en effet, nous risquons toujours de glisser vers le matérialisme. Ne sommes-nous pas obligés de considérer l'emprise fondamentale de la matière, avec tout son rôle de conditionnement dans notre vie ? Il est impossible de rejeter la matière hors du problème philosophique ; mais l'intégrer ne veut pas dire l'exalter. D'autre part, en raison de notre âme spirituelle, nous sommes toujours tentés par l'idéalisme ; et nous devons reconnaître l'importance d'un certain idéalisme dans notre vie d'homme, sans pour autant perdre de vue les conditions concrètes de cette dernière et les exigences propres du monde physique. Au lieu de distinguer âme-esprit et corps tout en maintenant leur unité substantielle, l'idéalisme, au point de départ, sépare et oppose ces deux mondes, celui de l'intérieur et celui

de l'extérieur, jusqu'à opter en définitive pour l'un ou l'autre, et à s'enfermer dans ce qui n'est que partiel. Quant au matérialisme, il confond tout pour tout ramener aux dimensions du corps ; par là-même, il idéalise le corps en refusant de considérer son ordre de dépendance à l'égard de l'âme. Dans l'un et l'autre cas, le problème métaphysique ne se pose plus, car on demeure dans l'immanence de la matière ou dans celle de la conscience, dans l'univocité de l'empirisme ou dans celle du rationalisme. La philosophie du vivant est donc une clef qui commande les orientations philosophiques fondamentales.

Cheminement de la pensée philosophique

La recherche des causes propres de ce qui est caractérise les différentes parties de la philosophie.

Mais la méthode, à travers toutes les parties de la philosophie, demeure toujours la même : recherche des causes propres de *ce qui est* et non en premier lieu du possible. La philosophie n'interroge que *ce qui existe*. Elle ne s'intéresse pas immédiatement aux réalités *hypothétiques* et imaginaires, elle ne les considère que dans la mesure où elles peuvent aider à mieux connaître *ce qui est*. Le possible n'est pas étudié pour lui-même, mais en fonction de la *réalité* actuelle.

Désireux de connaître *ce qui est* de la manière la plus exacte et la plus profonde, le philosophe s'efforce de répondre aux diverses interrogations que pose l'intelligence : *Qu'est-ce* que cette réalité-là ? *En quoi* est-elle faite ? Quel est son caractère propre ? Quelle est la nature qui lui donne telle *structure* essentielle ? D'où vient cette réalité ? *Pourquoi* et *en vue de quoi* est-elle faite ? *Est-elle réalisée* sur le modèle d'un archétype ? Est-elle au contraire quelque chose de *premier* ?

Stimulée par ces questions, l'intelligence cherche : elle analyse, compare, découvre progressivement les éléments constitutifs de ce qui est : sa matière et sa forme. Elle découvre sa source, son origine passive et active. Elle découvre sa fin propre et son modèle. D'où la *différence entre les cheminements de la pensée philosophique et ceux des sciences expérimentales ou des sciences mathématiques*.

Les cheminements de la pensée philosophique ne peuvent se concevoir qu'en fonction des diverses interrogations de l'intelligence. *L'admiration* est au point de départ de la connaissance philosophique. On n'interroge que si l'on est curieux de savoir, et on n'est curieux de savoir que si l'on a un certain désir de connaître, désir qui naît de l'admiration : quelque chose apparaît soudain si étonnant et si beau qu'on tente de s'en approcher pour mieux le voir et pour le toucher. Tout désir exprime un amour insatisfait. Désirer connaître implique l'amour de la connaissance, mais un amour imparfait, « en tendance », car la réalité, partiellement et confusément connue, nous échappe, nous dépasse. L'homme n'admire que ce qui le dépasse, ce qui le mesure et lui échappe. Or la réalité nous échappe, soit en raison de sa transcendance, soit parce que nous ne possédons pas les voies d'accès à sa découverte.

L'intelligence philosophique expérimente la réalité telle qu'elle se présente à elle. Elle est capable de l'admirer et de l'interroger. Pour répondre à cette interrogation, l'intelligence revient à l'expérience initiale, avec le désir de déceler dans la réalité expérimentée ce qu'elle a de si étonnant. Or elle ne peut y revenir qu'en utilisant ses sens externes, les maintenant dans une réceptivité optimale.

Le cheminement du *raisonnement mathématique* est tout autre. Certes, c'est aussi le désir de connaître qui anime les recherches du mathématicien, mais un désir tout différent, car la connaissance mathématique ne porte plus sur *ce qui est*, mais sur des êtres *abstrait*s, imaginés par l'intelligence : les nombres et leurs rapports, la quantité divisible et les figures. C'est la recherche de toutes les relations *possibles* qui hante l'esprit du mathématicien et le pousse à aller toujours plus loin dans ses calculs et ses spéculations. Le mathématicien découvre progressivement le domaine propre de ses recherches ; dans la mesure où il *fait* son objet, celui-ci lui offre toujours de nouvelles possibilités. La *recherche* mathématique ne connaît pas de fin au sens propre, mais des résultats partiels qui deviennent immédiatement des pierres d'attente pour d'autres recherches.

Le mathématicien ne cherche donc pas le *pourquoi* de son être mathématique. On ne peut chercher le *pourquoi* que des *réalités* existantes. Or les êtres mathématiques n'existent *formellement* que dans la pensée du mathématicien ; dans les réalités de notre univers, ils n'existent que virtuellement, ayant pour fondement réel la quantité. Le seul *pourquoi* des êtres mathématiques se ramène donc à celui de la connaissance *mathématique*. Pourquoi l'existence de la connaissance mathématique ? Cette interrogation est à elle seule un problème philosophique, mais qui n'a rien à voir avec les spéculations mathématiques proprement dites.

Si le mathématicien ne cherche pas le *pourquoi* des êtres mathématiques, il cherche cependant la manière dont s'établissent les relations des uns aux autres, les situations des uns par rapport aux autres, l'ordre des antécédents et des conséquents qu'il faut établir entre eux. Cette notion d'*ordre* prend une valeur primordiale en mathématique, car elle est l'ultime intelligibilité qu'on peut avoir des êtres mathématiques ; elle est la fin propre de la spéculation mathématique, mais une fin qui lui demeure immanente, et n'oblige pas le mathématicien à sortir de ses spéculations. Au contraire, elle offre une possibilité d'y demeurer et de s'y reposer. Si l'intelligibilité suprême en mathématique est celle de l'ordre immanent, on peut donc conclure que la pensée mathématique demeure dans le relatif, le divisible, ou, si l'on préfère, dans la pure relation formelle quantitative.

Les *sciences expérimentales* ont un cheminement qui diffère à la fois de celui des mathématiques et de celui de la philosophie mais l'aspect le plus formel de leur développement s'apparentera toujours aux sciences mathématiques. Cependant, à la différence de celles-ci, elles partent de l'expérience et y reviennent constamment. Leurs lois ne peuvent s'abstraire de l'expérience, ou, si l'on préfère, de l'expérimentation. De ce point de vue, il y a donc entre les sciences expérimentales et la pensée philosophique une parenté foncière ; mais cette parenté est purement matérielle, car les sciences expérimentales n'interrogent la réalité que pour la mesurer et l'ordonner. Elles cherchent à établir les lois des phénomènes observés, à saisir des connexions d'antécédents à conséquents, de telle manière qu'en posant tels antécédents on puisse déduire nécessairement les conséquents qui s'imposent. Elles recherchent non les causes propres de la réalité expérimentée, mais la manière dont tel phénomène se situe et s'établit relativement à tel autre phénomène. Elles cherchent davantage à connaître les *conditions* des réalités observées, que leur nature. Pour traduire ces rapports de connexions nécessaires avec le maximum de rigueur et d'exactitude, ces sciences font appel aux mesures mathématiques.

S'il est donc correct de situer le cheminement des sciences expérimentales entre celui de la philosophie et celui des sciences mathématiques, il faut cependant bien comprendre le rôle tout différent que joue l'expérience en philosophie et dans les sciences expérimentales.

Si, en philosophie, l'intelligence interroge la réalité expérimentée pour connaître ses causes propres et saisir *ce qu'elle est*, dans les sciences expérimentales la raison interroge le phénomène observé pour connaître ses antécédents et ses conséquents, les conditions de sa réalisation et les conséquences de son apparition. L'observation n'est parfaite que si l'expérimentation peut être refaite. Alors seulement les antécédents sont connus avec certitude.

Mais ne pourrait-on considérer la découverte de ces antécédents comme étant, de fait, la découverte de la cause efficiente ? Ce qui est capable de reproduire tel phénomène, de le faire réapparaître, n'est-ce pas sa *véritable cause efficiente* ? On ne peut douter qu'il y ait là un rapprochement à examiner avec le plus grand soin, si l'on veut préciser ce qui distingue la philosophie du vivant des sciences psychologiques expérimentales.

Ce rapprochement ne doit pas nous faire oublier la différence essentielle qui sépare la découverte des antécédents et celle de la cause efficiente. En effet, du point de vue philosophique, la découverte de la cause matérielle se distingue de celle de la cause efficiente, et de même la découverte de la condition *sine qua non* se distingue de celle de la cause efficiente proprement dite. Car la première se prend de la matière, donc de ce qui est en puissance, tandis que la seconde se prend de ce qui est en acte. Par contre, la découverte des antécédents nécessaires à la réalisation de tel ou tel phénomène n'implique pas la distinction entre les conditions *sine qua non* et les causes efficientes propres et accidentelles.

Si la loi scientifique détermine les connexions nécessaires qui relient les antécédents et les conséquents, elle ne précise pas la qualité de ces antécédents. Se prennent-ils de la matière ou de la cause active ? La loi n'exprime pas une telle distinction et cette simple remarque montre immédiatement que *l'analyse philosophique des causes implique une qualité de détermination dont l'élaboration scientifique de la loi ne se soucie pas* : ce n'est pas là son but. Avant tout, la science mesure et ordonne, ce qui lui permet immédiatement d'utiliser les phénomènes et de s'en servir. Certes les causes efficientes sont atteintes par les lois scientifiques, mais elles ne sont pas atteintes précisément et proprement comme causes efficientes distinctes des causes matérielles. Elles ne sont atteintes que réalisées dans d'autres phénomènes antécédents, en tant qu'unies à toutes les conditions *sine qua non* permettant l'apparition de tel nouveau phénomène.

En ce sens on peut dire que l'analyse philosophique fait toujours appel à l'aspect proprement qualitatif de la réalité : les *sensibles propres* ; la qualité seule intéresse immédiatement le philosophe ; tandis que l'élaboration de la loi scientifique ne s'occupe immédiatement que des *sensibles communs*, puisque les réalités physiques et vivantes ne sont immédiatement mesurables que grâce à ces sensibles communs.

Méthode propre de la philosophie du vivant

Comme nous l'avons dit, la méthode philosophique se caractérise par la recherche des causes propres de ce qui est ; mais puisque ce qui est peut être saisi sous divers aspects, il s'ensuit un ordre différent dans la recherche des diverses causes. Par le fait même, la méthode philosophique se trouve modifiée. De ce point de vue, on peut dire que chaque partie de la philosophie possède une organisation propre, bien qu'on retrouve toujours le même souci de recherche des causes propres de ce qui est.

Nous ne pouvons pas exposer ici cette question très difficile et très importante ; essayons seulement de faire ressortir ce qui caractérise la méthode de la *philosophie du vivant*.

Si la *métaphysique* considère ce qui est sous son aspect propre d'être, c'est la recherche de la cause formelle qui domine dans son analyse, puisque du point de vue de l'être comme tel, la question de l'origine ne se pose pas immédiatement. Il faut d'abord savoir ce qu'est la réalité du point de vue de son être, c'est-à-dire sa substance, pour préciser ensuite sa dépendance ou son autonomie, c'est-à-dire sa potentialité ou son actualité. Du fait même que la recherche de la substance est première en métaphysique, en ce sens que les recherches des autres causes la présupposent, on comprend le mode spéculatif de la connaissance métaphysique et son niveau d'abstraction, car la substance, cause selon la forme de *ce qui est*, n'est pas relative à la matière, mais s'impose à notre connaissance intellectuelle comme ce qui la détermine en premier lieu.

L'*éthique* considère ce qui est sous son aspect d'activité humaine ; ce qui domine dans son analyse philosophique, c'est donc la recherche de la cause finale, puisque c'est elle qui détermine en premier lieu l'activité humaine. Les recherches des autres causes de l'activité humaine sont matérielles et secondaires en comparaison de celle de la cause finale, et n'auront de sens que dans leur relation à celle-ci. On comprend alors le mode *pratique* de la philosophie humaine. La cause finale est inséparable de l'existence, puisqu'elle se fonde sur la bonté. Elle ne peut être saisie selon son caractère propre que par et dans l'amour, par et dans l'acte d'intention, ce qui non seulement répugne à toute abstraction, mais encore exige d'être saisi d'une manière affective et pratique. Connaître *spéculativement* l'amour et l'intention morale, ce n'est pas les connaître parfaitement. L'amour et l'intention morale ne se révèlent parfaitement selon leur caractère propre que dans et par une connaissance affective, une connaissance par connaturalité, dans leur exercice même d'actes d'amour et d'intention ordonnés vers leur fin.

Ces deux parties de la philosophie possèdent donc deux méthodes extrêmes : l'une atteignant le sommet de l'objectivité spéculative, la connaissance de la substance, cause selon la forme de ce qui est ; l'autre impliquant la connaissance affective et la réflexion sur sa propre activité saisie de l'intérieur.

La *philosophie du vivant* considère ce qui est sous son aspect d'activité vitale ; ce qui domine dans cette réflexion philosophique, c'est la recherche de la cause efficiente, car le vivant se caractérise par le fait qu'il *se meut* et que son activité possède une certaine spontanéité.

Pour saisir l'opération vitale dans ce qu'elle a d'original, il faut la saisir de l'intérieur et dans une certaine réflexion. Comprenons ce que veut dire ici « réflexion ». Il ne s'agit ni d'une réflexion psychologique, d'une sorte d'introspection, ni d'une réflexion critique, mais d'une réflexion proprement philosophique. Le philosophe, en effet, pouvant saisir l'activité vitale de diverses manières, doit se mettre dans la situation la plus adéquate à la réalité qu'il étudie, pour que cette réalité livre le maximum de son intelligibilité. Or l'activité vitale peut être saisie de l'intérieur : le philosophe, pouvant analyser sa propre activité vitale en la saisissant dans son originalité, essaiera toujours de considérer les diverses activités vitales sous cet angle. Mais, parmi ces activités vitales, certaines s'accomplissent dans un monde physique. A cause de l'opacité de ce monde physique, celui qui exerce ces activités, s'il en est d'une certaine manière le meilleur observateur, ne l'est pas d'une manière absolue (il en va

tout autrement lorsqu'il s'agit des activités morales volontaires). Dans la mesure où les opérations vitales ne sont pas uniquement volontaires, la réflexion philosophique doit se compléter par d'autres expériences et d'autres analyses qui gardent une modalité objective. Ceci est très net pour l'étude des opérations vitales de notre vie végétative, qui ne sont pas entièrement conscientes, et qu'il faut par conséquent saisir de l'extérieur.

Cette philosophie du vivant comporte donc à la fois une méthode de réflexion, pour saisir l'activité vitale dans son développement propre, et une méthode d'analyse objective, pour préciser les diverses opérations vitales de l'homme. Elle demeure proprement spéculative, tout ordonnée à la connaissance du vivant comme tel, même si elle implique certaines connaissances réflexives. Son but immédiat n'est pas de diriger et d'ordonner l'activité humaine, qui ne peut l'être qu'en fonction de la cause finale considérée pour elle-même, ce dont se charge proprement l'éthique. Cela ne veut pas dire qu'en philosophie du vivant, on ne s'intéresse pas à la recherche de la cause finale des activités vitales, mais on ne la saisit qu'en fonction de la cause efficiente et donc d'une manière plus immanente.

PREMIERE PARTIE

L'AME ET SES FACULTES

Chapitre 1 :

L'âme, principe radical de vie

La philosophie du vivant s'intéresse à tout vivant, elle n'en peut exclure aucun de sa recherche. Mais tous les vivants ne sont pas connaissables de la même manière : certains le sont immédiatement, d'autres indirectement, soit d'une manière réflexive et immanente, soit d'une manière extérieure. Il nous faut donc préciser dès l'abord ce que le philosophe doit observer en premier lieu pour éviter de perdre du temps et de s'épuiser en des sentiers trop difficiles.

Commençons par bien distinguer *la recherche philosophique des causes propres du vivant*, des diverses approches qui recherchent l'origine des vivants et s'interrogent ainsi : jusqu'où s'étend le domaine de la vie ? Y a-t-il des êtres non-vivants dans notre univers physique ? Ou, si l'on préfère : tout ce qui existe est-il vivant selon un état d'attente, au moins virtuelle ? Comment peut-on fixer la limite entre les réalités vivantes et les non-vivantes ?... Il ne faut jamais confondre la question des frontières entre vivants et non-vivants, avec celle du vivant dont on cherche à déterminer philosophiquement la *nature propre*. Le premier de ces problèmes, certes très actuel, est philosophiquement secondaire : ce qui intéresse avant tout le philosophe, c'est de savoir *ce qu'est* le vivant ; c'est ensuite seulement qu'il tentera valablement de préciser jusqu'où, de fait, s'étend la vie, et comment nous pouvons le savoir.

Le philosophe attaché à savoir *ce qu'est* le vivant, et qui veut déceler ce qui est spécifiquement *du vivant*, utilise les expériences les plus évidentes et les plus claires — nous devons partir de ce que nous connaissons le mieux pour atteindre ce que nous connaissons le moins. Dans le cas présent, il est clair que le philosophe jouit d'une situation privilégiée pour considérer ses propres expériences et celles de ses semblables, dans leur jaillissement spécifique. Il peut les connaître mieux que celles des animaux et des plantes, dont il n'atteint la vie que d'une manière extérieure et purement objective, sans *expérience* au sens fort. C'est pourquoi le vivant que le philosophe considère en premier lieu, c'est lui-même. Mais ses opérations vitales étant diverses, il lui faudra en préciser la hiérarchie. Après quoi il étendra son investigation philosophique à tous les êtres qui apparaissent vivants, en considérant l'originalité de leur comportement vital, leurs caractères propres et communs, en vue d'en pénétrer le mystère. Le philosophe ne doit jamais séparer la connaissance du vivant-homme de celle qu'il peut avoir des animaux et des plantes qui, observés de l'extérieur, peuvent être étudiés d'une manière plus objective. Dans cette recherche, le philosophe s'intéresse surtout aux situations-limites aptes à lui révéler certains aspects du vivant qu'il aurait peine à saisir autrement. La philosophie du vivant est donc en premier lieu celle de l'homme-vivant, ou, si

l'on préfère, la philosophie de la vie de l'homme ; mais elle est aussi la philosophie de tous les êtres vivants, à quelque degré qu'ils se situent.

Le problème principal qui se pose au philosophe du vivant est celui de l'âme. C'est également le plus difficile. Il doit être considéré très attentivement, car si l'âme est vraiment le principe radical de la vie, c'est toujours là qu'il faut revenir pour comprendre les différents phénomènes de la vie. Mais on sait que certains philosophes tiennent ce problème pour inutile et impossible. Selon eux, on ne peut atteindre que certains phénomènes et certaines opérations du vivant ; l'âme est un mythe enfantin de l'âge métaphysique.

Accepter *a priori* l'âme comme principe radical de vie, ou la rejeter *a priori* comme un mythe enfantin, sont deux positions aussi peu philosophiques l'une que l'autre. Le philosophe ne peut rien accepter ni refuser *a priori*, il ne peut se contenter ni des opinions ni de la tradition, si vénérable soit-elle ; l'argument d'autorité est un argument pré-philosophique. Toutefois si certains ont affirmé telle ou telle vérité, ils avaient leurs raisons ; le philosophe ne peut ni rejeter *a priori* ces opinions ni les accepter définitivement... S'il s'en sert momentanément, il doit le faire en ayant conscience qu'il s'agit d'une sorte de repliement stratégique, d'une position d'attente devant ce qu'on ne connaît pas encore.

A. Problème de l'âme - Diverses opinions philosophiques

Les philosophes ont envisagé le problème de l'âme et de la vie de manières très différentes. Certains ont considéré l'âme humaine comme immédiatement connue par elle-même, dans sa nature : l'âme se réveille et se reconnaît en tant que forme séparée. Si elle se réveille dans le corps, c'est en raison d'une faute qu'elle doit expier. Elle n'est pas unie naturellement au corps, mais s'y trouve comme dans une prison. C'est l'opinion de Platon.

Cette doctrine, reprise et très développée chez Plotin, a joué un rôle considérable dans la pensée philosophique et mystique. Pour Plotin, l'âme peut se saisir elle-même, grâce à une série de purifications et à un effort de réflexion qui lui permettent de redécouvrir son origine, l'Intelligence dont elle émane nécessairement. Or l'Intelligence est lumière ; en retrouvant son origine, l'âme est capable de se voir dans cette lumière. Dans une telle perspective philosophique, l'âme n'est unie au corps qu'en raison d'une faute première ; son effort le plus radical doit consister à en sortir pour retrouver sa liberté primitive.

On retrouve chez Descartes une position semblable. Dans son traité sur *Les passions de l'âme*, il affirme : « l'âme est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue, ni aux dimensions ou aux autres propriétés de la matière dont le corps est composé » (art. 30). C'est ce que révèle l'expérience du *cogito* : « je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle »¹. L'âme est une substance complexe qui se suffit et qui pense. Par contre, le corps est considéré comme un pur automate, une machine qui se meut soi-même. Les mouvements qui se font dans le corps « ne dépendent que de la conformation de nos membres et du cours que les esprits, excités par la chaleur du cœur, suivent naturellement dans le cerveau, dans les nerfs et dans les muscles. En même façon que le

¹ *Discours de la méthode*, début de la IV^{ème} partie.

mouvement d'une montre est produit par la seule force de son ressort et la figure de ses roues » (art. 16). Les « esprits animaux » sont « les plus vives et les plus subtiles parties du sang » (art. 10). L'union de l'âme et du corps qui est un fait évident, se réalise par la glande pinéale. En réalité, pour Descartes, l'homme est une âme qui possède un corps et qui en use : le corps est comme le premier avoir de l'âme.

Malebranche affirme qu'il n'y a pas de rapports nécessaires entre les deux substances — l'âme et le corps — dont nous sommes composés, mais seulement une simultanéité voulue par Dieu. Notons ce passage, profondément significatif, des *Méditations chrétiennes* : « Tu es toujours porté à croire que ton âme anime ton corps en ce sens que c'est d'elle qu'il reçoit tous les mouvements qui s'y produisent, ou du moins ceux qu'on appelle volontaires, et qui dépendent effectivement de tes volontés. Renonce, mon fils, à ces préjugés et ne juge jamais à l'égard des effets naturels, qu'une chose soit l'effet d'une autre, à cause que l'expérience t'apprend qu'elle ne manque jamais de la suivre. Car de tous les faux principes c'est celui qui est le plus dangereux et le plus fécond en erreurs ».

Pour Leibniz, il y a une harmonie préétablie entre l'âme et le corps, comme entre deux substances qui, dans leur existence, sont indépendantes l'une de l'autre, mais accordées par le Créateur. « Figurez-vous deux horloges ou deux montres qui s'accordent parfaitement... Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux horloges. Leur accord ou sympathie arrivera par la voie de l'harmonie préétablie, par un artifice divin prévenant, lequel, dès le commencement, a formé chacune de ces substances de manière si parfaite, et réglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues, avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle ». Leibniz définit l'âme ainsi : « toute monade ayant des perceptions distinctes et accompagnées de mémoire ».

Dans des perspectives qui, bien que différentes, ont entre elles une parenté foncière, il faudrait préciser la manière dont un Spinoza, un Berkeley, considèrent l'âme humaine comme un tout qu'ils identifient à la conscience transcendantale, tandis que Fichte, Schelling, l'identifient au Moi. Pour Hegel, l'âme-esprit s'identifie avec l'Idée, l'Esprit qui devient conscient de soi-même dans la conscience humaine. Chez Brunschvicg, l'âme s'identifie avec la conscience que l'esprit possède de son activité la plus pure, l'activité mathématique.

Pour Lavelle, l'âme est l'acte même de la participation, elle est au centre de toutes choses ; c'est elle qui les distingue et les unit. « Elle est le carrefour de toutes les relations ». « L'unité de l'âme, qui est l'unité de l'acte par lequel elle se fait, est non point un acte étranger au temps, mais l'acte même du temps considéré comme au-delà du temps, bien qu'il engage dans le temps toutes nos démarches particulières... » Cette unité est une synthèse, la synthèse d'une dualité, celle de l'avenir et du passé qui ne cesse de se créer et de se résoudre. Puis Lavelle précise que cette unité est celle d'un acte libre, « d'un acte par lequel elle se constitue dans son rapport avec la totalité du réel ». Au sujet des rapports de l'âme et du corps, Lavelle affirme : « c'est dans cette connexion de l'âme et du corps que réside ce qu'on appelle la vie même de notre âme : à chaque instant elle a besoin du corps pour s'incarner, mais à chaque instant aussi elle s'en sépare et le nie ». Elle est le pouvoir que nous avons de nous spiritualiser ou de nous matérialiser.

Une autre position, diamétralement opposée, est celle du matérialisme de tous les temps, et notamment du marxisme contemporain. On connaît les affirmations si nettes de Engels rendant hommage à Feuerbach d'avoir compris que « notre conscience et notre pensée,

si transcendantes qu'elles nous paraissent, ne sont que le produit d'un organe matériel, le cerveau... ». Plus récemment R. Garaudy systématise la pensée de Lénine : « Il n'y a pas de pensée possible sans le cerveau. Le cerveau est l'organe de la pensée ». Mais la pensée n'est pas seulement un produit de l'activité physiologique du cerveau, elle est aussi le produit de l'activité sociale : « La fonction de pensée s'élabore dans la vie sociale ».

Dans une perspective purement empirique, d'autres considèrent le problème philosophique de l'âme comme insoluble ; nous ne pouvons pas connaître la substance de l'âme.

D'autres, enfin, n'en parlent plus, estimant qu'il s'agit là d'un faux problème : le dualisme âme-corps est une réification de nos idées. Il faut revenir à la réalité, et la réalité, c'est la conscience que nous avons de nos perceptions et de notre insertion dans l'univers par notre corps. Le dernier mot de la réflexion philosophique est alors emprunté à Saint-Exupéry !... « Tu loges dans ton acte même ; ton acte, c'est toi... L'homme n'est qu'un nœud de relations, les relations comptent seules pour l'homme. »

1. Découverte philosophique de l'âme

Il est certain que nous ne possédons pas l'évidence de notre âme en tant que principe de notre vie humaine. Prétendre découvrir intuitivement notre âme, n'est-ce pas nous laisser séduire imaginativement et *confondre notre conscience* morale ou psychologique *avec l'âme principe de cette conscience* ? Mais affirmer que nous ne pouvons saisir intuitivement notre âme ne veut pas dire pour autant que nous ne puissions la connaître.

Précisons les diverses manières dont nous pouvons parler d'une certaine connaissance de notre âme. Il n'est pas douteux que nous expérimentons nos opérations vitales (on se sent vivre) ; par là nous percevons comme la présence de « quelque chose », sous-jacent à ces opérations, immanent à elles et pourtant demeurant au-delà, ce « quelque chose », nous l'appelons *notre âme*. Il s'agit d'une connaissance pré-philosophique, quasi immédiate et personnelle, encore que confuse. Une telle connaissance, ineffable et incommunicable, est suffisante pour notre vie pratique (morale et religieuse), mais elle ne suffit pas au philosophe, surtout en présence d'idéologies qui nient la spiritualité de l'âme et son existence propre. Toutefois une telle connaissance pose avec beaucoup d'acuité le problème philosophique de l'existence de l'âme. Précisons donc comment les diverses expériences que nous avons de nos opérations vitales nous conduisent nécessairement à poser la question : quel est ce « quelque chose » qui demeure au-delà de nos opérations vitales ? Serait-il la source radicale de ces diverses opérations ?

a) Nous expérimentons le fait d'être éveillé et attentif

Normalement nous pouvons intensifier selon notre bon plaisir cette attention intérieure : être plus ou moins éveillé, plus ou moins attentif. Nous avons le pouvoir de nous concentrer intérieurement d'une manière plus ou moins parfaite et d'orienter cet effort sur tel ou tel point, ou sur telle ou telle personne. Nous pouvons être vraiment plus ou moins réceptifs. Sans doute pouvons-nous constater que cet effort, en raison d'une fatigue physique

ou d'une tension nerveuse, ne sera pas toujours aussi efficace ; mais cet effort de concentration intérieure demeure un acte vital, significatif, car il manifeste que nous avons, en tant que vivant spirituel et conscient, une certaine souplesse qui permet d'intensifier ou de détendre notre application à telle réalité, à telle activité.

b) Nous expérimentons le phénomène vital de la connaissance

Nous sommes capables de penser à quelqu'un, de réfléchir sur tel ou tel problème. Ce phénomène vital de la connaissance nous apparaît sous des modalités très variées (surtout chez un intellectuel).

L'existence même de ce phénomène intérieur, dont nous pouvons avoir une conscience très vive et très lucide, est également fort significative ; elle manifeste clairement que, en tant que vivants, nous avons des possibilités de capter et d'approfondir certaines idées, d'entrer en contact avec des réalités qui nous sont étrangères, parfois même très lointaines. Evidemment ce contact s'effectue sur un mode particulier — à examiner plus tard — mais on ne peut en nier l'existence. Quand nous connaissons quelqu'un, il cesse de nous être totalement étranger ; en le connaissant nous nous sommes rapprochés de lui. Il y a là un fait psychologique indéniable qui manifeste la souplesse extraordinaire du vivant, ses possibilités d'élargir son milieu vital en même temps que le champ de sa conscience. Mais nous saisissons aussi nos limites : dans certains domaines de la connaissance, nous sommes irréductiblement dépourvus d'antennes et sans aucune relation précise. Ceci arrive hélas, avec une foule de personnes ou de réalités dans l'univers... Saisir ces manques est encore un signe de l'ampleur caractéristique de notre vie de connaissance. *Tout* peut l'intéresser.

c) Nous expérimentons le phénomène vital de l'amour

Il peut être ressenti d'une manière si forte que nous sommes poussés à nous connaturaliser le plus profondément possible avec celui qui nous attire et que nous avons choisi. Nous saisissons alors le puissant élan d'un être vivant capable de se donner, de s'oublier, en se dépassant, pour un autre. Cet élan peut être véhément au point que nous ayons le sentiment de perdre notre propre autonomie vitale pour ne plus vivre que relatif à cet autre que nous aimons.

Mais l'expérience de l'amour engendre souvent l'expérience de la tristesse, celle des frustrations, des révoltes affectives, l'expérience de l'égoïsme, des haines et des désirs de destruction. Ces expériences négatives sont même souvent plus proches de notre conscience, en raison de leur force, de leur brutalité.

d) Nous expérimentons encore en nous le privilège de pouvoir nous déplacer à notre gré

Cette aptitude est un des signes les plus manifestes de la vitalité de notre être ; il a servi à définir, d'une manière classique, le vivant : celui qui se meut et se déplace par lui-même, celui qui n'est pas totalement rivé à tel lieu mais le domine partiellement. D'où l'adage : *vita in motu*.

Lorsque nous ne pouvons plus nous déplacer librement (en raison de l'âge, d'une maladie, d'un accident), nous prenons une conscience encore plus aiguë de ce privilège caractéristique du vivant : se mouvoir où et comme il veut.

e) Nous expérimentons diverses sensations (provenant de notre faculté visuelle, de notre toucher ou des autres sens)

Tous les sens nous mettent en contact avec les qualités de l'univers où nous sommes. Cet univers est nôtre dans la mesure où nous pâtissons et réagissons sous son emprise.

Par là nous comprenons combien le vivant que nous sommes est capable de s'enrichir constamment de tout l'apport des réalités physiques et sensibles, mais combien aussi il demeure dépendant de cet univers qui est le sien.

Au phénomène des sensations extérieures, il faut ajouter celui des sensations internes, en particulier de la mémoire et de l'imagination. Nous gardons en nous le passé à tel point que nous sommes enracinés dans toute une succession de phénomènes dont nous pouvons nous représenter les diverses étapes ; mais il nous est loisible aussi de nous évader du présent dans le futur, où nous imaginons, par exemple, un monde meilleur.

f) Nous expérimentons des affections sensibles

Passions-concupiscences à l'égard des biens sensibles qui nous attirent, craintes et colères à l'égard de ceux qui nous dépassent : le jeu des passions, leurs connexions et leurs complicités plus ou moins conscientes, représentent le milieu intérieur où se développe notre vie humaine.

Ces phénomènes intérieurs que sont nos passions se distinguent, dans leurs orientations fondamentales, de l'amour spirituel. Celui-ci nous rend capables de nous donner et de nous dépasser ; nos passions au contraire s'enracinent dans un amour égoïste qui tend toujours à nous replier sur nous-mêmes.

g) Nous expérimentons enfin que nous sommes assujettis à des besoins physiques

Manger, nous reposer, dormir..., tous ces besoins s'imposent à nous avec une telle force qu'il nous est quasi-impossible de « nous abstraire » tant qu'ils sont insatisfaits.

Le phénomène d'absorption que représente le passage de la nourriture dans notre être a quelque chose d'étonnant : ce qui, en raison de sa quantité propre, était extérieur et juxtaposé, s'identifie réellement, physiquement, au vivant, pour permettre sa croissance et réparer ses pertes. De cette transformation nous n'avons pas conscience ; nous n'en constatons que les résultats. Le réalisme propre de ce phénomène peut être saisi de l'*extérieur*. On sait objectivement que certaines cellules sont capables de s'organiser aux dépens d'autres cellules, de les assimiler ou de les détruire et donc de modifier radicalement leur organisation. On parle alors de cellules vivantes. Le besoin de manger lutte en nous contre la crainte de l'affaiblissement et la peur biologique de la mort. En tant que vivants, en effet, nous craignons

la mort et cherchons à l'éloigner. Mais n'y a-t-il pas aussi en nous, du fait même de notre corps, une orientation passive, souterraine pourrait-on dire, et inéluctable, vers la mort... ? C'est pourquoi certains pensent qu'il y a en l'homme, en tout vivant corruptible, un appétit déterminé vers la conservation et aussi, à un autre niveau, une sorte d'appel vers la mort. Ce qui est sûr, c'est que notre vie végétative nous apparaît comme se réalisant dans une lutte incessante, interne et externe. Par le phénomène de la nutrition, nous constatons que le vivant est capable d'assimiler des réalités extrinsèques et de les faire siennes, et de dominer ainsi d'une certaine manière le monde purement physique de la juxtaposition quantitative.

Mais par le phénomène de la nutrition, le vivant est aussi en étroite dépendance de son milieu vital contre lequel il lutte pour se procurer l'indispensable nourriture, et qui lui résiste parfois furieusement.

Cette lutte se manifeste au niveau de la procréation, d'une manière différente et souvent plus brutale. L'asservissement des vivants à la rencontre sexuelle pour assurer la perpétuité des espèces introduit entre les individus à la fois une communauté profonde et des rivalités violentes.

Le phénomène vital de la procréation manifeste de façon privilégiée comment le vivant domine les limites de la succession du temps.

Chacune de ces opérations vitales nous engage personnellement et individuellement. Elles engendrent en nous, dans la mesure où elles se répètent et s'organisent, une certaine conscience de ce que nous sommes et de ce que nous pouvons être, de ce que nous apparaissions à nos propres yeux et aux yeux des autres...

Au-delà de la conscience que nous prenons de ces diverses opérations, apparaît la conscience de notre unité vitale : phénomène tout à fait particulier, irréductible aux précédents. Cette conscience de notre *unité vitale* nous manifeste « quelque chose » qui est au-delà de ces opérations, tout en en demeurant étroitement dépendant. Ce « quelque chose », cette unité de notre *moi psychologique*, est en effet, d'une certaine manière, le fruit de ces opérations, leur résultat, mais d'une autre manière elle est bien davantage. Nous en avons un signe dans le fait que notre moi aspire toujours à quelque chose d'autre, à quelque chose de plus ; aucune de ces opérations ne le satisfait pleinement, ni d'ailleurs la totalité de leur exercice. Très vite se constituent en nous des personnages divers, représentant nos diverses activités. A ces personnages correspondent certains « moi » fonctionnels, celui du savant, celui de l'artiste, celui de l'homme du monde... Ces personnages risquent toujours d'étouffer en nous ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel, notre vrai « moi », le plus profond.

Tous ces phénomènes nous mettent en présence des *diverses dimensions* de l'homme comme être vivant — dimensions capables de se développer selon des orientations très variées —, et aussi bien de son unité fondamentale, beaucoup plus cachée, beaucoup plus fragile. Nous nous saisissons comme portant au plus intime de nous-même un certain appel à une unité de vie, mais nous savons que cette unité ne se réalise que dans une diversité, celle des opérations, et que la diversité risque toujours de briser.

Cette unité, qui se réalise à travers la succession du temps et la diversité des opérations, nous la considérons nôtre plus profondément et plus parfaitement, car elle est à la source du jaillissement même que nous revendiquons comme nôtre.

Se contenter de décrire ces phénomènes dans leur complexité, saisir leurs rapports mutuels, leur unité et leurs oppositions, décrire les tendances de nos appétits, notre situation dans le monde par la médiation de notre corps, etc., rien de tout cela ne serait suffisant. Réduire à cette *phénoménologie* le tout de la philosophie, serait vouer à une sorte de suicide l'intelligence profonde. En effet, s'en tenir à cette phénoménologie, n'est-ce pas refuser à la réflexion du penseur son vrai bien, sa vraie nourriture, qui n'est pas seulement la description des phénomènes mais bien la saisie de la *nature de la réalité*, par la découverte de ses causes propres ? Une pure raison peut se contenter de décrire et d'organiser les multiples liens qui unissent et opposent les divers phénomènes dont nous avons conscience, en vue de mettre en lumière le phénomène primitif, fondamental, archétype ; mais une intelligence vivante ne peut se contenter de cette vision *apparemment* intérieure qui, en réalité, n'atteint qu'un aspect extérieur de la pensée (son mode de « vécu »), sans jamais se mesurer à la réalité existante elle-même. L'intelligence, en tant que telle, interroge la réalité dont elle a l'expérience, la réalité telle qu'elle apparaît à sa conscience, *non pas en tant qu'elle apparaît* à la conscience, mais en tant qu'elle existe, en étant ce qu'elle est. L'intelligence veut savoir *ce qu'est l'être vivant* dans sa réalité profonde et non pas seulement ce qui s'en dévoile à la conscience dans les diverses opérations vitales.

Si donc nous voulons savoir ce que nous sommes comme *être vivant*, si nous voulons savoir *ce qu'est l'être vivant*, il nous faut, à partir d'une réflexion sur nos opérations vitales et sur l'unité intime de notre « moi », saisir ce qui est à l'origine de ce jaillissement, de sa spontanéité, de la souplesse et de la violence de ces activités, comparativement aux autres opérations physiques. Il faut préciser ce qui maintient ou réalise l'unité vitale au sein même de la diversité opérationnelle. Or précisément cette diversité et cette unité révèlent à notre intelligence la présence de *quelque chose* qui est à la *racine* même de ces opérations vitales, leur source intime, qui les *anime* dans leur diversité et dans leur unité radicale. *Ce quelque chose* qui fait l'unité de notre vie et de notre être, cette source de nos opérations vitales, en tant que cause propre immanente, est ce que nous appelons *notre âme*. L'âme est vraiment *la cause propre selon la forme* de l'être vivant : la substance-formelle du vivant.

2. Nature de l'âme humaine

Il ne suffit pas d'induire notre âme comme la source de nos opérations vitales ; il faut encore préciser, autant que nous le pouvons, la nature propre de cette source de vie.

L'âme n'est pas un *fait vital constatable expérimentalement* : nous n'expérimentons que nos opérations ; nous n'expérimentons pas notre âme *comme principe* de vie. Mais notre intelligence, à partir de ces expériences, saisit ce qui est le principe de la diversité de nos opérations et le principe de leur unité. C'est pourquoi l'âme est vraiment *ce par quoi* nous vivons, *ce par quoi* nous pensons, aimons, *ce par quoi* nous nous mouvons, etc. Elle est la source radicale de ces opérations vitales, elle les contient donc comme la cause contient son effet.

On ne peut pas non plus considérer l'âme comme une abstraction vide, une sorte de *construction logique* de la pensée. L'âme est un principe réel, aussi réel, et même plus, que les opérations qui en émanent. L'âme est une source de vie. Elle possède donc une perfection au moins semblable à celle des dites opérations.

S'il faut distinguer l'âme de ses opérations vitales, il ne faut cependant pas l'en séparer à la manière d'une entité extérieure, extrinsèque, juxtaposée à ses opérations. Il importe de dépasser ici toute imagination spatiale. L'âme n'est pas quelque chose que l'on peut imaginer, ou mesurer ; c'est un *principe* de vie, et, comme tout principe indivisible, à concevoir dans la ligne de ce qui se déploie, s'épanouit, fleurit. Un principe, et non un *début* qui appartiendrait au monde de la quantité. De fait, il n'y a pas de distance entre l'âme et les opérations vitales ; l'âme est présente à ses opérations.

Il suit de là que l'expérience même de nos opérations vitales nous donne une expérience médiate de *l'existence* de notre âme. En expérimentant ces opérations vitales, nous expérimentons d'une certaine manière ce qui les anime et les vivifie. Nous n'expérimentons pas l'âme en elle-même *comme principe* de vie, mais ses effets, ses fruits immanents qui sont les opérations vitales. Nous expérimentons donc bien son existence mais non point sa nature. On peut donc dire, en ce sens, qu'il y a une certaine connaissance immédiate de l'âme par et dans ses opérations propres, en ce que la présence de l'âme s'y révèle et s'y manifeste à elle-même. Et plus l'âme s'aime elle-même, plus cette présence peut s'imposer avec force et d'une manière très intime. Mais cette connaissance affective ne nous fait jamais atteindre la nature de l'âme : elle nous y dispose en écartant ce qui pourrait y faire obstacle.

Puisque l'âme est induite comme principe et cause de nos opérations vitales, c'est en précisant le caractère commun de ces opérations qu'on peut déterminer la nature de leur principe et de leur cause. Or toutes les opérations vitales que nous expérimentons ont ceci de commun qu'elles possèdent *une certaine indépendance* à l'égard du monde physique, indépendance qui se traduit soit par le phénomène d'assimilation, soit par le fait de se mouvoir d'un lieu à un autre, soit par une certaine souplesse, soit enfin par une certaine conscience réflexive...

Cette indépendance implique une supériorité, un dépassement qualitatif à l'égard du monde physique : l'homme vivant n'apparaît pas totalement mesuré par le temps et par le lieu. Ce dépassement se retrouve dans toutes les opérations vitales, à des degrés plus ou moins intenses ; il apparaît comme essentiel à ces opérations, il les caractérise intrinsèquement. Le vivant doit donc posséder une nature telle qu'elle explique cette supériorité, ce dépassement à l'égard du monde purement physique. Or notre corps par lui-même ne peut expliquer cette supériorité ; aussi faut-il un principe de vie tel qu'il justifie ce dépassement, cette domination. C'est en affirmant que l'âme est *l'acte d'un corps vivant*, d'un corps organique, qu'on exprime cette noblesse de la « ψυχή ». Elle n'est pas relative au corps, tandis que celui-ci n'a de sens que relatif à l'âme. L'âme possède en elle-même sa propre signification, son intelligibilité propre. Elle est ce qui informe et détermine le corps, ce qui lui donne son intelligibilité de corps vivant. C'est pourquoi on peut dire que l'âme est au vivant ce que la nature-forme est à *l'être mobile*. Elle est le principe immanent des diverses opérations vitales.

On manifeste cette immanence de l'âme à l'égard du corps en disant justement que l'âme est *forme* du corps : le principe formel suivant lequel le vivant se nourrit, se meut, sent, pense et aime. L'âme est ainsi source d'un certain devenir vital qui, tout en impliquant un *fluxus*, possède pourtant une véritable immanence. Le devenir vital, en effet, n'est pas purement un « devenir », c'est un devenir qui *demeure dans* le vivant. Parce que l'âme est vraiment *acte-fin*, elle est capable de ramener à l'unité chaque opération vitale, et la diversité même de ces opérations. L'âme est source de l'immanence propre de nos opérations parce qu'étant *acte*, elle possède en elle-même sa *fin*.

Ainsi atteignons-nous la cause radicale de la conscience de notre « moi » psychologique. Certes il ne faut pas confondre l'unité de la *conscience psychologique*, plus ou moins déterminée, avec le principe radical qu'est l'âme, mais il ne faut pas non plus les séparer, encore moins les opposer ; il faut saisir le rapport qui existe entre les deux.

3. L'âme, principe radical des opérations vitales

Dernière précision : si l'âme est le principe de nos opérations vitales, elle n'en est pas le principe *immédiat*. En effet ces opérations, si leur provenance d'un même et unique être nous invite, en dépit de leur diversité, à les comprendre ensemble, sont cependant bien multiples et impliquent une diversité réelle. Cette diversité nous oblige à reconnaître, outre le principe *radical* d'unité qu'est l'âme, d'autres principes qui soient sources immédiates des diverses opérations. Nous reviendrons plus loin sur ce problème des facultés de l'âme, mais il fallait le situer ici pour faire comprendre le sens de l'affirmation : l'âme est principe *radical* de nos opérations vitales.

Pour préciser ce qu'est l'âme dans son originalité, on doit affirmer d'une part qu'elle est substance et acte du corps, et d'autre part qu'elle est principe des opérations, comme la nature-forme. L'âme est principe de vie, donc *principe d'être, comme la substance* ; elle est principe radical d'opérations, donc *principe du devenir, comme la nature*. Le vivant que nous expérimentons est un vivant qui se réalise dans le devenir, mais n'est-il pas aussi plus que le « devenir » ? Il possède une immanence et une durée qui ne peuvent se définir que dans la lumière métaphysique de l'être. On doit donc affirmer d'une part que l'âme, principe radical de vie, est pour le vivant ce qu'est la substance, cause selon la forme, à l'égard de ce qui est ; d'autre part, que l'âme est aussi, à l'égard du vivant, ce que la nature-forme est à l'être mobile.

C'est pourquoi on ne peut connaître philosophiquement l'*homme-vivant* que dans la mesure où l'on connaît son âme et par celle-ci son corps. On peut connaître l'*homo faber* sans connaître la nature de son âme. La connaissance de ses *œuvres* suffit. De même, d'une manière plus restreinte, on peut connaître l'*homme moral* sans connaître la nature de son âme : la connaissance de son *intention* suffit. On ne saurait, par contre, connaître philosophiquement l'*homme comme vivant* sans connaître la cause propre de sa vie : son âme, puisque c'est elle qui lui donne sa détermination essentielle et son actualité.

4. L'âme et le corps

Si la connaissance de l'âme est primordiale et essentielle à la connaissance de l'homme comme être vivant, elle ne suffit cependant pas ; il faut de plus connaître le corps, ce corps dont nous pouvons prendre une conscience très nette en réfléchissant sur nos diverses opérations, spécialement celles de la vie végétative et les sensations. Ce corps n'est pas seulement pour nous un « instrument » de nos opérations sensibles et nutritives, un élément fondamental, constitutif du composé humain. Autrement la nutrition, par exemple, n'aurait pas de sens et ne serait plus une opération vitale. Car si le corps n'était que l'instrument de l'âme, l'âme serait le vivant *concret* ; l'âme humaine serait l'*homme*. Or il est bien évident

que le sujet concret des opérations de notre vie végétative n'est pas l'âme, mais bien le corps vivant de l'homme.

Le corps par lui-même ne possède pas la vie *en acte* ; il est le réceptacle de la vie à laquelle il est tout ordonné. C'est pourquoi il est un corps organique, impliquant une très grande diversité dans une profonde unité. Recevant la vie, il la contracte et la limite, il l'accapare et la manifeste ; il est à l'âme ce que la matière est à la forme, ce que la puissance est à l'acte. Ces analogies demeurent des analogies : la relation corps-âme possède son originalité qui ne peut se réduire au couple matière-forme, ni au couple puissance-acte ; l'unité entre l'âme et le corps est plus intime que celle qui existe entre la matière et la forme, et elle est autre que celle de la puissance et de l'acte (essence et existence, par exemple). C'est une unité vitale substantielle, qui implique une présence active, rayonnante, de l'âme dans tout le corps et dans chaque partie du corps, et qui implique aussi que le corps possède sa nature et son organisation propres. Le fait que le corps en lui-même implique une *potentialité*, une indétermination à l'égard de l'âme, explique son opacité. Sans être la « prison » de l'âme, il opère quelque chose de semblable. Si bien qu'à prendre les conséquences pour la nature, on s'explique que le corps apparaisse comme le tombeau de l'âme. La potentialité du corps n'est jamais totalement déterminée par l'âme : d'où ce poids vers la désagrégation et vers la mort.

5. *L'âme humaine est-elle immortelle ?*

Si notre corps, en raison de sa matière qui est potentialité radicale, possède toujours ce poids vers une autonomie tendant à provoquer la désagrégation du tout et de son unité vivante, l'âme va-t-elle pour autant disparaître ? Son existence est-elle essentiellement dépendante de son union au corps ? Peut-elle, au contraire, s'en affranchir et connaître après la mort un état de vie séparée ?

A une telle question, si importante pour la destinée de l'homme, la connaissance que le philosophe a de l'âme humaine permet-elle de répondre ? Pour parler d'une substance de l'âme après la mort, il faudrait déterminer sa manière propre d'exister, son degré particulier d'être et de spiritualité. Une telle connaissance n'est possible que lorsqu'on a étudié de près la nature des diverses opérations vitales de l'homme. Car nous ne connaissons philosophiquement la nature de notre âme que par la nature de nos opérations vitales. C'est pourquoi il nous faut, pour le moment, nous contenter de cette première connaissance de l'âme : forme substantielle du corps ; acte d'un corps organique qui a la vie en puissance ; principe radical de nos diverses opérations. Cette connaissance se précisera progressivement. Nous reviendrons plus tard sur les problèmes de l'immortalité et de l'origine de l'âme.

6. *L'âme, principe radical de vie de tous les vivants*

Ayant saisi, par réflexion sur ses opérations vitales, la nécessité de poser une âme, et précisé la nature de ce principe à partir du caractère propre de ses opérations, le philosophe peut reconnaître la nécessité de poser l'existence d'une âme, principe radical de vie, pour toutes les réalités possédant des opérations semblables. Ce n'est plus par une induction qu'il atteint alors l'âme, comme principe de vie, mais grâce à une démonstration *a posteriori*. La découverte de l'âme humaine comme principe radical des opérations vitales peut s'étendre par

là à tous les êtres vivants observés et observables. La nature des âmes des vivants inférieurs (animaux, plantes) est *analogue* à celle de l'âme humaine. Il ne s'ensuit pas pour autant que la connaissance philosophique des vivants inférieurs, si elle dépend de l'âme humaine, soit nécessairement viciée, comme dépourvue d'objectivité. Une telle objection serait valable si la connaissance philosophique de notre âme demeurait purement introspective ; mais si cette connaissance est une vraie connaissance philosophique, atteignant un principe réel, on ne peut reprocher au philosophe de se mettre délibérément dans les meilleures conditions possibles pour l'atteindre avec plus de pénétration.

B. Propriétés de l'âme humaine

Si nous ne pouvons encore trancher la question de la corruptibilité ou de l'incorruptibilité de l'âme humaine, nous pouvons cependant préciser certains effets propres de ce principe de vie. *L'âme est pour le vivant un principe d'ordre, d'harmonie, de rythme, d'autorégulation.*

L'âme informe le corps en l'ordonnant, en l'organisant. Elle transforme le monde physique à son image, en faisant de lui un monde vivant ; c'est en ce sens qu'elle maintient au plus intime du monde physique, qui est quantité, devenir et succession, une certaine indivisibilité qualitative s'épanouissant en harmonie et rythme. Sans la vie il n'y aurait dans le mouvement physique ni rythme, ni harmonie. C'est ce que les Pythagoriciens avaient saisi avec tant de force ; aussi identifiaient-ils l'âme et l'harmonie ; mais celle-ci, en réalité, n'est qu'un reflet et une conséquence de l'âme mesurant le corps.

Grâce à son indivisibilité qualitative, l'âme est totalement présente à chaque partie du vivant, et grâce à sa perfection elle est diversement présente aux diverses parties du vivant. Sous l'influence de l'âme, le tout quantitatif se transforme en tout organique, vivant d'un mouvement harmonieux (l'univers devient une « biosphère »). N'est-ce pas là le premier reflet de l'âme dans le monde physique ? Ceci est évidemment très manifeste à l'égard de ce petit univers que représente le corps humain, « microcosme », certes, du point de vue quantitatif, l'univers le plus achevé et le plus parfait, possédant une unité et une diversité beaucoup plus profondes que tous les autres. Le corps humain est un chef-d'œuvre d'organisation, d'ordre et d'harmonie, d'une souplesse et d'une adaptation, d'une vulnérabilité et d'une réceptivité qui dépassent tout ce que l'homme peut réaliser ou constater chez les autres animaux. C'est la présence active d'une âme plus spirituelle que toutes les autres qui réalise cette harmonie unique.

L'âme transforme l'ordre physique en un ordre vivant. Dans l'ordre vital, le principe est immanent à ses parties et les vivifie. La physionomie et la figure du vivant expriment et manifestent cet ordre avec éclat. Le regard et le comportement humain rayonnent cette présence de l'âme, vivifiant le corps, insufflant dans le monde physique quelque chose de sa splendeur spirituelle.

La beauté de l'âme est une victoire de la lumière sur l'opacité parfaite, l'âme n'est pas totalement immergée dans la matière ; elle informe en assumant, ennoblissant et spiritualisant. Tout en informant le corps, elle garde sa dignité et sa splendeur.

La mort, par contraste, met en pleine lumière l'influence de l'âme. Dès que l'âme n'est plus là, c'est l'anarchie de la corruption. Signe de cette dépravation, l'odeur fétide du cadavre. *Quantitativement*, parfois, rien n'est changé, mais celui qui assiste à la mort d'une personne aimée sait que tout est changé. Une rupture, une brisure profonde s'est produite. L'âme n'est plus présente dans le corps ; il n'y a plus de regard, plus de respiration, plus de rythme. Tout, en un instant, s'est transformé qualitativement.

L'âme est principe de durée. Le vivant, s'il est dans le temps à cause de son corps, n'y est plus *en tant que vivant*. Car l'âme du vivant n'est pas proprement mesurée par le temps, elle ne l'est qu'accidentellement et matériellement, du fait qu'elle informe un corps physique.

Peut-on expliquer les phénomènes de la jeunesse et de la vieillesse autrement qu'en fonction de la rencontre de l'âme, principe de vie, avec un corps organique ? Un univers purement physique ne vieillit pas et n'a pas de jeunesse ; il ne connaît que des transformations d'énergie. C'est en fonction du vivant qu'on peut parler de la jeunesse de l'univers.

Que le vivant vieillisse prouve qu'il subit le temps, mais prouve aussi qu'il le transforme selon sa propre durée. Sinon, il ne vieillirait pas. Le vivant n'est pas totalement relatif au temps, il peut l'assumer et le dominer. Par son âme, il possède intrinsèquement une mesure de sa propre activité et de la succession de ses opérations. C'est pourquoi il possède une mémoire, une manière propre d'accumuler et d'organiser intrinsèquement la succession de ses activités.

L'âme humaine peut prendre conscience des divers degrés de perfection de cette durée vitale au niveau de sa vie végétative, de sa vie sensible, de sa vie intellectuelle. Sa mémoire manifeste son pouvoir d'indépendance à l'égard du temps ; elle peut le thésauriser et donc elle le domine. Pourtant, elle en demeure matériellement dépendante. C'est parce qu'il y a une succession dans nos activités humaines, se réalisant dans le temps, qu'il est nécessaire de les thésauriser dans la mémoire.

L'âme est milieu de vie. Si le corps physique est localisé, le vivant échappe en partie à cette subordination à l'égard de l'univers. Dans la mesure où il est vivant, il acquiert une certaine autonomie ; il n'est plus partie seulement, il est un certain tout. Ce n'est qu'accidentellement que l'âme du vivant est mesurée par le lieu, précisément en tant qu'elle informe un corps qui, lui, est mesuré par ce lieu et limité à tel espace. L'âme du vivant n'est pas essentiellement localisée. Elle *est-dans-le-corps*. Plus profondément elle *contient-le-corps*, en ce sens qu'elle l'informe et le finalise. Et non seulement elle contient le corps du vivant qu'elle informe, mais elle réalise aussi autour d'elle un certain milieu vital. Ceci est très manifeste lorsqu'il s'agit de l'âme humaine : elle se crée son milieu de vie, son climat de vie. C'est un signe d'une diminution de vie, que le vivant ne puisse plus se créer le climat de vie qui lui est nécessaire. Il devient alors de plus en plus dépendant des autres.

S'il est métaphorique de parler du « poids » de l'âme, cette métaphore exprime pourtant une réalité. L'âme, en aimant, possède une « gravité » unique. Elle a des capacités de « garder » jalousement ce qu'elle aime, ce qui creuse en elle comme des abîmes de profondeur. En aimant elle possède aussi une force conquérante, d'immenses possibilités de don. Un vivant en plein essor vital connaît un élan de vie capable de triompher de tous les obstacles ; un vivant qui décline et n'a plus cet essor vital, est battu d'avance.

L'âme possède un pouvoir d'adaptation. Grâce à ce double dépassement à l'égard du temps et du lieu, le vivant peut contourner les obstacles extérieurs pour les dépasser, sans se briser. Il possède une profonde souplesse, qui, du reste, ne doit pas être confondue avec une certaine élasticité plastique : la souplesse de celui qui n'a pas de forme et adopte celle des autres. Il s'agit, au contraire, d'une souplesse vitale interne qui, malgré les luttes, garde sa propre structure organique. Une telle souplesse n'est pas la conséquence d'une faiblesse, elle est au contraire le fruit d'un grand élan et d'une grande force. Plus le vivant est vivant, plus ce pouvoir d'adaptation augmente. L'homme est l'animal le plus capable de s'adapter au milieu, aux circonstances les plus diverses.

Ici encore, l'aspect négatif est révélateur : se scléroser, perdre sa souplesse, retomber dans les mêmes ornières, signifie le déclin du vivant. Les déterminations nécessaires de la nature semblent alors l'emporter d'une manière tyrannique, étouffant toute spontanéité et brisant tout élan.

L'âme possède une fécondité. Comme le vivant, grâce à son âme, possède une certaine splendeur dans l'ordre de la forme — sa beauté, plénitude formelle —, de même, grâce à son âme, il possède une surabondance de fécondité. Le vivant parfait peut communiquer sa vie à un autre, devenir source de vie pour un autre. Mais tandis que la beauté est propriété de la *forme* parfaite, la fécondité est propriété de la *vie* parfaite. Chez l'homme cette propriété prend un sens plénier. L'aspect négatif là encore, est révélateur : la stérilité, l'infécondité sont marques d'insuffisante vitalité.

Ces diverses propriétés expriment la manière dont l'âme émerge du monde physique, le dépasse et le domine. Elles nous montrent comment toute âme implique *une certaine immatérialité*, une certaine spiritualité qui la rend capable de tous ces dépassements. Relativement aux limites du monde physique, elle est comme *infinie* ; en ce sens on comprend son pouvoir d'autonomie, de domination et de transformation. Elle transforme le lieu en un milieu vital, le temps en une durée vitale, le corps en un corps organique, le mouvement en une possibilité d'adaptation et une fécondité de surabondance.

Dans l'âme humaine, ce pouvoir de domination et de dépassement se trouve réalisé au maximum. L'âme humaine a vraiment un certain *dominium* sur son corps et sur l'univers physique. Son pouvoir d'adaptation, grâce à la lucidité de son esprit, est plénier. L'âme humaine spirituelle peut dominer en possédant les autres et en se possédant elle-même ; grâce à la lumière de la connaissance, il n'y a plus d'ennemi pour l'esprit. Tout peut être assimilé. A la fécondité physique s'ajoute la fécondité spirituelle : le pouvoir d'aimer et de se donner.

Dans une vision de sagesse, le philosophe qui a découvert le mystère de Dieu peut alors considérer l'âme humaine sous un jour nouveau : comme l'image vivante du Dieu vivant, *capax Dei*, immédiatement ouverte à l'action de Dieu sur elle. Son intelligence a soif de la vérité absolue ; sa volonté, soif de l'amour de Dieu. Elle est capable d'être éduquée par son Dieu, Père de son intelligence et de son cœur, et ne peut être satisfaite que de son amour.

Il nous est facile maintenant de discerner les éléments de vérité que contiennent les diverses opinions des philosophes sur l'âme humaine.

Dans un jugement ultime de sagesse, on comprend comment il est exact de dire que l'âme humaine est image de Dieu et qu'elle n'est intelligible que *dans la lumière* de son modèle. Mais il ne faut pas prétendre qu'il s'agit là de notre *première* connaissance

philosophique — première selon l'ordre génétique. La confusion de l'ultime connaissance avec la première conduit à refuser toute analyse philosophique et à imaginer une connaissance *intuitive* immédiate de Dieu comme de l'âme.

Dire que l'âme se manifeste dans la conscience psychologique du « moi personnel » et de son unité intime, peut se comprendre au niveau de la connaissance pré-philosophique ; mais il ne faut pas identifier pour autant l'âme et la *conscience* psychologique du moi personnel. Ce serait confondre la source avec son fruit.

Dire que l'âme se manifeste dans l'harmonie, le rythme, l'adaptation, implique quelque chose d'exact ; mais il ne faut pas identifier l'âme à cette harmonie, à cette adaptation. Ce serait confondre la *propriété* et la *substance*, ce qui est toujours un chemin ouvert à une matérialisation.

Dire que l'âme, immanente au corps, ne s'exerce ni ne vit sans le corps, est un *fait évident* ; mais il ne faut pas pour autant ramener l'âme au corps physique. Ce serait confondre les *conditions* d'exercice, provenant de la cause matérielle, et la *cause efficiente* ; confusion qui met dans l'incapacité d'atteindre philosophiquement l'âme comme principe de vie.

Evidemment, celui qui, *a priori*, n'accepte en fait de réel que ce qui se mesure, s'expérimente, se décrit directement, ne pourra jamais saisir *ce qu'est* l'âme humaine. Elle est d'un autre ordre ; l'intelligence philosophique qui analyse peut seule l'atteindre. C'est pourquoi, si l'âme est bien ce qui, *par nature*, s'offre de plus connaissable à nous dans l'univers, elle n'est cependant pas ce qui pour nous est le plus immédiatement connaissable ; la faiblesse de notre connaissance tient à ce qu'elle prend appui sur des sensations externes et internes pour pénétrer dans un domaine de principes et de causes, réels certes, mais d'ordre intelligible. L'âme humaine ne se connaît donc pas immédiatement elle-même en sa nature propre. Elle se connaît progressivement en connaissant les autres et en réfléchissant sur ses propres connaissances, en aimant les autres et en réfléchissant sur cet amour.

C'est en se servant de ce qu'il y a de plus fondamental dans les connaissances métaphysiques : la substance et l'acte, et de ce qu'il y a de plus concret et de plus existentiel dans les connaissances philosophiques : le devenir, le mouvement, que notre intelligence cherche à exprimer ce qu'est l'âme : *l'acte du corps, la forme substantielle du corps*, et qu'elle affirme : *le vivant est celui qui se meut*. Les deux pôles extrêmes de notre connaissance sont donc utilisés pour essayer de manifester cette source cachée, mystérieuse : notre âme.

La tentation constante, pour l'esprit humain, est de croire que l'âme, étant donné sa présence intime, est ce qu'on connaît le mieux. Par là même, on risque toujours de s'enfermer dans une connaissance affective ou esthétique, puisque certaines perceptions affectives ou esthétiques nous permettent d'expérimenter une présence de notre âme. N'est-ce pas la séduction permanente de certaines formes d'idéalisme ? L'homme souhaiterait tellement connaître immédiatement et intimement son âme, sans le secours d'intermédiaires, et se regarder lui-même, directement, comme ce qu'il y a de plus spirituel et de plus beau !

C. Les facultés du vivant - Leurs enracinements dans l'âme

1. Pourquoi poser des facultés ?

On sait les objections multiples qui ont été faites — et continuent de l'être — à ce problème. Peut-on encore parler des facultés de l'âme en face de l'attitude presque unanime des psychologues d'aujourd'hui ?

A ces « pouvoirs occultes » qui, évidemment, n'ont aucun sens dès qu'on ne considère plus la nature humaine, Taine et Ribot se sont opposés violemment. Dans la mesure où le positivisme s'est emparé de la philosophie, on a rejeté ce problème des facultés. L'affirmation d'A. Cuvillier, dans son *Manuel de Philosophie*, est significative : « Théorie autrefois classique, aujourd'hui unanimement repoussée par les psychologues ».

Voici leur argument : « Ni la substance-âme, dont les facultés ne seraient que ses différents pouvoirs, ni ces facultés elles-mêmes ne sont des réalités observables ». Donc, elles n'existent pas.

Une méthode d'introspection, si poussée qu'elle soit, si attentive qu'elle puisse être, ne trouvera de fait jamais autre chose que des états de conscience intellectuels, affectifs et volontaires. Elle ne pourra jamais constater ces *pouvoirs*, qui précisément, comme tels, ne peuvent être constatés que dans leurs actes. Or, du fait même que cette méthode d'introspection ne décèle pas ces facultés, elle déclare qu'elles n'existent pas.

Au dire du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, la doctrine des facultés a une origine écossaise. Selon l'auteur, les scolastiques orthodoxes, suivis en cela par Descartes, par Bossuet et par les disciples de Descartes, affirment que « les facultés ne sont que divers noms donnés à l'âme selon ses diverses opérations ». Et, pour confirmer sa théorie, A. Lalande cite ce texte de Guillaume d'Auvergne : « Quoiqu'on attribue la pensée à la faculté de l'intelligence, la volonté et le désir à la faculté de vouloir et de désirer, c'est cependant une seule âme qui veut, qui pense, qui désire ».

Certes Bossuet affirme : « L'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit ; la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient et se ressouvient... Toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations ».

Mais n'oublions pas qu'entre saint Thomas et Bossuet, il y a un Ockham et un Suarez ; pour ceux-ci les puissances et les facultés ne sont ni réellement ni formellement distinctes de l'âme.

Descartes, en effet, affirme : « C'est une seule et même force qui, si elle s'applique avec l'imagination au sens commun, est dite voir, toucher, etc. ; si elle s'applique à l'imagination seule en tant que celle-ci est couverte de figures variées, elle est dite se souvenir... C'est pour cette même raison que cette même force s'appelle selon ses fonctions diverses, ou intelligence pure, ou imagination, ou mémoire, ou sens... ».

Dans ces conditions les distinctions des facultés et de l'âme deviennent purement nominales. Ceci est parfaitement expliqué chez Locke. Le mot « faculté » de l'âme est alors

remplacé par *fonction*. J. Lachelier déclare expressément : « Je ne tiens nullement à l'emploi du mot faculté, et je le repousse même s'il faut entendre par là des pouvoirs occultes. Je me contenterais parfaitement de *fonction* et même de *fait*, pourvu que l'on voulût bien distinguer des faits permanents et des faits passagers... ».

G. Belot précise : « Le mot faculté me paraît avoir deux acceptions : les *facultés-fonctions* (par exemple le langage, les mémoires spécifiques, etc.) et les *facultés-modalités* (intelligence, affectivité, etc.). L'erreur des anciennes psychologies est d'avoir traité des modalités comme des fonctions. Mais le psychologue contemporain peut réhabiliter l'idée de faculté au sens de fonction en montrant qu'il y a des *systèmes réels de pouvoirs* (en un sens tout empirique, évidemment) correspondant à un système d'organes, et prédéterminant certains modes d'action.

E. Goblot précise encore : « Il est entendu que si nous employons encore le mot *faculté*, si même il nous arrive de parler des facultés de l'âme, nous ne songeons plus à des pouvoirs résidant en l'âme, et ayant en elle une existence distincte de celle des faits qu'on leur attribue. Faculté n'est pourtant pas synonyme de *fonction*. Fonction éveille toujours l'idée d'une activité rapportée à un organe déterminé, tandis que faculté ne fait pas nécessairement songer à un *substratum* organique... Les facultés sont des *classes* de faits psychiques, rapportés d'après leurs analogies, distingués d'après leurs différences. Les fonctions psychiques comme les fonctions somatiques sont des *processus* ou des *complexes* de phénomènes de natures très différentes... ».

Comment découvrir par voie inductive la nécessité des facultés, principes propres des opérations vitales ?

En présence de ces oppositions, il est nécessaire de faire retour à nos expériences et de comprendre *pourquoi* nous posons de tels principes, de telles puissances. Revenons au point de départ de l'induction qui nous a permis de découvrir l'âme, source des opérations vitales : ces opérations diverses que nous pouvons expérimenter impliquent une certaine unité. C'est précisément cette unité vitale au sein de la diversité qui permet à l'intelligence de saisir un « au-delà » de ces expériences, un principe premier de vie, l'âme, forme et acte du corps.

Sans rejeter cette découverte, nous pouvons *de nouveau* considérer la diversité de nos opérations fondamentales ainsi que la diversité des opérations des vivants qui nous entourent. Certes l'âme, principe premier de vie, explique l'unité vitale du vivant, comme la forme substantielle explique l'unité d'être de ce qui est, mais elle ne peut pas expliquer immédiatement la spontanéité vitale de ces opérations *dans leur diversité même*. Il est donc nécessaire de poser des principes propres qui correspondent à la diversité même de ces opérations.

Dès que nous voulons analyser cette diversité, nous constatons, en effet, qu'elle ne peut être ramenée immédiatement à l'unité. L'irréductibilité vitale de ces opérations s'impose à nous du fait que l'une d'elles *peut* disparaître sans qu'une autre en soit sensiblement modifiée. Nous *pouvons* perdre la vue sans perdre l'ouïe, nous pouvons perdre la mémoire sans perdre l'intelligence ; nous pouvons également devenir aboulique sans perdre l'intelligence, garder une imagination intempestive sans perdre le contact avec la réalité... Nous pouvons dormir, suspendant par là le contrôle de notre vie spirituelle comme l'exercice de nos sens externes. Il y a donc une diversité réelle d'opérations, ce qui exige une distinction réelle au niveau des principes propres de ces opérations. Or si ces principes propres sont posés

comme divers entre eux, ils sont nécessairement distincts de l'âme. Car, *si ces principes s'identifiaient à l'âme*, ils s'identifieraient entre eux.

Non seulement la diversité de nos opérations vitales exige de poser divers principes distincts de l'âme, mais le simple fait de *la discontinuité de l'exercice* de nos opérations l'exige également. Fermons les yeux, et nous ne voyons plus... Notre vue peut s'affaiblir et même s'éteindre... Nous expérimentons que notre attention diminue durant l'exercice de telle ou telle opération vitale... Comment expliquer cette discontinuité, cette attention plus ou moins intense ? Ces faits nous indiquent que nos opérations vitales, possédant chacune son rythme propre, sous telle modalité caractéristique, ne peuvent se ramener immédiatement à un unique principe de vie.

Dans leur rythme particulier et leur devenir vital, elles exigent donc des *principes propres* distincts de l'âme substantielle, et pourtant relatifs à celle-ci.

Enfin, le fait que nous-mêmes, et les autres vivants que nous observons, sommes capables de progrès, indique encore la nécessité de poser certains principes distincts de l'âme, source radicale d'unité et de stabilité dans les opérations vitales.

Par voie déductive ?

La nécessité de poser des facultés distinctes de l'âme humaine peut se manifester négativement par voie déductive, à partir de la nature même de l'âme.

En effet les opérations *déterminent* l'homme-vivant : le vivant qui pense, qui veut, qui est soumis aux passions, qui mange... est déterminé par ces diverses actions vitales. La répétition de ces opérations, selon un certain ordre, réalise un comportement extérieur. Un « moi fonctionnel » de l'homme se manifeste alors. On peut parler de l'homme mangeant, de l'homme passionnel.

Or nos opérations vitales ne peuvent immédiatement déterminer notre âme, principe premier de notre vie. Car notre âme, substance *selon la forme* de notre corps et de ce que nous sommes est déterminée par elle-même mais non point par des qualités accidentelles.

La substance, *en tant que telle*, n'est pas déterminée par les accidents mais en est plutôt la source. C'est la substance-*sujet* qui peut être déterminée par les accidents, tout en les mesurant et en les ordonnant. Nos opérations vitales impliquent un certain « devenir » et possèdent des déterminations accidentelles. Ce qui est en devenir et ce qui n'est qu'accidentel présuppose nécessairement ce qui est substantiel, et lui est relatif. Il semble donc que les rapports entre nos opérations vitales et notre âme soient ceux qui existent entre les accidents et la substance-sujet. Mais de tels rapports n'expliquent pas l'origine vitale de ces opérations, dans leur diversité. C'est précisément pour expliquer l'origine vitale de ces opérations dans leur diversité qu'on pose les facultés.

Mais, objectera-t-on, n'est-ce pas introduire un intermédiaire entre l'âme et les opérations ? Or, entre la substance et les accidents propres il n'y a pas d'intermédiaire. Donc...

Si les opérations vitales sont des accidents, elles le sont selon un type très spécial. Ce sont elles en effet qui qualifient, ennoblissent et finalisent le vivant. Celui-ci n'atteint sa fin que par et dans ses opérations. Or le fait d'atteindre sa fin n'est pas quelque chose d'accidentel mais d'essentiel pour le vivant ; c'est même ce qu'il y a pour lui de plus nécessaire. Donc, les opérations vitales, en tant que telles, ne peuvent se ramener aux prédicaments « passion » et « action », ni au pur devenir accidentel. Ces opérations ont une certaine dimension substantielle en tant qu'elles unissent le vivant à sa fin.

Comment ces opérations vitales peuvent-elles à la fois finaliser, ennoblir de manière nécessaire, et demeurer entitativement contingentes, relatives à leur sujet ? Cette situation unique ne peut se comprendre qu'en considérant d'une part que l'âme, en tant que principe substantiel du vivant, n'est pas déterminée par ses opérations, et, d'autre part, que ces opérations déterminent le vivant d'une manière vitale et immanente, selon les exigences profondes de son âme. Il faut donc que ces opérations proviennent de capacités vitales, qui elles-mêmes s'enracinent dans l'âme et en émanent comme ses propriétés, ses propres capacités. Voilà précisément ce qu'on appelle *les facultés de l'âme*.

Concluons : pour sauvegarder la diversité et le caractère qualitatif de nos opérations vitales, actes ultimes du vivant, et pour sauvegarder le caractère propre de la saisie et de l'induction de notre âme, principe substantiel d'unité de vie du vivant, il est nécessaire de poser des principes propres immédiats de nos diverses opérations vitales. Ces principes sont réellement distincts de notre âme d'où ils proviennent, et où ils s'enracinent. L'âme substantielle, si elle est principe premier de notre vie, constitue le principe radical de nos opérations. Mais elle n'opère que *par l'intermédiaire* d'autres principes, et cette médiation est faite de ses propres qualités, de ses propres capacités.

Bien qu'appliqués ici en premier lieu au cas de l'âme humaine, ces divers arguments ont cependant un caractère absolument universel pour tous les vivants que nous constatons, même ceux qui se réduisent à la vie végétative. En tout vivant qui opère diversement, il faut donc distinguer l'âme et les facultés.

2. Nature des facultés

Du point de vue métaphysique, elles sont des accidents, car elles sont des formes relatives, des qualités distinctes de l'âme, forme substantielle. Du point de vue vital, elles sont des principes d'opération, des puissances.

Ces puissances ne venant pas de l'extérieur, n'étant pas acquises mais innées, dépendent de l'âme, et la qualifient en vue de telle ou telle opération. Ce sont des *propriétés* de l'âme, qu'elles ennoblissent.

Elles n'existent que dans le vivant, et par le fait même ne peuvent être principes d'opérations que par et dans le vivant.

Accidents, ces facultés demeurent toutes relatives au vivant substantiel. C'est pourquoi il ne faut jamais les « réifier », comme si elles étaient des *entités autonomes*, source uniques des opérations vitales. Ce n'est pas la faculté de voir qui voit, c'est le vivant qui possède cette faculté de voir. Il n'y a pas d'autre *sujet* d'opérations vitales que le vivant, mais

celui-ci opère par ses facultés. Les facultés du vivant ne peuvent s'exercer sans la coopération intime de l'âme et du vivant tout entier, puisque le réalisme existentiel de tout mouvement vital demeure essentiellement dépendant de son principe immanent, l'âme, principe premier de celui qui se meut, qui se nourrit, qui sent, et de tout ce qui est exigé pour que l'âme puisse s'exercer. Nous touchons là à un grand principe de hiérarchie : comme toute cause seconde ne peut s'exercer que dans son lien de subordination à la cause première, les facultés vitales ne peuvent s'exercer « *vitaliter* » que dans leur conjonction à leur source première radicale, l'âme et le vivant. En réalité, il ne s'agit plus seulement d'une subordination essentielle mais d'une véritable conjonction vitale, d'un enracinement puisqu'il n'y a pas deux réalités substantielles distinctes, mais une unique réalité (le vivant) opérant par son principe substantiel radical (l'âme) et par ses principes propres immédiats (les facultés).

Cette dépendance totale dans l'ordre de l'existence, et donc dans l'ordre de l'exercice vital, se fonde sur une dépendance de nature, en ce sens que les facultés, comme nous l'avons dit, proviennent de l'âme, dont elles émanent, comme de leur source.

Comment qualifier cette causalité, cette dépendance des facultés à l'égard de l'âme ? Qu'il y ait un rapport de *causalité matérielle* entre l'âme (le vivant) et ses facultés, en ce sens que les facultés sont dans l'âme ou plus exactement dans le vivant et existent par lui comme les accidents existent par la substance-sujet, ceci est évident. Mais il en est ainsi de tous les accidents ; ce rapport n'est pas caractéristique du lien de nécessité qui existe entre l'âme et ses facultés. Il faut donc qu'un autre type de causalité intervienne.

Il y a entre l'âme et ses facultés un lien de *causalité efficiente*, en ce sens que l'âme est la source d'où proviennent les facultés, d'où elles jaillissent, ou, selon l'expression technique, d'où elles émanent (*emanare* : couler, sortir, tirer son origine). Cependant ce n'est pas une causalité efficiente proprement dite puisque les facultés ne sont pas des effets réellement distincts de l'âme, ayant leur existence propre. Elles sont pour ainsi dire des fruits qui ne se séparent jamais de leur source et lui demeurent toujours unis, comme les perles de certains coquillages.

Mais surtout il y a entre l'âme et les facultés un lien de *causalité finale*, puisque l'âme est ce qui opère radicalement et d'une manière principale en se servant des facultés comme d'instruments conjoints. Ces facultés s'exercent pour permettre à l'âme d'acquiescer sa fin ; elles sont donc comme des moyens dont l'âme est la fin. Cependant, entre ces moyens et cette fin, il existe des rapports de connaturalité et de similitude beaucoup plus profonds que ceux qui existent d'habitude entre les moyens et la fin. C'est pourquoi les liens entre les facultés et l'âme sont des rapports d'intimité et de dépendance uniques, que les analogies susdites permettent seulement d'approcher.

En définitive, ces facultés sont des pouvoirs d'opération spécifiés par leur objet propre et leur terme. C'est en effet par nos opérations que nous sommes en contact avec l'univers, avec le milieu dans lequel nous vivons. Les facultés, principes de nos opérations, sont donc des pouvoirs (« *vertus* ») actifs ou passifs, qui nous ordonnent d'une manière vitale vers les diverses réalités qui nous entourent ; elles sont des capacités vitales nous permettant d'entrer en relation vivante avec l'univers. Précisément, les relations qui s'établissent sur ce mode sont diverses ; elles ont un caractère tantôt plus ou moins réceptif, tantôt plus ou moins actif (le vivant subit l'influence du milieu où il vit, et il réagit vitalement sur ce milieu). Ces deux aspects sont complémentaires et de fait intimement liés, à tel point que toutes nos activités vitales impliquent effectivement activité et réceptivité. La passivité pure de la matière

première n'est pas une réceptivité vitale ; quant à l'activité, elle n'est jamais exclusive, car toutes nos activités vitales impliquent une coopération du milieu. C'est pourquoi toutes nos facultés impliquent, d'une part, un certain pouvoir actif, une certaine détermination — toutes sont des qualités, des *pouvoirs* capables d'être à l'origine d'opérations vitales ayant une spontanéité d'exercice —, d'autre part, une certaine réceptivité, une passivité, en ce sens que le vivant est capable de subir l'influence des réalités ambiantes. En assimilant ces réalités et en les transformant, il se transforme et se modifie. Cette capacité de transformation est extrêmement variable, mais elle existe toujours.

En analysant de la sorte des types distincts d'opérations vitales, on précise les diverses manières dont le vivant reçoit l'influence de l'univers, et dont il exerce la sienne. Autre la manière dont il transforme l'univers en se mouvant, ou en se nourrissant... , autre la manière dont il se laisse transformer par lui en le regardant, en l'aimant... Ces diverses façons d'agir sur le milieu, ou d'en recevoir l'influence, nous mettent en présence des diverses facultés de l'âme, dans la mesure où il s'agit d'une diversité spécifique et non d'une simple diversité relative aux conditions d'exercice. Les manières propres de recevoir les influences de l'univers et d'y réagir, nous montrent comment les facultés de l'âme sont déterminées par leurs opérations et par les réalités de l'univers, comment elles sont actées par leurs actes immanents et par les réalités extérieures. Par là se précise progressivement ce qui va spécifier les facultés et les distinguer les unes des autres. L'étude philosophique de la vie conduit ainsi à examiner la question de l'objet propre des facultés.

C'est en cherchant à déterminer ce qui spécifie et donc distingue nos opérations vitales et nos facultés, qu'on précise ce qu'est leur objet. Etant principe de détermination et de spécification des actes, l'objet est le principe propre du discernement des facultés. Dès qu'on parle d'objet, on est donc au niveau d'une analyse philosophique. *L'objet n'est pas ce qui est immédiatement expérimenté* : ce qui est expérimenté, vécu, c'est l'opération vitale. *L'objet est un principe* de détermination et de spécification, comme *la faculté est un principe vital* d'opération.

Quant à l'analyse des diverses manières dont le vivant transforme l'univers et agit sur lui, elle nous permet de découvrir le terme et les fins propres de certaines de nos opérations vitales. Par là nous précisons ce qui détermine l'activité vitale, en la finalisant immédiatement. Il est facile alors de comprendre que celles de nos activités vitales en lesquelles domine l'aspect actif, réclament des facultés actives spécifiées par leur terme et leur fin propre ; par contre, nos opérations vitales en lesquelles domine l'aspect de réceptivité et de passivité, réclament des facultés passives spécifiées par leurs objets propres.

Concluons : les facultés vitales sont des pouvoirs actifs ou passifs qui émanent de l'âme, principe radical de vie. Ces pouvoirs impliquent un ordre essentiel à leurs opérations propres ; celles-ci unissent le vivant aux réalités qui l'entourent. Ces facultés sont spécifiées par ce qui détermine leurs opérations propres, c'est-à-dire leurs *objets* ou leurs *termes* propres. Les facultés, ainsi que leurs objets et leurs termes, nous ne les connaissons que par et à travers leurs opérations. Par le fait même, le couple faculté-objet, faculté-terme, est le fruit d'analyses des opérations du vivant. Aussi n'est-il pas étonnant que toute philosophie à tendance positiviste rejette ces facultés comme n'existant pas, puisqu'elles ne sont pas objets immédiats d'expérience.

3. *Ordre des diverses facultés*

La diversité de facultés est évidente chez un vivant parfait comme l'homme. L'homme est le vivant en qui toutes les facultés se trouvent réunies. Il est, de ce point de vue, la « synthèse des facultés ».

Si nous n'expérimentons pas *directement* cette grande diversité de nos facultés, nous expérimentons cependant en nous une très grande diversité d'opérations vitales irréductibles.

Peut-on hiérarchiser ces facultés ? Puisqu'il y a *diversité* et *unité*, il y a ordre ; il faut le découvrir. C'est cet ordre qui nous permettra de justifier les diverses alliances qu'on peut établir dans la vie de l'homme. Cet ordre ne pourra être parfaitement connu qu'au terme de notre étude philosophique, lorsque nous aurons soumis à l'examen les diverses opérations essentielles de la vie de l'homme. Alors seulement nous pourrons énumérer les facultés et les ordonner. Nous pouvons toutefois préciser dès maintenant les principes qui permettent de les ordonner. Puisque ces facultés vitales sont spécifiées par leurs opérations et par leurs objets, il est évident que l'ordre qu'on peut établir dans les opérations et les objets se retrouvera dans les facultés. Or les opérations vitales et leurs objets peuvent s'ordonner suivant leur autonomie plus ou moins grande, ce qui correspond à leur simplicité, à leur universalité et à leur priorité dans l'ordre de l'être. (Tout ce qui est complexe dépend de ce qui est simple.)

De cette manière on détermine trois degrés *d'universalité* dans les objets :

- a) *Tout vivant, tout corps animé*. De tels objets spécifient les puissances végétatives. Ces puissances n'agissent que pour le corps auquel l'âme est unie.
- b) *Tout corps sensible*. De tels objets spécifient les puissances de la vie animale et sensible.
- c) Enfin, *tout ce qui est*. De tels objets spécifient les puissances de l'âme spirituelle.

Ces deux dernières espèces de facultés peuvent agir sur des réalités extrinsèques ; elles peuvent le faire de deux manières. Ou bien elles possèdent ces réalités d'une manière qui leur sont propres en les connaissant ; elles acquièrent alors une certaine similitude avec ces réalités ; ceci s'accomplit grâce aux *facultés capables de connaître*, d'une manière sensible ou d'une manière intelligible. Ou bien elles sont attirées par les réalités ; elles sont alors inclinées vers elles et se meuvent pour entrer en contact immédiat et physique avec elles ; ce qui s'opère grâce aux facultés *appétitives* et *locomotrices*.

Il y a donc cinq grands types ou genres de facultés : les puissances de vie végétative ; celles de vie sensitive : connaissance, appétit, locomotion ; celles de vie intellectuelle : connaissance et volonté. Aristote les nommait déjà ainsi dans son *De Anima*.

On peut également déceler l'ordre des facultés, du point de vue *existentiel*, en précisant les rapports de dépendance réelle des facultés entre elles. Ces rapports de dépendance peuvent être considérés de deux manières (puisque les vivants que nous observons ont une croissance) : soit *selon l'ordre de nature* — en tant que les êtres parfaits ont une priorité absolue sur les êtres imparfaits ; soit *selon l'ordre de génération* — en tant que les êtres imparfaits ont une priorité relative, selon le temps, à l'égard des êtres parfaits. Biologiquement, tout commence par l'imparfait pour tendre vers le parfait.

Selon l'ordre de nature, les facultés intellectuelles ont une priorité sur les facultés sensibles et végétatives. Selon l'ordre de génération au contraire, l'ordre végétatif est

premier ; c'est lui qui est fondamental. Les facultés de vie sensible sont toujours intermédiaires, selon l'un et l'autre ordre.

Il est donc évident que les facultés de l'âme s'harmonisent et s'ordonnent ; mais il ne faut pas porter de jugement unilatéral puisque, de fait, il y a plusieurs ordres. C'est cette diversité d'ordres qui explique les différentes manières dont on peut analyser les relations mutuelles des facultés.

Chapitre 2 :

La vie végétative

A. Divers degrés de vie

Nous avons souligné la coexistence en nous d'une certaine unité de vie et d'une pluralité d'opérations vitales. Réfléchissons de nouveau sur cette double constatation. L'unité de vie demeure, malgré nos diverses opérations, ce qui manifeste leur enracinement dans le même sujet : c'est *moi* qui mange, *moi* qui pense, *moi* qui m'exerce vitalemment de diverses façons. La diversité de nos opérations implique également des degrés et des modalités dominantes, qu'il est facile de constater ; phénomène normal, puisque cette diversité, n'étant pas *pure* diversité, relève d'une certaine unité de vie.

A l'intérieur de cette diversité, on peut découvrir, comme nous l'avons vu, un certain ordre hiérarchique, ou, si l'on préfère, des ensembles d'opérations ordonnées les unes par rapport aux autres : on peut ainsi distinguer une série d'opérations fondamentales ordonnées à la conservation et au développement du corps animé ; une autre série d'opérations présupposant les premières et ordonnées à une certaine autonomie du vivant-animé ; enfin, une autre série d'opérations ordonnées à un développement tout autre, spécifiquement humain, celui de l'intelligence et de la volonté. De ces diverses opérations, l'homme réalise une synthèse étonnante. Par son corps, il est apparenté à la vie végétative des plantes ; par ses sens et ses passions, à la vie des animaux ; par son intelligence et sa volonté, il est esprit.

La division aristotélicienne — vie végétative, vie sensible, vie intellectuelle — ne doit pas être abandonnée ; elle relève d'une analyse des divers degrés de vie dont l'homme fait la synthèse. Il ne faut certes pas considérer ces degrés comme des compartiments séparés, mais comme des éléments qui intègrent et structurent une vie extrêmement complexe, la plus complexe qui soit, possédant une unité radicale. Il suffit pour s'en convaincre, d'analyser le caractère de chacune de nos opérations vitales : certaines apparaissent comme totalement dépendantes de notre corps, et immédiatement ordonnées à celui-ci ; elles échappent même à notre conscience, nous ne pouvons constater que leurs effets ; d'autres impliquent une conscience — une certaine connaissance — et par là ont un horizon plus vaste, mais demeurent encore très liées à des organes physiques ; d'autres, enfin, impliquent une conscience parfaite, et de par leur nature propre semblent libres à l'égard des limites de notre corps.

Trois niveaux de vie se dessinent de la sorte à travers la diversité de nos opérations. Mais en même temps, nous avons conscience que dans la réalité concrète, ce qui est vécu, l'exercice de ces opérations, implique d'intimes coopérations entre ces divers niveaux de vie.

L'exercice de notre vie végétative fait appel à des éléments de vie sensible et même souvent, initialement, de vie intellectuelle et volontaire. Nous mangeons quand nous le désirons et quand nous le voulons... et non pas seulement sous l'effet d'un besoin purement physiologique. Dans certains cas extrêmes, des séparations se réalisent : le coma, l'hibernation, séparent la vie végétative des autres niveaux de vie et lui permettent de se développer pour elle-même et par elle-même selon ses lois propres.

Mais si, chez l'homme, les opérations de la vie végétative peuvent s'isoler momentanément des autres développements de sa vie, l'inverse n'est pas possible. On ne peut jamais prétendre isoler la vie intellectuelle de tous les éléments de la vie sensible, et celle-ci ne peut s'isoler de tous les éléments de la vie végétative. L'exercice de l'intelligence est lié à celui de l'imagination, l'exercice de l'imagination est lié à celui des sens, et par là même à des éléments de la vie végétative.

Ce qui montre le caractère fondamental, génétiquement premier, de la vie végétative, c'est qu'elle peut avoir une certaine autonomie vitale, bien que *normalement*, dans la vie de l'homme, elle demeure dépendante, dans son exercice, de la vie sensible et même de la vie spirituelle. C'est du reste cette autonomie fondamentale et cette dépendance, ou du moins cette concomitance de fait, qui sont à l'origine de tant de complications. Il n'est pas simple, pour le végétatif, de cohabiter avec le sensible, l'imaginaire et l'intellectuel-volontaire : cette coexistence a ses problèmes... Il n'est pas non plus facile pour la vie de l'intelligence et de la volonté de cohabiter avec l'imaginaire, le sensible et le végétatif. On devine toutes les sources d'opposition, de rivalité et de frustration qui s'ensuivent. Car si l'animal, en l'homme, est souvent à dure école (le dressage peut être violent), et si la plante, en l'animal et en l'homme, est encore à plus dure école (ne lui demande-t-on pas souvent de pousser comme en « espalier », au prix d'innombrables conciliations ?), l'esprit, en l'homme, peut connaître un état de lutte autrement plus humiliant. Ne doit-il pas s'adapter aux mœurs animales et aux mœurs des plantes ? De terribles frustrations ont là leur origine, souvent très cachée.

La distinction en trois degrés de vie, ou en trois genres de vie, n'est donc pas une distinction d'ordre purement psychologique comme entre conscient et inconscient, ni d'ordre logique, comme entre rationnel et irrationnel ; c'est une distinction *philosophique*, résultat d'une *analyse*, et qui veut préciser les diverses manières dont les opérations vitales s'affranchissent des conditions physiques du devenir, les diverses manières dont elles possèdent *leur autonomie et leur spontanéité à l'égard du devenir physique*. La nutrition, la croissance, la procréation, ne possèdent de spontanéité vitale que dans l'ordre de l'exercice. Par la nutrition, l'homme ne se meut que selon l'exécution, puisque les qualités propres de cette opération, sa spécification et sa fin, sont d'ordre biologique. Ces opérations de nutrition, de croissance, de procréation n'émergent pas de l'ordre du devenir physique. Elles sont comme prédéterminées. Elles s'imposent au vivant qui ne peut pas les transformer selon ses exigences. Donc, à l'égard de la cause formelle et de la cause finale, de telles opérations ne se meuvent pas ; leur spontanéité et leur indépendance vitale se manifestent dans l'ordre de la cause efficiente dans leur exercice et leur autorégulation. Précisons encore que ces opérations s'exercent non seulement en impliquant le corps, organe essentiel de leurs facultés, mais en se servant de la vertu des qualités physiques. De telles opérations constituent ce qu'on appelle la *vie végétative* (vie végétale) ; elles caractérisent la vie à son degré le plus infime. Une vie

éclôt dans le monde physique : elle en demeure étroitement dépendante, et pourtant, à ce monde physique, quantitatif, elle imprime quelque chose d'irréductible, une autorégulation immanente et un pouvoir d'assimilation.

Les sensations, les opérations de l'imaginaire, les passions, semblent se mouvoir dans l'autonomie non seulement quant à leur exercice, mais aussi quant à leurs déterminations. Les sensations, en effet, n'ont pas une forme déterminée par la nature ; elles l'acquièrent chaque fois par leur opération, recevant cette détermination des qualités propres des réalités physiques qu'elles expérimentent. Ces opérations s'accomplissent encore en dépendance d'un organe physique, mais elles ne se limitent plus à utiliser formellement et immédiatement des qualités physiques. On pénètre désormais dans un ordre qualitatif nouveau, celui de la connaissance et de l'affectivité sensibles. Plus élevées du point de vue vital que les opérations exclusivement végétales, celles-ci constituent ce qu'on appelle *la vie animale*.

Enfin, d'autres opérations vitales semblent jouir d'une autonomie de mouvement non seulement quant à leur exercice et quant à leurs formes, mais aussi quant à leurs fins propres. De telles opérations n'ont pas, selon leurs exigences naturelles, une fin totalement déterminée ; elles se la proposent à elles-mêmes. De telle sorte que, en ce qui regarde la connaissance de leur fin propre, elles ne sont pas mues, mais se meuvent et se déterminent à la connaître. Une telle activité exige l'intelligence qui peut seule juger de la proportion entre la fin et les moyens.

Ces opérations de type spirituel apparaissent comme pleinement vitales, quant à leur cause efficiente (leur exercice est vital), quant à leur cause formelle (leur forme est vitale), quant à leur fin (leur intention est vitale). Elles ont une autonomie beaucoup plus parfaite que les précédentes. Seules les exigences et limitations propres de la cause matérielle, dans la mesure où la nature les impose, répugnent à cette plénitude de vie. De telles opérations relèvent de ce qu'on appelle la vie intellectuelle et volontaire, la vie de *l'esprit* de l'homme.

Evidemment, ces divers degrés de vie se trouvent réalisés *de fait* dans l'homme en une unité substantielle, mais ils *peuvent* se trouver réalisés de façons diverses en dehors de l'homme.

La vie végétative peut se réaliser selon une autonomie qui lui est propre, avec des mœurs très déterminées, et un cycle de vie qui s'harmonise à celui de l'univers physique en lequel elle s'exerce : depuis la vie la plus élémentaire au fond des océans jusqu'à la vie la plus exubérante des forêts équatoriales (l'eau et le soleil).

La vie animale assume la vie végétative en lui donnant une nouvelle autonomie, une nouvelle sensibilité, mais cette vie animale ne peut se séparer de la vie végétative, car le corps de l'animal est analogue à celui de la plante. La vie animale possède une diversité plus grande, plus profonde : depuis le ver, l'insecte, l'oiseau, jusqu'aux mammifères les plus évolués. A l'intérieur de cette variété, on distingue les animaux qui ont une autonomie dans leur mouvement local : animaux parfaits, et ceux qui ne l'ont pas : animaux imparfaits.

Quant à la vie de l'intelligence, elle apparaît comme finalisant et stabilisant les degrés de vie inférieure. Il y a certes dans la race animale humaine des aspects très variés, mais qui se manifestent tout autrement que dans les autres espèces animales ; l'homme est bien une synthèse unique des différents types de vie.

Cependant, il faut reconnaître qu'il existe une diversité *qualitative* extrêmement grande, dans le développement de la vie des hommes, car cette vie intellectuelle et volontaire possède des modes quasi-infinis d'opérations plus ou moins parfaites, plus ou moins assujetties aux réalités qui lui sont inférieures. La vie spirituelle en l'homme connaît des possibilités d'épanouissement plus ou moins grandes et des qualités de pénétration étonnamment variées.

On comprend à quel niveau de recherche philosophique il faut considérer ces divers degrés de vie. Les distinctions de F. Bacon et de Maine de Biran sont beaucoup plus concrètes et descriptives. Les divisions qui se prennent de l'activité humaine, en philosophie morale, correspondent du reste aux divisions de Maine de Biran. Or précisément, en philosophie morale, ces divisions se prennent de la fin : on distingue alors dans les activités de l'homme, celles qui s'accomplissent matériellement par l'homme, celles de l'homme animal (les passions), celles de l'homme raisonnable (les activités morales volontaires), celles de l'homme spirituel, contemplatif (celles du « νοῦς »).

B. La vie végétative : nutrition, croissance, génération

La tentation existe, d'aborder la philosophie du vivant immédiatement par la vie intellectuelle de l'homme. On commencerait par l'étude du phénomène « conscience », pour s'occuper ensuite de la vie sensible et de la vie végétative. Mais la méthode philosophique n'est pas d'abord l'introspection subjective. Elle regarde *ce qui est* ; elle est donc avant tout expérimentale et garde ainsi le contact avec la réalité existante et vivante. Par le fait même, elle doit commencer par analyser le fait le plus élémentaire de la vie. Or le fait vital dans son aspect le plus fondamental, toujours présent aux autres faits de la vie de l'homme, est celui des opérations de la vie végétative.

C'est donc par l'analyse de ces opérations qu'il nous faut commencer une étude philosophique du vivant. Aucun phénomène de notre vie humaine ici-bas ne peut s'isoler réellement de la vie végétative. C'est pourquoi, si l'on veut garder un réalisme philosophique plénier, il faut considérer en premier lieu ce qui, certes, est le moins conscient, mais qui d'autre part est le plus nécessaire (nécessité prise du côté de la matière), c'est-à-dire ce qui s'impose avec le plus de nécessité à une analyse philosophique du vivant. Aucun des vivants que nous pouvons observer n'en est exclu. C'est ce qui, du point de vue *extension*, est encore le plus vital.

Commencer l'étude philosophique du vivant par l'analyse de la vie intellectuelle, c'est risquer de limiter cette étude au phénomène de la conscience et d'accorder une place trop importante à la méthode réflexive. La philosophie du vivant n'est pas une *critique de la connaissance* ; elle n'est pas une psychologie descriptive de la conscience ; elle étudie le vivant comme tel pour saisir les qualités propres de sa vie. Aussi faut-il commencer par le donné le plus élémentaire et le plus indéniable. Il est plus facile de saisir ce qu'est la nutrition que de savoir ce qu'est la connaissance intellectuelle (bien que nous ayons de celle-ci une conscience *apparemment* plus claire).

Nous ne pouvons saisir philosophiquement ce qu'est la vie végétative, ce degré ultime et élémentaire de la vie, qu'à partir de ses opérations dont nous avons une certaine expérience. En analysant philosophiquement ces opérations, on découvre leurs principes propres, leurs grandes orientations, leurs relations avec le milieu, leurs objets propres matériels, on découvre les puissances qui sont à leur origine. Seules les opérations nous permettent de saisir les facultés, ces puissances qui sont à la fois principes immédiats des opérations, et propriétés de l'âme.

Les trois opérations de la vie végétative

On peut étudier la vie végétative de l'homme *dans ses rapports avec sa vie sensible* animale ; car cette vie végétative n'est pas en tout semblable à celle des plantes. Elle est celle d'un animal supérieur.

On peut aussi l'étudier *dans ses rapports avec la vie intellectuelle* et volontaire, car la vie végétative de l'homme est non seulement celle d'un animal, mais d'un animal capable de penser, d'organiser librement sa vie. Autrement dit, tout en étant celle d'un animal supérieur, la vie végétative de l'homme est encore autre chose.

Cependant on peut et on doit d'abord étudier cette vie végétative *en elle-même* pour en saisir les principes propres.

L'analyse philosophique de la vie végétative de l'homme comporte trois parties essentielles :

- recherche des principes propres,
- relation avec la vie sensible,
- relation avec la vie spirituelle.

Cependant, pour respecter l'ordre d'analyse, il vaut mieux traiter ces deux derniers points, l'un après l'étude de la vie sensible, l'autre après l'étude de la vie rationnelle ; autrement on présupposerait traités ces deux autres degrés de vie.

Il y a pour l'homme nécessité urgente de respirer, et de se nourrir (avec tout ce que cela peut entraîner de conséquences). Le sommeil aussi est une exigence de la vie végétative, qui comporte un cycle de moments actifs et de moments apparemment passifs. L'homme possède également un instinct naturel à la procréation, impliquant l'attrait pour les jouissances sexuelles. Enfin, la vie végétative connaît un certain rythme de croissance. Sans vouloir immédiatement les ordonner en vue de les finaliser, essayons de saisir ce qui caractérise les activités essentielles de la vie végétative.

1. La nutrition, la respiration

Nous avons tellement l'habitude de boire et de manger que nous oublions de considérer le côté extraordinaire de ces opérations. Nous accordons généralement plus d'attention au fait de « bien manger » et de « bien boire » qu'à la fonction considérée dans son réalisme. Bien manger est un aspect artistique très important dans la vie des hommes ! C'est une manière d'ennoblir la vie végétative, comme nous le verrons ; mais cet aspect artistique

ne doit pas nous masquer la réalité considérée en elle-même, comme manifestation primordiale de la vie.

La faim, comme la soif, est un fait psycho-physiologique tout à fait original. Pour le décrire phénoménologiquement, il faudrait dévoiler ce sentiment de satisfaction que nous éprouvons lorsque, après une longue attente, nous pouvons enfin nous désaltérer et manger à notre appétit, puis préciser ce que représente cette satisfaction, cette détente après l'attente. Le fait psychologique « d'avoir faim » ou « d'avoir soif », peut absorber toute notre attention, nous mettre dans un état cruel d'impatience, d'irritabilité, d'audace, ou au contraire de faiblesse, d'impuissance... Sous cet aspect phénoménologique, la vie végétative ne peut plus se distinguer de la manière dont elle est vécue par nous. En réalité, de ce point de vue, on n'étudie plus qu'une manière spéciale d'éprouver certains phénomènes de la vie végétative. Cette vie n'est plus et ne peut plus être étudiée pour elle-même.

Revenons donc à l'expérience quotidienne du « boire » et du « manger », dans son originalité. Lorsque nous mangeons, l'« aliment », une réalité d'abord extérieure à nous, « face » à nous, devient « nôtre », devient progressivement notre sang, notre corps. Par toute une série de transformations, d'actions et de réactions chimiques, qui du reste échappent à notre conscience, cet aliment est transformé, assimilé.

On peut étudier ces actions et réactions chimiques, connaître les aliments nécessaires à l'entretien de la vie humaine selon ses divers moments ; préciser les éléments inassimilables, les troubles et intoxications qui résultent de toute perturbation de ce métabolisme. Mais ces études restent matérielles relativement à l'opération vitale elle-même ; elles ne s'intéressent qu'à l'aspect physique, physiologique, celui des dispositions, de la cause matérielle, qui n'est pas l'aspect formellement vital. Celui-ci, dans ce qu'il a de propre, échappe à ces analyses physico-chimiques qui ne portent que sur des résultats terminant une série d'expérimentations relatives aux hommes, aux animaux ou aux plantes. Or cet aspect vital, qui échappe à la physiologie, intéresse avant tout le philosophe, et fait surgir une question : comment se fait-il que l'aliment, initialement étranger au vivant, au terme s'identifie à lui et devienne son propre sang ? Il ne s'ajoute pas de l'extérieur, comme une pierre à un tas d'autres cailloux ; il s'intègre au vivant, se laisse absorber par lui au point de faire intimement partie de son propre corps.

C'est donc une véritable assimilation qui s'opère. L'aliment perd sa nature propre pour s'intégrer vitalement au corps de l'homme. Ceci ne peut s'expliquer par les seules réactions chimiques, par les seules altérations, qui sont des dispositions matérielles en vue d'une réalité plus intime et plus cachée : la transformation vitale de l'aliment en le corps vivant de celui qui s'en nourrit.

Cette assimilation implique une certaine « séparation », qui se consomme précisément au niveau de ces dispositions matérielles. Certaines de ces dispositions sont assumées, d'autres rejetées, éliminées. Le vivant, qui se nourrit, pour son bien, avec une sorte d'égoïsme aveugle et farouche fait preuve toutefois d'un étonnant discernement qui s'exerce sur l'aliment en fonction, d'une part, des qualités propres de l'aliment, et d'autre part, de l'état même du vivant, dont la santé constitue la raison d'être. L'aliment n'est-il pas utilisé exclusivement pour le bien du vivant ?

Pour expliquer cette réalité plus intime, il faut nécessairement, à l'origine d'une telle transformation, un pouvoir vital qui la réalise activement, qui assume en quelque sorte cette réalité de l'aliment et l'intègre vitalement dans un ordre *nouveau* : celui du corps *vivant*.

Ce pouvoir vital est nécessairement déterminé et limité, en ce sens qu'il est ordonné à l'aliment, qu'il ne peut s'exercer que grâce à celui-ci, qui, à son tour, ne peut être que telle réalité physique ou vivante, et non pas n'importe laquelle. Certaines réalités ne peuvent être assimilées par l'homme ; elles lui seraient toxiques et même mortelles ; d'autres, au contraire lui sont nécessaires.

On peut préciser et déterminer les diverses réalités assimilables, proportionnées au pouvoir nutritif du vivant. Les limites de ce pouvoir varient suivant l'âge de l'homme, ses conditions de santé, d'équilibre physique, etc. ; elles diffèrent selon les diverses espèces animales et végétales. En définitive, ces limites dépendent de la nature même du vivant, de son développement et de son adaptation au milieu.

Ce pouvoir est tout entier au service du vivant, car le terme de cette assimilation n'est autre que le corps lui-même, la substance matérielle du vivant. Il y a là une immanence substantielle et matérielle, caractéristique de cette activité vitale, puisqu'elle se termine au vivant lui-même dans ce qu'il a de plus individuel et de plus matériel. C'est précisément à cause de cette identification, qui se réalise au terme entre le corps du vivant et l'aliment dont il s'est nourri, que l'aliment n'est pas n'importe quoi. Car le corps vivant de l'homme préexiste à la nutrition ; or ce corps possède un certain équilibre, une certaine harmonie de qualités. Il ne faut pas que l'aliment, par ses qualités trop excentriques, vienne détériorer cette harmonie, au risque de la détruire.

C'est donc le corps vivant de l'homme qui, en finalisant la nutrition, impose à l'aliment ses conditions propres. L'aliment doit être proportionné à tel corps. Lorsque le vivant est encore dans un état embryonnaire, l'harmonie exigée entre lui et son aliment, est très grande ; elle est normalement déterminée totalement par la nature. Tant que le vivant reste dans un état de petitesse et de faiblesse extrêmes, l'harmonie préétablie doit rester très forte ; c'est celle qui existe entre le nouveau-né et le lait maternel, entre une plante délicate et la terre spéciale qui lui est nécessaire, entre une graine et le terreau indispensable à sa germination... Si ces harmonies préétablies entre l'état du vivant et sa nourriture ne sont plus respectées (en raison de la maladie ou d'une action violente), l'assimilation ne peut plus se faire. L'élimination devant être trop grande, l'aliment risque de devenir un poison. Il demeure étranger à l'organisme et tend à le déséquilibrer.

C'est ainsi que nous pouvons préciser philosophiquement le rôle propre de l'aliment dans l'opération vitale de nutrition. L'aliment est en premier lieu la matière nécessaire à l'exercice de cette opération. Sans aliment il ne peut y avoir de nutrition. L'aliment est donc *la condition sine qua non* de la nutrition. Mais il est encore et surtout une cause matérielle, qui implique certaines *dispositions particulières* réalisant l'harmonie qui doit exister entre l'aliment et celui qui s'en nourrit. Ces dispositions sont analogues à celles que le corps organique du vivant doit nécessairement présenter pour pouvoir être informé par l'âme.

L'aliment joue-t-il un rôle de cause formelle extrinsèque à l'égard de la nutrition ? Spécifie-t-il la nutrition ? En est-il l'objet ?

Dans la perspective de celui qui est attentif avant tout à la note artistique ou au cérémonial de la nutrition, il est évident que la qualité de l'aliment joue un rôle spécifique car pour bien manger, il faut manger d'excellentes choses, bien préparées. L'aliment, par ses qualités non pas « nutritives » mais « gustatives », spécifie donc le jugement esthétique de l'homme qui désire bien manger. Mais un tel jugement n'a rien à voir avec la question posée ici à un autre niveau.

Dans la perspective de la philosophie du vivant, il faut reconnaître que l'aliment joue un rôle seulement *matériel* ; il coopère comme tel à une certaine proportion du milieu avec le vivant qui s'en nourrit, mais ne spécifie pas cette opération vitale. Celle-ci est spécifiée par *la forme même du vivant* qui se nourrit, puisque l'aliment devient le corps du vivant. Or, le vivant ne peut avoir d'autre forme que celle de son âme. Donc, l'aliment coopère bien *essentiellement mais matériellement* à cette action vitale de nutrition.

Précisons encore : le but de cette opération vitale de nutrition est la conservation du vivant ; en raison des luttes incessantes, internes et externes, qu'il a à soutenir, le vivant doit réparer ses forces, récupérer ce qu'il perd. Sous cet angle, l'aliment joue le rôle de moyen essentiel. Il n'est pas la fin, mais le moyen nécessaire pour atteindre cette fin. Comme moyen, l'aliment est plus ou moins « parfait » selon qu'il est dans une connexion plus ou moins étroite et efficace avec la fin recherchée. Dans la mesure où, en vue de la fin recherchée, le nombre et la diversité des moyens sont extrêmement réduits, l'aliment prend une valeur plus grande, qui s'impose avec une nécessité plus contraignante, car il est alors quasi irremplaçable.

Il faut éviter de confondre l'aliment, soit avec une pure condition *sine qua non* dont la nécessité est strictement extrinsèque et matérielle, soit avec une cause du type de l'objet formel, cause exemplaire, soit avec une cause finale.

Si on envisage l'aliment comme une pure condition *sine qua non*, on ne le considère plus que d'une manière matérielle, sans tenir compte de ses qualités propres répondant aux exigences des proportions préétablies entre lui et le corps vivant.

Si on l'envisage comme un objet qui spécifie et détermine, on ne comprend plus son état de pauvreté extrême : l'aliment est absorbé par celui qui s'en sert, et non l'inverse, à tel point qu'il est transformé en celui qui s'en sert.

Si on l'envisage comme une fin qui attire et qui possède en elle sa propre amabilité, on ne comprend plus l'immanence de l'opération vitale. Celui qui se nourrit, mange pour conserver sa propre vie, et non par amour de l'aliment (qu'il détruit).

L'aliment, en tant qu'il est une certaine réalité extérieure, capable d'être assimilée par un vivant, est essentiellement relatif à celui-ci. Il coopère à l'action vitale de nutrition comme un moyen nécessaire immanent, impliquant certaines qualités qui le proportionnent au vivant. On peut donc dire que « la nourriture *conserve* la substance du vivant qui, tant qu'il se nourrit, continue d'être »¹.

¹ ARISTOTE, *De Anima*, II, 4, 416 b 14.

La lutte est fondamentalement inscrite au plus intime de l'activité de nutrition : pour se nourrir, il faut détruire, rendre l'autre inutilisable, ce qui, d'ailleurs, sert à mettre en lumière une merveilleuse coopération dans l'ordre de la finalité.

C'est à l'égard de l'aliment que l'instinct de conservation, avec son pouvoir de possessivité, se manifeste avec le plus de force et d'efficacité puisque l'aliment peut devenir source de frustration. L'homme, dès la naissance, n'est plus un vivant qui garde avec lui, en lui, tout ce qui lui est nécessaire pour s'alimenter ; par le fait même, l'aliment peut lui manquer, blessant ainsi son appétit le plus fondamental.

C'est en fonction de la nutrition et de l'aliment que la philosophie induit cette puissance vitale : la faculté de nutrition, capable de se servir de l'aliment, l'assimilant pour le vivant.

La respiration

Parallèlement au phénomène de la nutrition, nous pouvons observer celui de la respiration, plus fondamental peut-être, mais moins immédiatement conscient parce qu'échappant à l'intervention volontaire et au cycle de l'alternance. A propos de circonstances désagréables — chaleur excessive, air confiné, fatigue, grand effort, maladie du cœur ou des poumons —, nous éprouvons avec une particulière anxiété le caractère fondamental de ce phénomène. On a soif de respirer ! L'angoisse d'asphyxie est peut-être la plus terrible et la plus radicale qui soit : la respiration est bien un phénomène vital essentiel. En respirant, le vivant se nourrit d'air ; ici encore, il y a assimilation : certaines qualités de l'air respiré sont assumées par le vivant, d'autres au contraire seraient reçues comme des éléments nocifs, inassimilables. On sait l'influence sur le développement de notre vie, sur notre état de santé, de la qualité de l'air que nous respirons (songeons aux mineurs, aux ouvriers d'usines chimiques, etc.).

Par là le vivant dépend totalement du milieu dans lequel il se trouve. Si la biosphère vient à se modifier, à se désagréger d'une manière ou d'une autre, par l'excès de tel ou tel gaz toxique ou par la radioactivité, on sait les conséquences terribles qui peuvent en résulter... Il faut noter également que plus les êtres sont chétifs, plus ils sont dépendants de leur milieu vital, et donc aussi dépendants de la qualité de l'air qu'ils respirent.

Il ne nous appartient pas d'étudier scientifiquement les réactions chimiques de ce phénomène vital, ni de préciser les conditions *minima* exigées pour le développement d'un être vivant (homme, animal, plante). Ces études mettraient en lumière l'aspect matériel de la coopération foncière du milieu et du vivant, de l'harmonie préétablie entre l'univers et notre vie. Notre univers possède une atmosphère qui peut garder, conserver des êtres vivants... D'où lui viennent ces qualités, cet équilibre, cette harmonie, qui en font un lieu apte à l'éclosion d'un vivant aussi évolué et aussi chétif que le petit enfant ? A cela, la science essaie de répondre en étudiant comment s'est formé notre univers.

Mais il nous faut considérer *philosophiquement* ce phénomène de la respiration pour saisir ce qu'est la vie végétative. Aux yeux du philosophe, la respiration apparaît comme l'assimilation fondamentale de la vie individuelle de l'homme, la plus proche de la nutrition. C'est la nutrition radicale de l'individu ; tout se fonde sur cette assimilation primordiale. Dès sa naissance, l'enfant respire. Dans le sein de sa mère, il se nourrissait et respirait par sa mère.

Si nous analysons philosophiquement cette opération, nous sommes amenés à poser une faculté vitale de respiration analogue à la faculté nutritive. Cette faculté s'exerce au service du vivant, pour lui permettre de conserver sa vie ou de la développer. Elle use d'organes déterminés et d'une certaine réceptivité de l'organisme tout entier ; l'homme respire par tous les pores de son corps.

2. La croissance

L'enfant qui respire et se nourrit, se développe. Il acquiert ainsi progressivement sa taille parfaite. Ce qui est vrai de l'homme semble vrai de tous les végétaux ; la graine demande à croître pour devenir un grand arbre. Sa taille normale atteinte, le vivant, qui continue pourtant de se nourrir et de respirer, cesse de grandir.

L'opération vitale de croissance se distingue donc des deux précédentes, mais en les présupposant. Alors que la respiration et la nutrition permettent au vivant de persévérer dans sa vie individuelle, la croissance lui fait atteindre la plénitude de son développement. Une telle opération s'impose puisque le vivant végétatif ne possède pas immédiatement, dès sa naissance, toutes les dimensions qui lui sont dues. Au point de départ, il connaît de fait un état de faiblesse et de petitesse, correspondant au stade embryonnaire. D'une certaine manière, toutes les richesses de sa vie sont déjà présentes dans cet état premier, mais elles y sont en promesse, en attente — comme la fleur contenue dans son bourgeon. Ces énergies ne demandent qu'à s'épanouir et à se développer : la croissance a pour fin cet épanouissement progressif du vivant, comme l'opération de nutrition est au service de sa conservation.

L'opération de croissance se réalise aussi grâce à l'aliment ; le vivant atteint la perfection de sa vie végétative, son état d'achèvement, en mangeant et en buvant. L'aliment joue à l'égard de cette opération un rôle analogue à celui qu'il joue dans la nutrition. On peut cependant préciser que, si la nutrition se sert de la *nature* de l'aliment pour conserver le corps vivant de celui qui s'en nourrit, la croissance utilise la *quantité* de l'aliment. Aristote avait déjà souligné : « L'aliment est capable de produire la croissance en tant que celui qui vit est un être ayant une certaine quantité ; l'aliment est capable de nourrir, en tant que celui qui vit est une substance individuelle »¹.

On voit ce que veut dire le Philosophe : dans la mesure où celui qui vit est un être ayant une certaine grandeur, dans cette mesure il est capable de s'assimiler la quantité de l'aliment et de s'en servir pour progresser, si de fait il n'a pas encore atteint sa taille parfaite.

A partir de là, le philosophe pose une *puissance vitale* de croissance. Cette puissance de croissance est capable de se servir de l'aliment d'une manière spéciale : elle se sert de la quantité de l'aliment en tant que cette quantité est capable de constituer l'état achevé du vivant et de l'établir dans une vigueur parfaite.

L'aliment sert donc au vivant de deux manières différentes. Un seul aliment, une seule manière extérieure de s'en servir, mais en fait, deux voies d'utilisation vitale en vue de se conserver et de croître. Donc, deux intentions vitales naturelles, inscrites dans le vivant lui-

¹ *De Anima*, II, 4, 416 b 12-13.

même, correspondent à deux appétits naturels fondamentaux : celui de la *conservation* de l'individu et celui de sa *croissance*.

C'est pourquoi il faut préciser qu'il y a nécessairement dans le vivant végétatif ces deux capacités spécifiques, ou du moins cette double orientation possible. Dans un cas, en effet l'opération se *termine* à la conservation du corps vivant, tandis que dans l'autre cas, elle se *termine* à l'état de plénitude, de perfection achevée du corps vivant.

Cette opération de croissance fait saisir la manière dont la quantité divisible et la juxtaposition sont dépassées dans le devenir vital, intégrées dans une quantité nouvelle, assumées par le vivant au service d'une fin, d'un *bene vivere*. La juxtaposition se transforme en un certain tout organique ; le tout intégral, résultat de l'addition, fait vraiment place au tout organique vital, possédant son propre principe immanent. Les parties organiques demeurent d'une certaine manière juxtaposées ; elles ne se compénètrent pas, mais elles s'intègrent cependant en s'unissant dans une fin commune. Ces parties organiques s'accroissent d'une manière organique et proportionnelle.

De même, si la quantité du vivant demeure toujours divisible et mesurable, elle possède cependant une unité nouvelle. C'est pourquoi si on divise la quantité du vivant d'une manière violente, on dira qu'on la mutile ; tandis qu'on ne mutile pas la quantité pure, on l'actue en la divisant. Dans le corps organique du vivant, le *divisible est donc actué du dedans*. Ceci est manifeste surtout dans le phénomène de la croissance.

3. La procréation

La troisième opération caractéristique de la vie végétative est la procréation. L'homme parfait selon sa vie végétative demande à se perpétuer dans un autre vivant semblable à lui. De fait, il ne peut durer toujours dans sa réalité individuelle ; il est soumis à la lutte et, comme être corruptible, à la mort. La vie qui est en lui l'incline donc à dépasser cette limite de l'être individuel, corruptible. En se continuant par un autre individu, l'homme (vivant de vie végétative) se sauve dans la vie de l'espèce, car l'espèce seule, à ce niveau de la vie végétative, peut être vraiment sauvée.

Cette réalité de la procréation appelle des remarques semblables à celles que nous avons faites au sujet de la nutrition. Les opérations vitales peuvent être envisagées de diverses manières. On pourrait, à propos de la procréation, considérer tantôt la jouissance liée à l'exercice de l'instinct sexuel, et tantôt, d'une manière phénoménologique, ce que représente cette force instinctive sexuelle, qui aboutit à la génération. On insisterait alors sur les caractéristiques d'un besoin si véhément, si tyrannique. On préciserait l'importance de cet instinct dans la conduite des hommes et dans leurs relations ; on étudierait les perversions qui peuvent survenir en ce domaine, etc.

Dans la perspective philosophique où nous nous plaçons, *la procréation apparaît comme l'opération la plus parfaite de la vie végétative*. Cette opération, en effet, la plus enracinée dans la nature, atteint ce qu'il y a de plus foncier dans le vivant : sa substance même. Cette opération se termine à un nouveau vivant. Le vivant, en procréant, communique vraiment sa vie à un autre vivant qui précédemment n'existait pas ; il s'agit donc d'une

communication substantielle de vie qui se réalise grâce à une division, à une séparation radicale : un autre être apparaît.

Dans le monde de la quantité pure il faut, pour actuer, diviser (précisément parce que le monde de la quantité est « divisible »). La vie végétative, qui se réalise dans le monde de la quantité, subit ses lois en le transformant. La communication de vie exige la division, la séparation, mais cette communication ne diminue rien du vivant qui engendre. Un nouvel être existe qui pourra, à son tour, arrivé à maturité, transmettre la même nature. Alors que dans le monde de la quantité la division engendre la limitation, dans le monde de la vie, la séparation est tout ordonnée à la communication.

A la différence de la nutrition et de la croissance, la procréation ne peut venir que d'un vivant mûri, parfait.

Aristote, philosophe de la nature, définit le parfait (τέλειος), celui qui est capable de faire un autre semblable à lui, un autre tel qu'il est lui-même. Par la procréation, non seulement le vivant étend son champ d'activité, mais il le renouvelle, puisque son opération a pour effet propre un être vivant semblable et autonome, capable de vivre la même vie que celui dont il la reçoit.

Tandis que les autres opérations vitales de la vie végétative ont un terme immanent : le corps même du vivant, la procréation est ordonnée vers un bien commun plus noble que ce bien propre individuel ; elle est ordonnée au bien de la nature spécifique, et non plus aux besoins de l'individu. Il est évident que le bien de la nature spécifique l'emporte sur le bien individuel du corps vivant. Par ce bien spécifique, cette opération tend vers le bien le plus profondément inscrit dans la nature : la perpétuité.

Si la procréation est l'opération vitale la plus *parfaite*, on peut dire qu'elle est *la fin* de la vie végétative. La vie végétative s'achève dans cette opération où le vivant se communique à un autre qui, au niveau de l'espèce, le représente et prolonge sa vie.

Sans cela, la vie végétative du vivant demeure *vaine* (au sens philosophique du terme), c'est-à-dire qu'elle n'atteint pas sa *fin* propre et, par le fait même, perd sa signification profonde, son sens. Il est très important de bien le comprendre : *si on ne considère dans la vie de l'homme que sa vie végétative*, on doit affirmer que l'homme ne peut atteindre sa fin que dans la procréation, en sortant en quelque manière de lui-même, et en brisant les limites de son individualité pour se communiquer à un autre être. L'absolu de l'espèce commande qu'il s'universalise en se multipliant ; mais cet « absolu » est en vérité un relais. Par cette opération substantielle ordonnée au bien de l'espèce, à son maintien, le géniteur atteint quelque chose qui échappe, d'une certaine façon, aux limites du temps. La procréation implique dans l'engendrant une surabondance de vie se réalisant dans une communication vitale. L'engendrant qui communique la vie de sa nature spécifique à l'engendré, est vraiment pour lui source de vie. L'engendré, bien que séparé de ses géniteurs, ne leur est pas totalement étranger. Il provient d'eux, sort d'eux, leur ressemble, ayant même nature substantielle.

Si parfaite que soit cette opération, elle demeure accidentelle quant à son exercice, non seulement quant à son exercice volontaire et libre dans l'homme — ce qui relève du problème de la procréation en tant qu'opération humaine —, mais encore quant à son exercice naturel et vital. Cette opération possède un mode accidentel : elle se réalise en effet dans un certain

devenir, bien que le terme en soit la substance. Il en est de même de la nutrition qui a un mode accidentel se réalisant dans le devenir, bien qu'elle se termine au corps vivant.

On peut étudier et analyser scientifiquement la manière dont se réalise ce devenir accidentel dans la génération, comme on peut le faire pour la nutrition ; on peut étudier tout l'aspect physico-chimique de cette opération organique. Les sciences biologiques et embryologiques se chargent de cette étude, mais elles demeurent dans l'analyse des dispositions matérielles, des conditions d'exercice.

C'est sur l'aspect proprement vital non formellement explicité dans ces études scientifiques, que le philosophe fait porter avant tout son analyse. Il essaie de pénétrer ce mystère de la vie végétative en ce qu'elle a de plus fondamental, de plus original : la mutation du non-être à l'être (*mutatio ex non esse ad esse*), ce mystère de la fécondité, communication vitale substantielle qui échappe à l'aspect phénoménal.

Au niveau de la substance, où elle se termine, cette communication substantielle est *in instanti* ; elle est en dehors et au-delà du temps. Nous pouvons constater la transformation progressive de l'œuf, préciser la manière dont se forment les organes essentiels du vivant, mais nous ne pouvons pas savoir à quel moment exactement l'âme nouvelle de l'engendré est éduite de la matière ou créée par Dieu. Nous n'assistons pas à cette *éducation* du principe substantiel, à cette *création* de l'âme humaine, mais nous pouvons affirmer qu'elle a eu lieu.

La communication vitale se réalise dans le devenir par la médiation de ces intermédiaires que l'on appelle « semences », « germes », spermatozoïdes, ovules, dont il est très difficile de saisir la nature propre. Ce qui est sûr, c'est que le vivant ne se communique qu'en se servant d'intermédiaires qui possèdent une vertu vitale quasi instrumentale, capable de former un autre vivant.

Nous voyons ici la différence entre ce transfert de vie, cette origine de la vie, et la création comme origine dans l'ordre de l'être. L'origine du vivant implique une reprise radicale substantielle. Il s'agit d'une mutation du *non esse* vers l'*esse*. Il y a un nouvel être individuel qui commence, au moment de la fécondation, car le germe en lui-même n'est pas un nouvel être, il est « *pure tendance vers* » un nouvel être ; il est en puissance, il est virtuellement un nouvel être... Mais ce renouveau, s'il est *absolu* du point de vue vital, ne l'est pas du point de vue de l'être. C'est pourquoi il peut se réaliser par un « instrument », un « germe ». La création exclut l'intermédiaire de l'instrument, la procréation l'implique : la vie, pour se transmettre, ne saurait s'en passer.

Cette reprise vitale se fait au sein du vivant, qui en est le lieu, puisqu'il possède une *fécondité vitale*, reflet de la « fécondité » de l'être du Créateur. Dieu est fécond dans son être : la création n'a pas d'autre milieu que Dieu. La créature ne peut être féconde que dans sa vie, et la génération a comme milieu le vivant lui-même.

Lorsqu'il s'agit de la génération des vivants supérieurs, de l'homme avant tout, cette communication vitale ne peut se réaliser naturellement que par une complémentarité, dans le concours de deux vivants : le mâle et la femelle. Tout se passe comme si un seul vivant de vie végétative ne pouvait par lui-même reproduire un autre être, étant trop imparfait pour posséder à lui seul un tel pouvoir efficace. Source de la vie mais source partielle, en attente du concours d'une autre source complémentaire. Notons la différence entre cette attente et celle qui a pour objet l'aliment : l'attente de l'aliment vise à la conservation de l'individu, l'autre à

la conservation de l'espèce. C'est une attente plus lointaine par rapport à l'individu, mais plus nécessaire ; c'est l'attente de la nature dans l'individu. On pourrait dire que l'une traduit l'égoïsme instinctif de l'individu, l'autre celui de la nature spécifique.

L'homme individuel, dans sa vie végétative, apparaît comme une « partie » à l'égard de l'espèce ; il n'a donc pas une autonomie totale lorsqu'il s'agit d'atteindre la fin de cette vie ; il est en dépendance du concours d'un autre individu qui le complète.

Aristote considérait le rôle du mâle comme actif et celui de la femelle comme passif. Pouvons-nous encore affirmer la même chose, vu ce que nous enseignent les sciences biologiques ? Il faut comprendre le sens d'une telle affirmation. Du point de vue de la communication vitale, les deux sont actifs ; le spermatozoïde, venant du mâle, agit sur l'ovule de la femelle ; il y a interaction, réaction réciproque, concours de l'ovule et du spermatozoïde aboutissant à la formation de l'œuf. Du point de vue matériel, ils s'intègrent pour former un tout et apparaissent comme deux parties qui s'unissent pour constituer une cellule nouvelle. Du point de vue de la disposition *qualitative*, les deux sont actifs et coopèrent, passivement et activement. L'un et l'autre sont nécessaires.

On pourrait s'en tenir à cette simple description et dire que les deux coopèrent à un fruit commun, l'œuf, le fœtus, l'enfant. Affirmer qu'ils coopèrent *également* peut s'entendre de diverses manières : si l'on veut dire qu'ils coopèrent en faisant l'un comme l'autre partie (complémentaire) de l'œuf, cette affirmation est exacte et repose sur une constatation, car tous deux engendrent. Si l'on veut dire que les deux sont égaux dans leur activité, c'est déjà un certain jugement de valeur qui dépasse la pure constatation de leur coopération dans la formation d'un tout.

En effet, ce que le savant peut constater se ramène à ceci : avant la formation de l'œuf, il y a le spermatozoïde et l'ovule ; après leur union et une série de transformations, l'œuf apparaît comme synthèse des deux, intégrant les chromosomes de l'espèce (l'ovule de la femme en contenait vingt-quatre, comme le spermatozoïde de l'homme, ce qui n'était donc que la moitié du nombre effectif). L'œuf formé est donc le résultat *premier* de la coopération des deux.

Ce résultat apparaît comme intégrant les chromosomes des deux parties, mais on ne peut pas de cela inférer : coopération égale. On peut parler d'une certaine *intégration*, concours matériel des deux se réalisant *dans une œuvre commune* ; car en plus de cette intégration il y a apparition de « quelque chose » de nouveau ayant son unité propre : un œuf irréductible à l'ovule et au spermatozoïde.

Peut-on préciser, par l'analyse philosophique, le concours de deux parents dans la formation de « ce quelque chose » de nouveau ? Ce « quelque chose », en progressant, en se développant, aboutit à un nouveau vivant ayant son autonomie d'unité substantielle. Puisqu'il y a unité substantielle au terme, il faut nécessairement que la coopération des deux parents permette l'éducation ou la création de l'âme, principe substantiel de vie, à partir de la matière vivante de l'œuf. On ne peut préciser avec exactitude le moment de cette éducation ou de cette création. Car ce qui était disposition du côté de la matière (*ex parte materiae*) ordonnant cette matière au moment de l'éducation ou de la création de l'âme, est devenu ensuite propriété.

Au niveau phénoménal, il est impossible de discerner l'une de l'autre.

S'il y a unité substantielle dans le terme de cette coopération, il faut que cette coopération ne soit pas seulement une juxtaposition dans une union accidentelle, mais qu'elle soit une coopération vitale parfaite dans une certaine complémentarité. Quels moyens avons-nous de fixer la qualité des éléments de cette complémentarité ? Essayons de considérer les éléments, d'abord avant leur coopération, puis dans le terme.

Le terme, ayant une unité vitale substantielle dans un corps organique, implique une dualité de principes *substantiels complémentaires* : âme et corps, l'acte-forme, la matière vivante. Cette dualité doit se retrouver analogiquement au niveau des instruments conjoints coopérant à la formation du terme. L'instrument conjoint du côté de la matière (*ex parte materiae*) doit être celui qui est le plus immanent, le plus *radicalement immanent*, celui qui, de ce point de vue, est le plus nécessaire, le plus en continuité avec le milieu vital — celui-ci étant la cause matérielle exemplaire. Tandis que l'instrument conjoint du côté de l'agent, de l'acte, doit être celui qui, tout en devenant conjoint et immanent, ne l'est que d'une manière secondaire. Il s'ajoute, il s'intègre, et agit par là d'une manière plus extérieure.

De fait, l'ovule apparaît comme l'instrument vital conjoint le plus radicalement immanent à la formation de l'œuf, et comme intimement dépendant du milieu vital où se réalisent la fécondation, la conception, le premier développement du fœtus — toute la gestation. Au contraire, le spermatozoïde apparaît comme l'instrument vital s'introduisant activement et intimement dans l'ovule pour former l'œuf avec lui.

Si l'on considère l'ovule et le spermatozoïde avant leur coopération, il semble que là encore on puisse trouver dans leurs formes et leurs qualités réciproques des indices de leurs fonctions diverses complémentaires : l'un ordonné à recevoir, l'autre à informer et à actuer... d'où l'on peut conclure que l'ovule coopère comme un instrument conjoint du côté de la matière (*ex parte materiae*), tandis que le spermatozoïde coopère comme un instrument conjoint du côté de l'acte (*ex parte actus*).

Lorsqu'il s'agit de la vie végétative de la nature animée, la mère est le milieu vital où se réalisent la fécondation, la conception et le premier développement de l'œuf et du fœtus, la gestation. On distinguera la conception de l'enfantement : la conception étant la phase de l'immanence vitale, de la communication de vie ; et l'enfantement, celle de la séparation à partir de cette communication.

Enfin, la femelle nourrit son petit, elle le reprend en quelque sorte dans la séparation même. La femme est donc plus dépendante de la génération que l'homme. Sa coopération « matérielle » est plus étendue, plus individuelle, de ce point de vue plus active : elle en *pâtit* plus que le mâle qui de fait se trouve plus libre, moins engagé.

Si la génération se réalise par l'intermédiaire d'un germe, qui joue le rôle de l'instrument de *l'âme de l'engendrant* (du géniteur animé), c'est le signe de l'intensité et de l'efficacité de la vertu de l'âme : celle-ci peut se servir d'instrument, elle peut agir *médiatement*. C'est également le signe de son adaptation à une efficacité plus intime, plus immanente : ainsi la vertu de l'âme de l'un des engendrants peut être présente au plus intime de la vie de l'autre engendrant. Leur coopération merveilleuse dans cette communication de la vie peut se réaliser d'une manière extraordinairement étroite : cette coopération se réalise grâce à la semence d'une manière quasi souterraine, dans le sein de la génitrice, dans celui de la femme.

La semence est aussi un secret de la surabondance de la vie, ce qui explique sa fragilité, sa vulnérabilité. Si elle est extraordinairement efficace, elle demeure très vulnérable. Elle ne peut vivre et agir que dans le milieu vital qui lui convient.

Comme la nutrition, la génération vitale dépend de l'aliment extérieur, mais elle en dépend d'une manière moins immédiate. Aristote dit que « l'aliment est (ποιητικόν) l'élément actif de la génération ». Il dit également que « la semence est le superflu de l'aliment »¹.

Comprenons bien le sens de cette affirmation qui revient souvent dans la philosophie d'Aristote : seul le vivant parfait peut engendrer.

Dans le règne végétal, c'est très net : il faut que la plante « fleurisse » pour être capable de se communiquer vitale. La graine, la semence, naîtra de la fleur. Ceci est extrêmement significatif : la fleur représente l'épanouissement plénier de la vie végétative. En ce sens l'aliment, nécessaire à la conservation et à la croissance, l'est d'une façon plus forte encore à la génération, non en tant que s'identifiant au corps vivant, mais en tant que permettant cet épanouissement ultime de la fleur et de la semence. De plus, il n'est pas ce qui spécifie l'opération génétique. La puissance vitale d'où celle-ci émane, est active et possède sa détermination spéciale, tenant de la nature et agissant en son nom.

En affirmant que le germe provient de l'aliment, on montre qu'il relève de la surabondance du vivant (celui-ci ne s'appauvrit pas par la communication du germe), et d'autre part on souligne le rôle différent de l'aliment et du germe, tous deux instruments, mais de manière très différente.

Les trois grandes opérations de la vie végétative nous montrent comment la vie s'empare en premier lieu du monde physique, pour le transformer, le vivifier de l'intérieur.

Il y a en effet une sorte d'antinomie entre le monde physique de la quantité et celui de la vie : l'un, étant soumis aux nécessités contraignantes de la matière, se réalise dans l'extériorité et la juxtaposition, l'autre se réalise dans l'intériorité avec une certaine immanence, une certaine souplesse.

Le vivant de vie végétative est à la fois une réalité physique, soumise aux exigences du monde physique, et une réalité vivante opérant d'une manière vitale, ordonnée à une certaine fin immanente. Il est donc facile de saisir, à l'égard des trois opérations de la vie végétative, les diverses transformations et spiritualisations du monde physique.

La génération vitale suppose la « génération » physique, mais la transforme. Celle-ci implique division, actualisation de ce qui n'existait qu'en puissance : il y a extériorité absolue et simple similitude de nature. Dans la génération vitale, il y a bien toujours une certaine séparation entre l'engendré et le géniteur, mais cette séparation s'opère à l'intérieur d'une assimilation et d'une communication vitale qui se maintient jusqu'au moment où le fruit mûr se sépare complètement et se divise. Jusqu'au dernier moment, le fruit reçoit sa sève du tronc, n'ayant d'autre vie que celle-là. Ce qui est vrai du fruit l'est de l'embryon dans la vie animale. La phase de la conception et la gestation mettent en lumière l'assimilation et l'immanence. La phase de la naissance, lorsque le « fruit » se sépare de sa source, met en lumière la séparation ;

¹ *De la génération des animaux*, I, 18, 726 a 26.

mais il faut bien comprendre que la séparation existe dès la conception et que l'assimilation continue après la nativité, selon des modalités très diverses.

Plus il s'agit de vivants parfaits, plus, semble-t-il, la nativité demande d'être continuée, achevée, grâce à un milieu vital où l'assimilation aux engendrés puisse se poursuivre. Entre celui qui est engendré et celui qui engendre, il y a une similitude de nature et de vie, en ce sens que le premier moment vital de l'engendré se réalise avec le concours vital de celui qui engendre, donc dans une communion très forte et très intense. C'est pourquoi, chez les vivants plus parfaits, la génération vitale nécessite un milieu vital qui soit lui aussi plus parfait, un milieu maternel ; milieu qui permet non seulement la rencontre de deux germes complémentaires, mais qui permet en outre à la cellule fécondée de s'épanouir progressivement sous l'influence d'un milieu vital connaturel.

La nutrition vitale entraîne l'altération physique et chimique de l'aliment qu'elle transforme. Elle implique donc l'extériorité quantitative. Mais au-delà de ces actions et réactions, cette nutrition réalise une certaine conversion qualitative au profit du vivant qui assume vraiment les qualités physiques de l'aliment et les ordonne d'une manière nouvelle, comme de l'intérieur, en les faisant passer du physique (chimique) au vital.

Quant à *la croissance vitale*, elle suppose l'augmentation physique, mais la transforme. L'augmentation physique se fait par pure juxtaposition, par contact, par addition (tandis que la génération se fait par division). La croissance vitale se fait par l'assimilation de l'aliment, au bénéfice d'une croissance organique qui implique bien une quantité nouvelle, mesurable, mais une quantité qui s'ajoute de l'intérieur, qui est mesurée de l'intérieur. C'est *le vivant* qui, en se nourrissant croît, augmente, acquiert toute sa taille. Cette croissance est pour lui et lui convient.

Nous voyons donc que trois mouvements physiques : altération, augmentation, génération, sont assumés par la vie végétative ; le quatrième, le mouvement local, le sera seulement par la vie animale. Par le fait même, la vie végétative anime, « spiritualise » de l'intérieur les diverses dimensions du devenir physique, et le devenir physique lui-même dans sa réalité la plus profonde, la plus radicale, la plus naturelle. La vie végétative réalise en effet, dans le monde physique, un certain dépassement. Le monde physique, c'est le monde de l'opacité, qui se présente sous divers aspects : *l'opacité radicale de la matière*, qui introduit une potentialité radicale dans toutes les réalités physiques, une instabilité, une contingence, une certaine indifférence ; *l'opacité de la quantité*, celle du divisible qui réalise une relativité indéfinie, inépuisable : un corps physique, en raison de sa quantité, ne peut achever, compléter un autre corps physique que de l'extérieur, en se juxtaposant ; enfin, *l'opacité des contraires*, qui est comme une conséquence de la précédente : en effet, les qualités physiques ne sont jamais de pures qualités ; elles affectent des corps quantifiés, elles n'agissent que de l'extérieur : c'est pourquoi elles risquent toujours de perdre leur privilège, leur caractère irréductible, et de devenir alors comme la proie de la lutte des contraires.

Ces diverses opacités physiques demeurent, évidemment, dans les trois opérations de la vie végétative, mais elles sont limitées par une certaine immanence qualitative qui se réalise dans l'assimilation vitale de l'aliment et dans celle du vivant-engendré.

La vie végétative, si elle est le degré de vie le plus élémentaire, a aussi ce privilège d'être une vie qui s'incarne jusque dans les principes substantiels de la réalité. Avec la vie végétative, c'est bien la nature même, dans sa réalité substantielle, qui est vivante ; on peut

parler de « matière vivante ». C'est pourquoi elle intéresse tellement le philosophie. Certes, les trois opérations vitales seront toujours accidentelles dans leur exercice, mais les termes propres de ces opérations sont substantiels : d'une part le corps vivant de l'individu, d'autre part un nouvel être vivant.

On comprend la force, voire la violence, des appétits de ces facultés nutritive et génératrice, puisque ces appétits sont *finalisés directement* par la conservation de la vie de l'individu et la conservation de l'espèce. Ces biens en effet, s'imposent d'une manière extrêmement concrète et réaliste ; nous les portons en nous et ils ont pour nous une valeur absolue, substantielle : la vie de notre corps, vie de notre nature individuelle, est notre bien le plus foncièrement individuel ; la vie de l'espèce, de la nature, est notre bien essentiel, le plus foncièrement naturel qui soit en nous. Voilà pourquoi les appétits de nutrition et de procréation sont si forts ; ils s'emparent de toutes les forces de notre nature en les orientant vers ces biens nécessaires. Et comme ces appétits sont aussi extrêmement déterminés par la nature physique en laquelle ils se trouvent, et extrêmement particularisés par la nature individualisée en laquelle ils s'exercent, on s'explique que leur intensité unique déploie une force contraignante.

La vie végétative, dans ses opérations de nutrition et de génération, n'a pas, par elle-même, beaucoup de possibilités de variations ou modifications ; elle en a cependant plus que la seule nature physique, car elle possède une certaine souplesse qui permet telles modifications, tels dressages, tels croisements. Ceci est très visible dans l'opération de croissance. Mais évidemment le champ de variations de cette souplesse demeure assez limité. Aussi ces appétits peuvent-ils être tyranniques, cantonnés à tout prix dans leur bien à obtenir.

Précisons que l'appétit naturel de procréation est plus violent et plus absolu que celui de la nutrition (ce qui ne veut pas dire qu'il soit toujours plus conscient), parce que la conservation de l'espèce est, comme *bien*, plus essentielle que la conservation de l'individu : l'individu, au niveau de la vie végétative, est partie de l'espèce ; or la vie est plus inclinée vers le bien commun du tout que vers son bien individuel. Il est donc naturel que l'appétit qui vise à la conservation de l'espèce soit plus impératif que celui de la conservation de l'individu ; le vivant tend naturellement vers ce qui demeure. A ce niveau de la vie végétative, seule l'espèce peut demeurer.

Ne prétendons pas pour autant que le vivant tende plus profondément vers un bien qui lui est étranger, celui de l'*être* engendré, que vers son bien individuel, qui est son bien propre. Le bien de l'espèce vers lequel il tend par l'appétit de génération, n'est pas pour lui un bien étranger, mais un véritable bien commun, qui demeure son bien propre. Son bien individuel est contenu dans le bien commun de l'espèce et en dépend.

Toutefois, il reste vrai que l'appétit de la nourriture est *le plus immédiat*. Il est chronologiquement premier ; l'appétit de procréation n'apparaît que lorsque le vivant a atteint une certaine perfection. Cet appétit à l'égard de la nutrition est aussi celui qui disparaît le dernier. Il demeure donc toujours comme le plus élémentaire, le plus primitif ; de ce point de vue, il possède bien une exigence unique ; il est le plus accaparant, celui dont on ne peut jamais totalement se délivrer.

Si l'appétit de procréation possède une intensité plus grande et une force plus absolue, il est cependant plus momentané, plus cyclique. Plus parfait, il est aussi moins permanent.

On peut donc dire que le vivant de vie végétative est ordonné d'une manière plus immédiate à conserver sa propre vie qu'à engendrer, si du moins on considère l'ordre des moyens nécessaires du côté matériel (*ex parte materiae*) : pour conserver l'espèce, il faut que l'individu lui-même soit conservé, et donc nourri. Mais si l'on considère l'ordre relatif à la fin, c'est l'inverse ; le vivant de vie végétative est plus naturellement, plus essentiellement, ordonné à la conservation de l'espèce qu'à sa propre fin.

Quant à l'appétit de croissance, il est moins profondément enraciné que celui de la nutrition, car il le suppose ; et surtout il ne se termine pas strictement à la substance du vivant mais à son état, à sa manière d'être, à son développement plus ou moins parfait. C'est pourquoi cet appétit connaît de fait plus de souplesse, plus de variétés et de modifications, mais on ne peut pas, pour autant, l'arrêter, l'empêcher d'agir, le violenter, parce qu'il s'enracine lui aussi dans une exigence naturelle vitale : il est naturel au vivant d'acquiescer sa taille, son *bene esse*, son corps développé. Le vivant de vie végétative, à cause de sa nature, possède un rythme caractéristique de ce déploiement ; normalement il atteint sa grandeur selon telle ou telle époque de sa durée. Mais parce que l'appétit de croissance, en raison de son caractère secondaire, est plus souple, moins impératif que les autres, il est aussi, par le fait même, celui qu'on violente le plus facilement sans en voir les conséquences immédiates. En mettant des obstacles à son développement, on provoque des perturbations d'autant plus graves et profondes que ces obstacles sont plus violents et concernent un vivant plus jeune, plus fragile et qui a donc d'autant plus besoin de croître.

Nous pouvons donc discerner trois grandes tendances vitales de base, trois grandes forces instinctives qui sont de véritables appétits naturels de vie : celle qui se porte vers la procréation pour conserver la vie de l'espèce ; celle qui se porte vers l'aliment pour conserver la vie de l'individu ; celle qui se porte vers l'épanouissement plénier et total du corps vivant.

Ces trois appétits se servent de l'aliment comme d'un moyen nécessaire, d'un moyen conjoint à la fin recherchée, mais s'en servent différemment. L'un se sert de l'aliment d'une manière directe, immédiate : on peut dire que l'appétit de la nutrition est vraiment l'appétit de l'aliment. L'autre, l'appétit de génération, se sert de l'aliment d'une manière indirecte : en réalité il le présuppose, et tend immédiatement à la communication de la nature vivante. Si, de fait, cette communication ne peut se réaliser que dans l'union du vivant avec un autre vivant de la même espèce, l'appétit de procréation incline immédiatement le vivant à se joindre à cet autre complémentaire comme au moyen naturel nécessaire. Quant à l'appétit de croissance, il se sert de l'aliment d'une manière directe et immédiate.

Cet ordre divers à l'aliment permet d'organiser ces trois opérations vitales et de comprendre comment elles se complètent pour former un vivant, qui vit dans le *monde physique*.

Par la nutrition le vivant s'empare de l'aliment, il le possède en le détruisant et en se l'assimilant : c'est la première manière de posséder, la plus instinctive, c'est la première manifestation du *dominium* de la vie sur l'univers physique.

Par la croissance, le vivant exploite la quantité de l'aliment pour sa propre grandeur ; c'est la seconde manière de posséder, en se servant de la quantité de celui qu'on possède : deuxième manifestation du *dominium*.

Pour la procréation, le vivant se sert de l'aliment non seulement pour sa conservation, mais pour la conservation de l'espèce ; il se sert de l'aliment pour cette surabondance de vie qu'est la fécondité : troisième manifestation du *dominium* : dominer par rayonnement, en se multipliant. Le fruit est la gloire du vivant qui l'a engendré.

Ces trois appétits s'exercent évidemment dans la lutte, car les opérations de la vie végétative, nous l'avons déjà dit, assument les mouvements physiques qui sont dans le devenir et impliquent les contraires. Dans la mesure où les opérations vitales impliquent un devenir, elles impliquent en effet des contraires, et par là une dialectique de lutte ; cette lutte se fait sentir davantage dans le mouvement de croissance que dans les deux autres, puisque le vivant est alors plus dépendant de son milieu vital et le modifie plus profondément ; mais elle existe aussi dans les autres. *Lutte interne*, dans la mesure où l'aliment assimilé vient modifier l'équilibre interne du vivant et provoque, de fait, certaines transformations et altérations internes. On parle de « crise de croissance », mais on pourrait dire que l'être vivant, dans sa vie végétative, est toujours en « état de crise » : puisque son équilibre se fait et se défait constamment ...

Il faudrait préciser également comment ces trois opérations vitales engagent une certaine *lutte contre le milieu extérieur*. L'aliment en effet, impliquant une réalité physique, ne peut être participé par plusieurs, à la différence des biens plus spirituels qui peuvent être en même temps le bien de chacun et de plusieurs. L'aliment ne peut être le bien que d'un seul vivant ; aussi est-il l'occasion des premières luttes pour la conservation de la vie, et des plus farouches, parce qu'elles portent sur un bien nécessaire qui ne peut être remplacé.

L'aliment fait donc apparaître dans le monde la lutte pour la vie et, avec la lutte, la rivalité, la précipitation, le droit du premier occupant. De même l'appétit sexuel est-il à l'origine de luttes et de rivalités nouvelles, dont le caractère d'extrême jalousie peut aller jusqu'aux tyrannies les plus farouches.

C. Etapes du vivant de vie végétative

Le vivant de vie végétative se nourrit, croît, engendre, puis il décroît et s'affaiblit. Le développement de sa vie végétative connaît un certain rythme intérieur qui provient de la qualité même de cette vie : le rythme du blé n'est pas le même que celui de l'arbre, le rythme de l'animal n'est pas celui de l'homme ; pourtant c'est toujours le rythme vital, déployé dans le monde physique, d'un être qui a un commencement, un sommet et un terme. Le vivant est conçu, il naît, il se développe jusqu'à une certaine perfection, puis il décline et meurt. A chacune de ces étapes, un obstacle externe ou interne peut l'arrêter, l'étouffer. Ce vivant est un être toujours menacé. A la fois plus vulnérable et plus actif que les êtres physiques, en raison de sa souplesse d'être vivant, il peut toujours subir l'influence de plus forts que lui ; mais il possède aussi un pouvoir de conquête et peut influencer les autres.

Les divers moments de la vie végétative n'ont évidemment pas tous la même importance, bien qu'aucun ne soit indifférent puisque le vivant les conserve tous en lui.

1. La conception

Un vivant s'enracine dans un autre vivant. La conception du vivant apparaît comme le terme d'une grande montée vitale, d'un grand élan de vie qu'elle noue d'une manière très intime et immanente. N'arrête-t-elle pas l'élan de sa propre source, de ceux qui sont les parents, pour replier cet élan sur lui-même et lui permettre d'avoir, en se nouant, une intensité plus grande ? Terme d'un élan de vie, elle est aussi le point de départ propre du « fruit ». C'est le premier partage, la première division qui s'opère dans le vivant et qui le transforme à son tour en source éventuelle de vie. C'est là où la communication vitale s'opère, car la communication implique à la fois continuité, prolongement et séparation.

Cette conception, au plan de la vie végétative parfaite, se réalise de fait dans une fécondation. C'est une communication réciproque de deux vivants complémentaires, par l'intermédiaire d'une semence de vie, celle-ci étant à la fois l'instrument vital du vivant qui engendre et le premier élément constitutif du nouveau vivant.

Grâce à la fécondation, le « nœud » vital de la conception est encore plus manifeste et plus fort, car le vivant qui conçoit un vivant, le conçoit en coopérant à l'action vitale d'un autre. La conception est l'œuvre de *deux* vivants qui s'unissent pour former *un* vivant. C'est bien une œuvre commune, une coopération vitale, au sens le plus fort, qui unit vraiment deux vivants — « deux dans une même chair » et deux dans « ce qui vient d'être conçu ». Les deux se retrouvent dans le fruit unique.

Ce fruit, en se présentant comme un potentiel de vie d'une extrême fragilité, manifeste la nature de la fécondité vitale et l'importance de la source d'où provient cette fécondité. La petitesse et la fragilité de ce qui est conçu contrastent avec son potentiel d'énergie vitale : l'aspect qualitatif de la vie éclate alors. La petitesse de l'œuf lui permet d'être enveloppé et nourri dans le milieu maternel où il vient d'être conçu ; la mère peut être tout pour ce qui vient d'être conçu. On pourrait se demander le « pourquoi » d'une origine si cachée et si faible. N'est-ce pas, précisément, à cause de l'immanence de la vie se réalisant dans un monde quantitatif qui implique l'extériorité ? Celui qui est engendré demande d'être uni à sa source de la manière la plus intime.

2. La naissance

La naissance est la séparation parfaite du fruit qui se détache du tronc et commence à vivre d'une manière autonome. Il y a donc deux réalités essentielles dans la naissance : d'une part la rupture d'avec la source vitale, la séparation nécessaire pour que le fruit puisse continuer à vivre ; d'autre part le point de départ d'une nouvelle vie autonome.

Sortie d'un milieu antérieur très clos — celui de la conception —, pour entrer dans un autre milieu vital plus vaste, la naissance est une brisure qui libère l'être vivant en lui offrant de se développer d'une manière plus autonome. Cette autonomie varie du reste suivant les espèces de vivants : ceux qui ne possèdent que la vie végétative, ceux qui possèdent la vie animale, ceux qui possèdent la vie raisonnable. Il semble que plus la vie végétative est liée à d'autres degrés de vie, plus la naissance implique une *rupture* importante, plus aussi l'être vivant qui naît est démuné, faible, abandonné. L'être humain mettra à peu près un an à rejoindre le degré d'évolution, d'autonomie, du petit animal (par exemple le singe, le veau) qui vient de naître. C'est pourquoi le nouveau-né humain se révèle le plus inadapté à son

nouveau milieu, et extrêmement dépendant de lui. Par le fait même, la réalité de la rupture apparaît avec une extrême violence. Il y a là un fait dont il faudra essayer de comprendre toute la signification en précisant celle de la procréation humaine.

3. La mort

Si la conception et la naissance sont des phénomènes caractéristiques du vivant de vie végétative, la mort, avec tout ce qu'elle présuppose — vieillesse, affaiblissement, maladies — et ce qu'elle entraîne — corruption du corps —, est une réalité tout aussi essentielle. Le vivant de vie végétative est essentiellement corruptible : il est voué à la mort. Il y a en lui, en raison de sa matière, une capacité d'être détruit par les influences adverses ; ces influences, extrinsèques, trouvent toujours *en lui-même*, à cause de sa matière et de certaines de ses qualités, quelque complicité. Et la lutte est constante dans le vivant lui-même entre les énergies « conservatrices » et les énergies « anarchiques » qui risquent toujours de causer un déséquilibre pouvant conduire l'organisme à la désagrégation. C'est ce qui explique le phénomène de la maladie, ainsi que celui de la mort. Le vivant est progressivement envahi, submergé, par des éléments anarchiques qui ne sont plus informés, assumés par son âme. Chez l'homme, la mort *sépare* l'âme du corps, puisque, comme nous le verrons, la spiritualité de l'âme humaine est telle qu'elle peut exister d'une manière autonome. La mort, pour l'homme, a donc une valeur nouvelle ; elle n'est pas seulement une fin, un terme, mais aussi un commencement. Certes, elle constitue bien un terme : la vie végétative s'achève dans cette séparation violente, substantielle, de l'âme et du corps. Mais la mort est aussi, en raison de l'immortalité de l'âme, une délivrance qui libère cette âme spirituelle du joug d'un corps fatigué et malade. Nous reviendrons plus loin sur cette question de la mort en voyant la manière dont la vie végétative est transformée par la vie spirituelle.

Si la mort est au terme naturel de la vie, il faut bien comprendre qu'elle n'est jamais loin, car elle demeure toujours *possible* ; de nombreux accidents, venant de l'extérieur, peuvent la provoquer à tout instant. C'est pourquoi elle modifie l'état du vivant de vie végétative. Du reste toutes les maladies, toutes les infirmités, toutes les blessures, tous les échecs, qui proviennent de la potentialité radicale de la matière et de certaines complicités avec des forces extrinsèques adverses, sont des signes avant-coureurs de la mort, puisqu'ils impliquent toujours brisures et séparations. Brisures momentanées, sans doute ; le vivant les surpasse, parvient à les dominer, mais il n'en reste pas moins marqué. Il suffit de regarder les « blessures » d'un arbre : la croissance de l'arbre n'a pas été arrêtée définitivement, mais ces traumatismes l'ont ralenti et on provoqué des excroissances, des nœuds, des bourrelets...

4. La croissance

Entre ces moments extrêmes que sont la naissance et la mort, s'exerce la croissance avec le rythme dont nous avons déjà parlé, et qui comporte une certaine discontinuité : tantôt le vivant semble endormi, paraît se recueillir, se replier sur lui-même ; tantôt il s'épanouit, respire largement, s'établit avec assurance. Cette discontinuité apparaît double : elle suit d'une part le cycle du jour (lumière du soleil) et de la nuit (lumière de la lune), et d'autre part le cycle des saisons. Le vivant de vie végétative est soumis à ce double cycle cosmique, tout en ayant son propre rythme intérieur, sa propre durée individuelle.

Pourquoi ces deux cycles ? Pourquoi ces moments de ralenti durant la nuit (chez beaucoup d'animaux) ? Pourquoi ce « sommeil » de l'hiver chez les plantes et chez certains animaux ? La lutte de la vie végétative réclame cette sorte de « pause ». Il n'y a pas de repos, ni de vide, dans le monde physique toujours en mouvement, mais le vivant de vie végétative connaît des moments de détente. Le sommeil n'apparaît qu'avec la vie animale : n'est-ce pas le signe manifeste que le vivant dépasse le pur devenir physique, que son opération vitale lui donne une certaine immanence qualitative en laquelle il peut se reposer ? Le repos est bien le signe d'une certaine perfection.

Enfin, dans le rythme individuel du vivant de vie végétative, un moment particulièrement important est celui qui prépare l'acquisition de l'état parfait : le vivant sort de l'enfance et devient capable d'engendrer. Ceci est évidemment sensible surtout chez l'animal et chez l'homme, mais déjà vrai pour les plantes.

Dans le développement de la vie végétative, ce moment semble capital : le vivant acquiert alors sa structure parfaite et son originalité individuelle. Le bouton se forme. Le vivant se replie sur lui-même pour se stabiliser et acquérir son autonomie plénière.

D. Transformations progressives du vivant individuel - Evolution de l'espèce

Le vivant, par la génération, tend à conserver la vie de l'espèce. Ne devrait-on pas dire qu'il tend aussi à la modifier, à la faire progresser, puisque l'évolution ne peut avoir lieu qu'entre la conception et la naissance ? Autrement dit, comme un appétit de croissance est uni à l'appétit de nutrition en vue de la conservation et du développement de l'individu, n'y a-t-il pas, conjoint à l'appétit de procréation, un appétit d'évolution, de transformation en vue du développement de l'espèce ? La véritable manière de conserver l'espèce n'est-elle pas de la conduire à son état le plus parfait ?

A ces questions si importantes et si actuelles, nous pouvons répondre que le vivant individuel tend par la procréation à conserver la vie de l'espèce. Il communique alors sa forme, sa nature. Mais si le vivant engendre avec un autre vivant, il engendre aussi « avec le soleil »¹, comme disaient les Anciens : l'homme est engendré par l'homme et le soleil, c'est-à-dire que l'homme vivant individuel est partie d'un tout, d'un milieu vital, et ne peut accomplir son acte parfait de vivant qu'en dépendance vitale de ce milieu et ce tout. Or le tout tend vers le plus parfait ; dans la source où il est tout, il est parfait et finalise les parties. Donc, par la coopération de la partie avec le tout, il est naturel qu'il y ait une certaine évolution, une tendance spécifique vers un état plus parfait.

Essayons de préciser la nature de cette coopération avec le « tout ». Ce tout de la « biosphère », quel est-il ? Est-il antérieur au vivant individuel ? Est-il constitué par les vivants individuels ? S'il est antérieur aux vivants individuels, on comprend qu'il puisse avoir

¹ Cf. ARISTOTE, *Physique*, II, 2, 194 b 12.

une influence sur eux : mais alors comment expliquer son existence ? N'est-ce pas une sorte de réminiscence des Idées platoniciennes, de ce Tout-idéal antérieur à ses parties et expliquant, par le fait même, leur attraction constante vers le Tout-idéal ?

Si ce tout est constitué par les vivants individuels et s'il n'existe que par eux et en fonction d'eux, on ne voit pas bien l'influence immédiate qu'il pourrait exercer sur ces vivants individuels, car il est plus dépendant d'eux qu'ils ne le sont de lui.

Mais, avant même la « biosphère », *l'univers physique* joue le rôle de milieu à l'égard des vivants individuels. Quel peut être le rôle de ce milieu physique ?

Nous voici en présence de trois conceptions possibles du tout :

1/ Ce tout est un vivant singulier, existant avant les vivants corruptibles (première vision d'Aristote à l'égard des corps célestes). On comprend alors qu'il puisse exercer une influence immédiate. L'évolution s'explique philosophiquement grâce à son influence.

2/ Ce tout est constitué par l'ensemble des vivants. « Tout » est ici un résultat. Il faut expliquer comment il est apparu, comment il s'est formé ; donc, lui-même n'explique rien.

3/ Ce tout n'est pas un vivant singulier, mais un tout physique physico-chimique ; son action ne peut être immédiate sur les vivants individuels. Son action ne peut être qu'une action « dispositive », quasi-instrumentale (chaleur, lumière, énergie), sur la formation et le développement de l'œuf. Si cette action dispositive est trop forte pour être assumée, et demeure telle, alors elle violente le vivant en formation et agit plus directement sur lui. Une telle coopération peut être à l'origine de nouvelles manifestations de vie, en raison de certaines réactions vitales de défense et d'adaptation. Il faut dans ce cas affirmer ceci : le milieu vital s'étant modifié, sous l'action plus violente des astres et de l'énergie de l'univers, certaines nouvelles dispositions qualitatives du vivant ont pu apparaître. Cela représente beaucoup plus un phénomène *d'adaptation* — au sens fort de : modification d'équilibre, d'ordre, d'harmonie —, que d'évolution proprement dite.

Mais comme nous l'avons déjà noté, ne pourrait-on ajouter à ce facteur externe d'évolution, un facteur interne qui permettrait d'expliquer de véritables « transformations substantielles » au sein même de la procréation vitale ? Autrement dit : comme, au niveau de la vie de l'individu, on conçoit la puissance nutritive et la puissance de croissance, ne peut-on au niveau de la vie de l'espèce, concevoir une puissance *évolutive* en plus de la puissance génératrice ?

De même qu'il y a deux espèces de biens à l'égard du corps vivant de l'individu : le bien de la conservation et le bien de la perfection dans la manière de vivre, n'y a-t-il pas également, à l'égard de l'espèce, le bien de la conservation et le bien qui consiste à tendre activement vers un plus grand achèvement ?

Si on infère une puissance nouvelle — la puissance de croissance par exemple —, pour expliquer certains faits existants qu'on expérimente, qui ne peuvent se ramener à la seule *puissance nutritive*, ne peut-on inférer une nouvelle puissance à partir d'une hypothèse de recherche ? ou, si l'on préfère, à partir des faits qui ont permis d'élaborer cette *loi* d'évolution ? C'est à la nature des faits (qu'il faut en conséquence étudier de très près) de dire

s'ils peuvent être à la source d'une nouvelle *loi* sans l'être nécessairement d'une nouvelle *puissance* vitale.

Or il semble précisément que les *faits constatés*, sur lesquels repose la théorie de l'évolution, ne sont pas suffisants pour exiger cette nouvelle puissance, car on ne peut jamais connaître exactement par ces faits la qualité des *liens de conjonction vitale* entre tel vivant considéré comme évolué et tel autre considéré comme son ancêtre. Il faudrait expérimenter un rapport naturel de conjonction vitale immédiate entre deux vivants, de qualité telle que l'engendré soit vraiment spécifiquement supérieur à l'engendrant, pour que le philosophe soit obligé de poser un tel principe. Parlons donc de loi d'évolution, si l'on veut, mais non de principe ni, en tout cas, d'une « puissance » d'évolution.

Que vaut, du reste, l'analogie posée dans l'objection : comme au niveau de la vie de l'individu on conçoit la puissance nutritive et la puissance de croissance, on doit au niveau de la vie de l'espèce concevoir, en plus de la puissance *générationnelle*, une puissance *évolutive* ?

Au niveau de la vie du vivant individuel, si on peut concevoir une puissance de croissance, c'est précisément à cause de la *nature spécifique* de ce vivant qui demande de parvenir à telle perfection adulte en *ce* vivant. Cette puissance de croissance possède donc une détermination, une orientation qui provient de sa nature spécifique.

Au niveau de la vie de l'espèce, si on pose une puissance évolutive, cette puissance doit être déterminée et orientée d'une manière immanente. Or ce n'est pas la nature de l'engendrant qui peut lui donner cette orientation, cette puissance pouvant par définition faire progresser, c'est-à-dire aller « au-delà » de la nature de l'engendrant. Donc c'est de *sa propre nature individuelle* qu'il doit posséder l'orientation de ce pouvoir de dépassement. C'est l'individu qui, progressivement, donne alors à l'espèce sa fin propre.

Dans cette perspective, il n'y aurait plus qu'une succession de vivants individuels ayant chacun, à un moment précis, sa détermination propre. Mais alors il n'y aurait plus de procréation proprement dite, puisque l'individu finaliserait lui-même l'espèce. L'analogie, qui semblait d'abord éclairante, se révèle fallacieuse : les liens qui existent entre les individus et leur nature ne sont plus les mêmes dans les deux cas. La contradiction immanente à ce terme « d'évolution » apparaît dès qu'on veut en préciser la signification philosophique. Evolution veut dire transformation spécifique ; celle-ci présuppose une certaine détermination spécifique, par conséquent une certaine nature. Or l'évolution implique la négation de la détermination spécifique puisque c'est l'individu seul qui finalise et détermine. Donc, l'évolution dans sa signification implique une contradiction. Ceci nous montre que seules les dialectiques qui prétendent se situer au-delà de la contradiction, peuvent assumer une telle expression.

Nous ne nions pas que l'évolution existe ou puisse exister. Nous refusons seulement — si le fait en est démontré — de la rattacher à une « vie évolutive » dont rien ne démontre l'existence, et dont la notion même serait contradictoire, au contraire de ces principes végétatifs qui assurent à l'intérieur d'une espèce déterminée, ces trois types de phénomènes irréductibles que sont la nutrition, la croissance et la transmission génétique de la vie.

Chapitre 3 :

La vie sensible

A. Existence de multiples sensations

Après avoir situé et analysé les opérations vitales de nutrition, de génération et de croissance, qui sont le fait de la végétation, nous devons considérer les opérations plus spécifiques de la vie animale. Nous examinerons d'abord la nature de cette connaissance sensible et ses divers modes, en comparant ces opérations à celles de la vie végétative pour saisir leurs interactions et leurs influences mutuelles.

Commençons par un inventaire rapide de nos diverses activités sensibles. Nous possédons une certaine expérience sensible, tout à fait originale et irréductible, qui consiste à *voir*. Quand nous regardons tel paysage, telle personne, nous en avons conscience — si nous sommes attentifs —, et ce fait de *voir* nous apparaît comme distinct de celui de toucher — ou d'entendre. C'est en effet une autre expérience sensible, tout aussi originale, que le fait d'*entendre* le bruit de la nature, le son d'une voix que nous aimons. Pour que cette expérience soit plus pure, nous fermons spontanément les yeux, car, si la vision de celui qui nous parle peut certes nous aider à le mieux connaître, cette vision peut aussi contrarier l'impression auditive (nous sommes alors moins exclusivement attentifs au fait d'entendre, d'écouter la qualité spéciale du son, du timbre de la voix...).

Nous faisons une expérience sensible d'un autre type lorsque nous *touchons* tel ou tel objet, humide ou sec, lisse ou rugueux. Mais nos impressions tactiles ne s'arrêtent pas là : c'est tout notre corps qui, diversement, nous apparaît capable de réagir sensiblement aux réalités qui le touchent. Et ce pouvoir n'est pas réservé aux seules réalités externes. Nous éprouvons des impressions tactiles *internes* : quand nous marchons, nous sentons nos muscles, nous pouvons aussi sentir battre notre cœur... Ces impressions sont dites *non-sensorielles*.

L'expérience du toucher ne se confond avec aucune des deux précédentes. Si, en effet, nous localisons d'une manière très précise où s'effectuent la vision (fermons les yeux : nous ne voyons plus) et l'audition (nous nous bouchons les oreilles pour ne pas entendre), le toucher, lui, est beaucoup moins localisable. Evidemment certaines parties du corps, comme la main, sont plus sensibles que d'autres et peuvent, d'autre part, s'abstenir de toucher telle ou telle réalité ; mais nous ne pouvons empêcher notre corps d'être en contact avec la réalité

ambiante qui le touche, le blesse, l'irrite, le réchauffe... De même, nous ne pouvons empêcher nos impressions non-sensorielles de s'exercer.

Le sens du *goût* est une sorte de toucher intérieur qui nous permet de discerner d'autres aspects de la réalité sentie : les qualités de l'aliment. Par le goût, nous avons vraiment, d'une réalité déjà touchée par la main, une sensation nouvelle. Toucher une pomme n'est pas encore la croquer, s'en tenir au contact extérieur n'équivaut pas à la goûter de l'intérieur, à la savourer.

Enfin nous sentons aussi les choses en *respirant leur parfum*, atteignant par là encore des qualités nouvelles. Une rose, splendide à l'œil, peut nous décevoir si elle n'exhale aucun parfum ; nous pouvons lui préférer une fleur sans beauté extérieure, mais qui nous procure une impression extraordinaire dès que nous la respirons¹.

En raison de l'habitude, nous ne sommes plus guère attentifs, dans la vie quotidienne, à ces expériences. Et la nécessité d'attentions pratiques utilitaires qui fait de nous des êtres si pressés, nous empêche d'être saisis par ces phénomènes étonnants : entendre un son, une voix, voir telle couleur et toucher telle qualité... On peut ajouter aussi que l'attention excessive accordée au phénomène subjectif de la conscience, en faisant de nous des êtres si réflexifs, nous détourne bien souvent de cette attention plus simple, plus primitive : regarder, écouter...

Quand nous le voulons, si du moins nous possédons un système sensoriel intact, nous pouvons reprendre conscience de ces diverses sensations et les saisir dans leur irréductibilité originale : préliminaire nécessaire à l'étude philosophique de leur signification propre.

Il y aurait lieu de comparer les sensations, par exemple diverses couleurs, les verts et les bleus, le rouge et l'orange, dans leur complémentarité ; ou encore d'établir des comparaisons entre la vision de telle couleur et l'audition de tel son, car si les diverses sensations sont irréductibles entre elles, elles ont cependant une certaine parenté intérieure qui permet d'établir des rapports, des oppositions, des harmonies.

Des sensations peuvent en éveiller d'autres et, plus directement encore, peuvent activer des *souvenirs*. Elles peuvent aussi s'achever, se compléter en une sorte de représentation sensible et *imaginaire* susceptible de prendre des formes extrêmement variées. Il y a là tout un cheminement intérieur de certaines sensations précises — qui nous relie immédiatement à telle ou telle réalité actuellement appréhendée —, vers des représentations qui nous permettent de nous évader dans le royaume des souvenirs, des rêves ou des images, loin du contact direct avec la réalité actuelle d'abord sentie.

Il est facile de prendre conscience de ces différentes zones de la connaissance sensible, depuis la sensation visuelle la plus intense jusqu'aux rêves qui nous entraînent hors de notre univers.

¹ Il est à noter que, dans la langue française, le terme « sentir quelque chose » est réservé à ce sens de l'odorat, alors que tous les autres sens ont un verbe spécial pour exprimer leur modalité propre. Cette impression de l'odorat serait-elle la sensation par excellence ? Ou est-elle la sensation la moins déterminée et la plus affective, qui s'exprime par le terme générique ?

Ces sensations, ces souvenirs, ces images, éveillent en nous des *états* affectifs très divers. Devant telle image qui surgit, nous pouvons frémir de peur ou, au contraire, avoir envie de découvrir la réalité représentée ; une personne vue ou entendue peut faire naître en nous un sentiment d'amour ou d'hostilité... Ces états affectifs accompagnent quasi nécessairement les sensations, du moins la sensation du toucher : lorsque nous *touchons* une réalité, le contact physique qui se réalise dans la connaissance est si fort qu'il affecte immédiatement notre appétit — nous éprouvons une jouissance, ou bien nous nous retirons, avec une extrême rapidité.

1. Interprétations philosophiques

Nous pourrions nous borner à décrire le vécu expérimental de nos sensations, de nos souvenirs, de nos images, de nos états affectifs, et nous contenter de souligner les liens étroits qui relient en un même réseau ces divers types de connaissances et les unissent à nos états affectifs. La sensation n'existe pas à l'état simple et séparément. Elle se présente toujours accompagnée d'un halo de souvenirs et d'images, et comme enveloppée d'un état affectif. Elle implique aussi chez l'homme une certaine mise en activité de l'intelligence. De même, les divers appétits passionnels sont à l'ordinaire fort enchevêtrés l'un dans l'autre. L'amour pur n'existe pas ; il est toujours lié, d'une manière plus ou moins étroite, à des mouvements de jalousie, d'envie, qui peuvent tourner vite à la haine. Il y a dans l'exercice des appétits passionnels de terribles ambivalences du fait que les passions sont reliées entre elles (« les contraires sont *dans le même genre* »¹, ils ont donc un fondement commun). De plus, les appétits passionnels ne peuvent s'abstraire complètement de l'appétit qui définit, dans l'homme, sa volonté.

Se borner exclusivement à décrire les opérations, les conditions concrètes de leur exercice, la manière dont nous les vivons, c'est se condamner à ne plus pouvoir distinguer la nature propre des sensations, de la mémoire, de l'imagination et des passions. Dès qu'on se place dans la perspective — descriptive — de l'exercice existentiel des activités de connaissance, non seulement on ne peut plus distinguer avec précision divers types de connaissances sensibles, mais on ne peut plus distinguer la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle ; car celle-ci, dans son exercice, fait toujours appel à l'imagination. On en est réduit à considérer alors exclusivement *le phénomène* de la perception : la manière dont les réalités nous apparaissent et se manifestent dans le champ de notre conscience, la manière dont notre corps se fait perceptible et permet à « l'autre » d'entrer en contact de présence ou d'absence, la manière enfin dont nous pouvons nous représenter imaginativement ce monde intérieur sensible des images. On essaiera dès lors de préciser, dans la perception et dans les connaissances abstraites, les diverses zones de la conscience.

Au lieu d'analyser et d'arriver à une connaissance plus pénétrante des connaissances sensibles et des états affectifs, on *décrit* ce dont on a conscience, les points d'émergence qui paraissent cristalliser les diverses activités, ainsi que les frontières qui paraissent les délimiter. Au terme de cette description, on essaie de remonter à ce qu'il y a de fondamental et de premièrement vécu : la présence première du « moi » au monde, présence consciemment vécue du sujet au monde.

¹ SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 49, a. 3, ad 1 ; I, q. 75, a. 7, c. ; I, q. 98, a. 1, ob. 1.

Certes, les descriptions de nos phénomènes perceptifs ne sont pas à négliger si, comme de vraies descriptions, elles savent montrer toute la complexité du problème de la connaissance sensible et de nos états passionnels. La recherche même du vécu initial, fondamental, est importante : elle permet de saisir comment s'est formée progressivement notre manière de regarder, d'entendre¹. Ce qui est critiquable, c'est de rejeter l'analyse philosophique au seul profit de cette description du phénomène, ou de la réduction phénoménologique. Il est évident que l'analyse philosophique offre elle-même des dangers, dans la mesure où elle ne se présente plus comme une analyse, mais tend à se substituer à la réalité ; elle réifie alors imaginativement les principes propres qu'elle découvre, et de ce fait, devenant construction de l'esprit, elle s'idéalise ou se matérialise ; elle devient cérébralisation ou schématisation.

La réaction saine, dans ce cas, consiste à revenir à l'expérience sensible pour en saisir toute la complexité vitale, et à dépasser l'idéalisation cérébrale ou la schématisation stérilisante. Au reste, vouloir faire de la description du phénomène la seule connaissance philosophique possible de nos perceptions, c'est tomber dans une erreur analogue, symétriquement opposée, mais semblable dans son fond puisqu'elle est encore le fait d'une certaine idéalisation. Au lieu d'idéaliser des principes, c'est l'exercice même des opérations qu'on idéalise, c'est le sujet connaissant dans l'acte de son exercice : on fait de la conscience, ou du sujet connaissant, le seul absolu qui mesure toute la réalité. En fait, la conscience naît de la connaissance et celle-ci ne peut se séparer de l'objet vers lequel elle tend. Quant au sujet connaissant, c'est l'homme lui-même en tant que capable de s'ordonner vers tel ou tel objet. La conscience et le sujet connaissant sont donc des réalités complexes qu'il faut analyser si on veut les connaître profondément.

La *psychologie expérimentale* scientifique peut-elle, en ce qui la concerne, faire échec à ces diverses idéalisations ? Non. Car la psychologie expérimentale, pour atteindre un statut scientifique, se réalise par mensurations : on cherche à mesurer et à formuler mathématiquement les résultats obtenus². Seul l'aspect matériel et quantitatif des sensations extérieures est alors atteint, puisqu'on ne retient de ces sensations que leur aspect mesurable, leurs réactions organiques, leurs résultats ou leurs conditionnements. Ces données scientifiques peuvent constituer une sorte de « contre-poids », de « contre-poison » aussi, aux aspects trop subjectifs, trop descriptifs, des positions idéalistes dont nous avons parlé, ainsi qu'aux schématisations hâtives ; mais elles ne peuvent nous donner une connaissance vraiment philosophique de la connaissance sensible, puisqu'elles ne conservent qu'un seul aspect, et le plus matériel, de ses opérations.

Il nous faut donc revenir à une méthode proprement philosophique, en tenant compte des descriptions phénoménologiques et des données de la science expérimentale, non pour recevoir de l'une ou de l'autre les principes propres de la connaissance sensible, mais plutôt pour mettre en relief certains aspects de la complexité du problème et pour empêcher certaines inductions et affirmations trop rapides³.

¹ Cf. VAN RIET, « Réalisme et phénoménologie », dans la *Revue philosophique de Louvain*, 1957, pp. 58-59.

² Cf. A. M. PERREAULT, o.p., « La psychophysique et la mesure mathématique », dans *Angelicum*, avril-juin 1957, p. 159 sq. ; H. PIERON, « Méthodes expérimentales, Psychométrie, Méthodologie psychotechnique », t. II du *Traité de psychologie appliquée*, p. 151 sq.

³ N'oublions jamais que dès l'instant où nous prenons conscience de nos sensations, nous risquons toujours de les *intellectualiser*, car il n'existe jamais en nous de *sensations à l'état pur* ; mais cela ne veut pas dire que les *sensations ne peuvent pas être considérées en elles-mêmes*, à « l'état pur », ou du moins ne peuvent pas être analysées dans leur pureté originale de sensation. Il est donc manifeste qu'il ne peut y avoir de phénoménologie

Pour introduire plus de clarté dans un sujet aussi complexe, précisons immédiatement l'ordre de nos analyses philosophiques. Il nous faudra d'abord interroger la nature propre de la connaissance sensible, pour mettre en lumière la différence qui existe entre vie sensible et vie végétative. Puis analyser les divers types de connaissance sensible : sensations externes et sensations internes. Enfin, étudier la nature de nos états affectifs passionnels et leur diversité.

2. *Nature de la connaissance sensible*¹

Si nous réfléchissons aux diverses expériences que nous venons d'évoquer, celles de la vision, du toucher..., elles nous apparaissent comme intermédiaires entre celles de la vie végétative et celles de la vie intellectuelle. Ces opérations sont en effet apparentées à celles de la vie végétative : comme ces dernières, elles sont essentiellement liées au corps et à des organes physiques capables de subir des transformations biologiques, de contracter des infirmités, de connaître des états de fatigue et des états d'euphorie... Elles sont également apparentées à celles de la vie intellectuelle en ce qu'elles apparaissent comme une véritable connaissance. Par la sensation, nous pénétrons dans un monde nouveau, celui de la connaissance. Telle ou telle détermination nouvelle, telle ou telle forme qualitative qui n'affecte pas physiquement notre être propre, est saisie, représentée, perçue. Elle devient alors nôtre en tant que nous l'atteignons. « Nôtre » d'une manière spéciale, car physiquement, biologiquement, elle ne peut pas nous affecter. Ces opérations nous mettent en présence de l'aurore de la connaissance, de son émergence à l'intérieur du monde biologique, de ses premières ébauches. Et, en tant qu'opérations vitales de connaissance, elles ont une *spiritualité* tout à fait inconnue des opérations de vie végétative. Elles permettent au vivant de *vivre* certaines déterminations, certaines formes, certaines qualités, qui ne sont pas les siennes propres, celles qui déterminent et qualifient sa nature individuelle. Cela exige, comme nous le verrons, des facultés capables de recevoir une forme, une qualité, sans se l'approprier, sans la ramener à la taille propre de celui qui les reçoit, ce que réalise naturellement la matière qui contracte, individualise, ramène tout à elle. Etre capable de recevoir une forme en respectant sa détermination propre de forme, implique qu'on la reçoive d'une manière nouvelle, non exclusivement matérielle, d'une manière qui, peut-on dire, en ce sens implique quelque chose d'*immatériel*². Cette manière de *vivre certaines déterminations* est tout à fait en dehors des mœurs de la vie végétative.

Relativement donc aux opérations de la vie végétative, les sensations apparaissent comme un nouveau type d'autonomie vitale, une nouvelle victoire de la vie sur le monde physique. Elles sont au sommet de la vie végétative, utilisant le « corps organique » pour quelque chose qui ne le concerne plus immédiatement. Relativement aux opérations de la vie intellectuelle, elles apparaissent comme jouant un rôle capital, celui d'un point de départ,

que de la « perception », de l'intuition, et non de la sensation. Dans la perception, l'intelligence intervient pour organiser, unifier les éléments sensibles, sensations, images, souvenirs. Elle organise ces éléments et leur donne une signification. La fonction de perception se distingue de celle d'imagination créatrice et de souvenir.

¹ On trouvera l'interprétation d'ARISTOTE, dans son *De Anima* ; celle d'EPICURE, dans la « Lettre à Hérodote » (dans *Doctrines et Maximes*, éd. Solovine, pp. 30-33 ; également dans la « Lettre à Ménécée » et les Maximes II, XXII, XXIV). Pour la pensée des stoïciens, on peut se reporter à DIOGENE LAËRCE (VII, 52), à PORPHYRE (*De Anima apud Stobeum*) et aussi à l'ouvrage d'A. VIVIEUX-REYMOND, *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, Lausanne, pp. 52-56.

² Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 14, a. 1 ; *Contra Gentiles*, ch. 14 ; *De Potentia*, VIII, a. 5.

ayant un mode de connaissance encore très imparfait certes, mais possédant une qualité unique d'immédiateté qui leur donne une note de fraîcheur et de réalisme.

Puisque les sensations semblent apparentées aux opérations de la vie végétative et de la vie intellectuelle, il est facile de saisir les confusions possibles entre les opérations de ces deux genres de vie, dès qu'on ne comprend plus leur originalité. La question de l'irréductibilité des sensations extérieures par rapport aux opérations vitales de la vie végétative se pose en effet avec netteté dans la vie de l'homme. La frontière entre la vie végétative et la vie sensible, pour les vivants autres que l'homme, est un problème beaucoup plus complexe ; quand on compare les tropismes de certaines plantes et les impressions sensibles non-sensorielles, les analogies ne peuvent manquer de frapper. C'est du reste pour cela que certains biologistes et philosophes n'acceptent plus la distinction des degrés de vie et reconnaissent aux plantes elles-mêmes une certaine sensibilité¹.

Nous ne pouvons nous arrêter à ce problème. Du reste, il est contre-indiqué de prendre les cas les plus difficiles comme point de départ de la recherche ; mieux vaut faire l'inverse et donc partir délibérément des expériences les plus manifestes de notre vie personnelle, pour éclairer ensuite ces cas extrêmes.

Nos sensations comportent une sorte d'auto-lucidité que les opérations de vie végétative ne possèdent pas. Si nous sommes en effet conscients d'une certaine mise en exercice de notre nutrition, cette conscience s'arrête à la structure propre de l'opération d'assimilation ; celle-ci nous demeure opaque et nous ne pouvons l'analyser qu'en vertu des résultats constatables et de la conscience de notre application initiale. (Ceci est très net lorsqu'on nourrit un vivant artificiellement ; une telle opération demeure vitale au niveau de la *nutrition* mais au niveau de l'application, de l'*exercice*, elle est artificielle².) Les sensations visuelles ou tactiles, au contraire, possèdent une lucidité interne et un « contact » vital dont nous avons conscience : c'est là un phénomène tout à fait nouveau.

Le contact vital que nous établissons par la vue avec la réalité que nous voyons, par le toucher avec la réalité que nous touchons, a ceci de remarquable qu'il nous modifie et nous transforme, alors que nos sensations ne transforment pas la réalité. Voilà la grande différence entre sensations et nutrition. Celle-ci ne peut se réaliser sans transformer la réalité de l'aliment, de telle sorte que l'aliment n'existe plus en tant que réalité autonome, mais est réellement assumé et assimilé par celui qui s'en nourrit, tandis que ce qui est vu n'est pas modifié par celui qui le voit. Les pôles actifs et passifs sont donc inversés.

Si nous voulons approfondir la nature de la sensation, il nous faut dès lors préciser ce qui est *modifié* chez celui qui voit, et *de quelle manière* celui qui voit telle réalité possède, comparativement à l'état précédent, une activité immanente qui le qualifie et l'enrichit. Il s'approprie d'une certaine façon ce qu'il voit ; en le regardant, en le contemplant, il s'en nourrit à la fois spirituellement et sensiblement. Par sa vision il possède d'une manière originale ce qu'il voit : sans le détruire, sans le ramener à lui ; il le possède

¹ Pour ces philosophes, les mouvements que les animaux suivent sont semblables à ceux que les plantes réalisent lorsque, sous l'influence de *stimuli* externes, elles se tournent vers eux ou s'en détournent. La vision est alors appelée une « photo-réception », le toucher est alors appelé un « ἀντικίνησις ». Cf. G. BOHN, *Nouvelle psychologie animale*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Alcan, Paris 1911.

² On parle aussi d' « insémination artificielle » en ce sens que l'application du sperme ne se fait plus naturellement mais par une intervention d'ordre « artistique » (artificiel). La fécondation demeure naturelle et vitale mais la mise en exercice ne l'est plus. On ne peut par contre parler de « vision artificielle ».

« intentionnellement », puisque c'est ainsi qu'on désigne la manière nouvelle de posséder qui se fait jour avec la connaissance. Assimiler « intentionnellement », c'est devenir cette qualité, cette couleur, *formellement* et non *physiquement* ; celui qui regarde un paysage est vraiment déterminé dans sa vision par ce qu'il voit, sans en être pour autant modifié dans son existence substantielle. « Spectateur » de ce qu'il voit, il en est saisi. Tout à fait libre, car il n'est pas transformé dans sa réalité concrète. Tout à fait dépendant, car cette réalité s'impose à lui sans qu'il en dispose.

Précisons encore qu'au moment où nous voyons quelque chose, notre organe visuel est atteint et nous sommes « intentionnellement » spécifiés par la vision. Evidemment notre mémoire, notre imagination, peuvent être mises en éveil et notre appétit passionnel, réagir (certains spectacles peuvent nous réjouir, d'autres nous affliger) ; mais ceci est un autre problème, car ce n'est plus la *vision* dans ce qu'elle a de propre que nous considérons alors. Distinguons bien celle-ci en elle-même. Nous pouvons, par l'intermédiaire d'un organe particulier, l'œil, *voir* telle qualité, la voir très bien, et néanmoins demeurer affectivement indifférents à ce spectacle, tout en sachant que nous y sommes relatifs visuellement. La vision ne nous assimile donc à ce que nous voyons que d'une manière partielle, « intentionnelle » et « quant au visible ».

Si l'on s'en tient uniquement aux diverses sensations externes, on peut dire que ces types de connaissance sensible nous donnent avec leurs objets respectifs un contact vital *intentionnel*, selon diverses modalités sensibles ; c'est-à-dire que *nous devenons* intentionnellement ces *formes sensibles* et que nous les assimilons sans les modifier, par le fait que nous nous ordonnons à elles en les connaissant, en les voyant, en les touchant, en les imaginant¹.

L'analyse philosophique de la sensation nous conduit ainsi à préciser la nature propre de l'assimilation intentionnelle sensible. Celui qui voit reçoit une qualité sensible, qui devient la propre détermination de son acte vital. En ce sens on peut dire qu'en voyant, le vivant *devient la qualité sensible* qu'il voit, il *devient sensiblement* ce qu'il voit (il en vit à ce niveau). Une assimilation vitale d'un type spécial se réalise alors. A la différence de la nutrition, cette assimilation ne se termine pas au corps vivant de celui qui se nourrit ; elle se termine aux qualités senties, vues, touchées, puisqu'elle réalise une unité vitale entre celui qui voit et ce qui est vu.

L'assimilation intentionnelle possède donc un mode d'être très particulier. Les qualités sensibles vues, entendues, déterminent une opération vitale sans transformer physiquement, dans la même mesure, le corps et les organes du vivant. Celui qui voit l'écarlate d'une rose ne devient pas « écarlate » pour autant, bien qu'il devienne d'une certaine manière cette couleur puisqu'en la voyant il en vit. L'écarlate de la rose devient son bien. Un *bien objectif* pourrait-on dire, c'est-à-dire qui demeure « en face », possédé non matériellement mais

¹ Si on compare la manière dont l'aliment est assimilé dans la vie végétative à la manière dont la réalité est vue, est imagée dans la connaissance sensible de la vision et de l'imagination, on peut préciser que le réalisme substantiel de la première ne se retrouve plus dans la seconde. Si la connaissance sensible est plus spirituelle, plus lucide, si elle ouvre un champ d'investigation beaucoup plus vaste, elle demeure pourtant toujours dans un ordre intentionnel, c'est-à-dire toujours dans une forme très spéciale : telle détermination, telle qualité n'est pas saisie immédiatement comme existante dans une réalité extrinsèque, mais saisie en elle-même dans son individualité propre, comme telle qualité qui nous est donnée, qui se présente à nous sans intermédiaire et que nous atteignons directement. Ce que cette opération vitale a gagné en affinement spirituel, elle l'a perdu en réalisme existentiel, en stabilité substantielle matérielle.

spirituellement, de façon plus profonde, plus intime que n'importe quel autre « avoir » physique. De fait, cette écarlate vue est d'abord et en premier lieu la qualité d'une rose, et non la qualité de l'œil qui la voit ; et cependant, d'une autre manière, elle est plus encore la qualité de notre œil puisqu'il en vit d'une manière plus noble ; son acte de vision peut être accompagné de conscience, alors que la rose écarlate ne vit pas consciemment de sa couleur, elle est une rose écarlate. En ce sens il y a bien une certaine *idérialisation* de l'écarlate de la rose dans l'acte par lequel nous la voyons¹.

C'est pour exprimer cette situation très spéciale que nous disons : en voyant l'écarlate de la rose, nous en vivons *intentionnellement*, c'est-à-dire que nous ne possédons pas *physiquement* cette qualité que la rose seule possède, mais que nous la possédons *réellement*, spirituellement ; nous en vivons même plus que si elle qualifiait physiquement notre épiderme.

Ce mode d'intentionnalité exprime le caractère spirituel de la sensation². Celle-ci échappe à l'opacité et à la juxtaposition du monde physique. Dans le monde physique en effet, à cause de la quantité, les déterminations, même les plus qualitatives, se juxtaposent ; elles s'excluent ou se mélangent sans jamais se compénétrer, en gardant leurs caractères propres. Si notre corps, par exemple, a telle couleur, il ne peut en acquérir une autre en gardant la première, il ne peut les posséder simultanément sans que l'une pâtisse de l'autre, sans que l'une soit modifiée par l'autre. Telle est la limitation du monde physique en ce qui caractérise spécialement la causalité matérielle. Si la causalité matérielle est capable de recevoir une infinité de déterminations — elle peut « devenir » indéfiniment n'importe quoi —, elle ne peut le devenir que *successivement* car dès qu'elle reçoit une détermination, elle l'accapare, la singularise, l'individualise de telle manière que cette détermination individualisée devient incommunicable et s'oppose aux autres déterminations. Il y a là un phénomène de sclérose, de durcissement, d'empâtement, tout à fait propre à l'action de la causalité matérielle.

Les opérations vitales de la vie végétative échappent en partie à cette opacité ; les sensations y échappent plus encore, car nous pouvons éprouver simultanément une très grande diversité de qualités. Il faut donc que la puissance vitale dont elles témoignent soit capable d'être déterminée par des qualités diverses sans les individualiser de façon exclusive, sans les empâter ni les accaparer, qu'elle les reçoive donc *selon un mode autre que celui de la causalité matérielle*. Elle les reçoit par conséquent selon un mode immatériel, spirituel déjà, mais imparfaitement, puisque restant toujours sensible.

Parce que les qualités sensibles singulières s'exercent dans leur *singularité* (telle écarlate, telle gamme de verts), la puissance vitale de la vision implique un organe physique *individualisé* : l'œil, partie à la fois si sensible et tellement spiritualisée du corps humain. L'instrument physique a évidemment un rôle essentiel dans la vision ; on le comprend, plus

¹ Si donc l'être se définit par la conscience, on voit comment on peut affirmer que les qualités sensibles sont plus subjectives qu'objectives, car elles sont plus en acte dans le sujet connaissant que dans les réalités physiques.

² Saint Thomas note que le sens reçoit la forme abstraite de la matière : « *Quaedam imitatio intellectus est in sensu qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit* ». Cf. son *Commentaire du De Anima*, livre II, leçon 5, n°284 (éd. Marietti) ; livre III, leçon 13, n° 792 ; livre III, leçon 17, n° 850. Voir, dans le texte même d'ARISTOTE, *De Anima*, livre II, ch. 12, 424 a 17-19 ; livre III, ch. 12, 434 a 29. Voir également, chez SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 78, a. 3.

que jamais, si l'on doit faire la dure expérience de sa privation. Mais notons bien que la faculté, *comme telle*, ne peut connaître d'infirmité ; c'est l'organe traumatisé qui nous fait perdre éventuellement *l'usage* de la faculté.

Si l'œil est le siège d'une *puissance* vitale qui est, comme telle, non organique, on comprend qu'il ne puisse recevoir les déterminations des qualités vues que selon un certain mode spirituel, non matériel, encore que sensible. Ce que nous disons là de la vision vaut également des autres sensations. Le mode *intentionnel* s'applique à tout le domaine de la connaissance des sens externes, compte tenu, chaque fois, des modalités particulières.

Comment une telle assimilation vitale (intentionnelle) se réalise-t-elle ? Essayons d'en déterminer les causes propres extrinsèques et les conditions d'exercice vital.

Un acte de vision se présente comme un acte vital *immanent*, d'une immanence plus profonde et plus spirituelle que les opérations de la vie végétative, un acte qui possède une *spontanéité* vitale plus intense, et un acte qui résulte d'un pouvoir vital impliquant un organe sensible *très affiné*. Il faut donc, en raison de cette immanence et de cette spontanéité, que cet acte soit fruit d'une puissance vitale, émanant d'un principe radical moins dépendant de la matière que le principe radical de vie végétative. Ce principe, source radicale de la sensation, peut être appelé « l'âme animale », parce qu'il est capable non seulement de s'exercer, comme « l'âme végétative », dans un acte d'assimilation nutritive, mais encore selon un acte d'assimilation intentionnelle¹.

Puisque cet acte de vision se présente comme un acte vital immanent ayant un mode d'assimilation intentionnelle, il faut, pour qu'il puisse s'exercer, non seulement une faculté vitale et un organe approprié à cette faculté, mais encore une détermination qui lui vient de la qualité offerte à la connaissance — ce que n'exigeait pas la nutrition. La puissance nutritive (*vis nutritiva*) est une faculté active : l'aliment n'est qu'un objet matériel ; tandis que les facultés des connaissances sensibles sont des facultés passives qui reçoivent leur détermination de leurs objets propres.

En effet, quand nous voyons telle couleur ou tel paysage, nous avons conscience de posséder dans notre vision les diverses déterminations de ce paysage, de cette couleur, et ce sont précisément les qualités particulières de ces déterminations qui donnent à telle vision son caractère propre, son originalité. Le lac de Sils Maria, les côtes bretonnes, la grande plaine de Hollande, ne sont pas des réalités visuellement identiques ! Notre conscience possède à propos de chacune d'elles des déterminations optiques, des tonalités de lumière, des harmonies de couleurs variées, qui précisément ne concordent pas, qui gardent à chaque paysage sa valeur propre et irremplaçable. Ces déterminations qualifient *formellement* notre vision.

La question se pose de savoir si les qualités en question affectent des réalités que nous voyons ou, au contraire, représentent des formes « *a priori* » de la vision, propres au sujet... C'est un problème *critique*, où l'on tente d'apprécier le degré d'objectivité ou de subjectivité de cette connaissance sensible.

¹ De telles expressions (âme végétative, âme animale), ne changent évidemment rien à ce qui a été dit sur l'unité de l'âme humaine.

Il est certain qu'ordinairement on distingue bien celui qui regarde un paysage en s'extasiant devant sa splendeur, de celui qui prétend avoir des « visions »... au sens d'hallucinations. C'est reconnaître spontanément un certain réalisme à nos diverses sensations. Pour le moment, il suffit de constater, en réfléchissant sur nos activités visuelles, que celles-ci nous apparaissent toujours comme possédant *intrinsèquement et essentiellement* telle ou telle détermination. Voir, en effet, c'est voir telle ou telle qualité qui se présente à nous.

Si la vision nous apparaît comme la vision de telle ou telle qualité, il faut donc que sa puissance vitale soit par elle-même capable d'être déterminée intrinsèquement, car l'acte de vision implique immanence et assimilation. Ces déterminations varient suivant les réalités que nous voyons. Elles ne sont pas d'abord d'ordre physique, mais d'un ordre tout différent¹.

D'où proviennent alors ces déterminations « intentionnelles » ? Comment les expliquer ? Deux solutions se présentent :

a) ou bien considérer que ces déterminations immanentes sont non seulement connaturelles à la faculté de vision, mais encore qu'elles sont *innées* : il suffit de la présence extérieure de telle réalité pour établir cette relation de similitude entre celui qui voit et ce qui est vu : on *re*-connaît.

b) ou bien considérer que ces déterminations immanentes sont connaturelles assurément à la faculté de vision, mais qu'elles *proviennent* de ce qui est vu. Elles sont donc reçues dans la faculté de vision qu'elles déterminent ; elles l'actuent à titre de co-principes. La faculté de vision s'assimile ainsi vitalement et intentionnellement ce qu'elle voit. L'acte de voir n'est plus considéré comme une simple relation de similitude telle que la relation qui existe entre deux qualités de même couleur, ou deux grandeurs de même forme ; il est un acte véritable d'assimilation.

La première de ces solutions ne rend pas assez compte de l'expérience ni de la conscience que nous avons de notre acte de vision. En effet, si l'acte de vision nous apparaît comme un acte vital impliquant une certaine assimilation, nous devenons ce que nous voyons, formellement et intentionnellement. Or selon cette théorie, l'acte de vision ne serait plus un acte vital, mais une relation de similitude, une simple relation de présence. Certes, par l'acte de vision, il s'établit une certaine relation de similitude, une certaine relation de présence, entre celui qui voit et ce qui est vu, mais cette relation de similitude n'est qu'une conséquence, qu'un effet ; elle n'est pas constitutive de la vision. La vision n'est pas seulement le terme d'une relation, corrélatrice à telle qualité, elle est une opération vitale. Cette opération vitale ne peut être réduite à une simple relation de similitude.

La seconde solution proposée respecte l'expérience que nous avons de la vision. Mais il reste à préciser — si l'on tient la sensation pour une véritable assimilation « intentionnelle » d'une réalité nouvelle — l'origine de cette détermination dans la faculté visuelle. De quelles manières les qualités sensibles que nous voyons déterminent-elles la faculté sensible de vision ?

¹ Saint Thomas parle d'*immutatio spiritualis*, et de *species*, pour indiquer que ces déterminations sont « intentionnelles, et non substantiellement physiques ». Cf. *Somme théologique*, I, q. 78, a. 3 ; II *Sent.*, dist. 2, ad 5.

Quand nous voyons l'écarlate de cette rose, nous devenons intentionnellement cette écarlate, nous nous l'assimilons. Notre vision est donc spécifiée par cette écarlate ; mais comment peut-elle être *actuée* par elle ?

En effet, l'écarlate de la rose n'est pas la qualité physique de celui qui voit. Comment celui-ci peut-il alors être déterminé par cette qualité qui n'est pas dans la sienne et qui se présente pourtant comme une qualité sensible objectivement donnée ? Si elle est la qualité d'une réalité physique — une rose qui existe, qui vit dans notre univers —, comment peut-on expliquer que la qualité physique d'une réalité externe, vivante ou non, (la couleur de la rose), puisse déterminer l'œil du vivant qui la voit ? Car l'œil est bien une réalité supérieure, en noblesse, à cette qualité physique. Comment une qualité inférieure peut-elle déterminer, actuer ce qui lui est supérieur ? Dire que cette qualité n'est pas celle d'un objet physique, qu'elle est seulement une détermination *a priori* de notre œil ou une forme imaginaire, ne rend pas pleinement compte, nous l'avons déjà dit, de l'expérience vécue.

Il nous faut donc essayer d'expliquer le passage de la qualité physique existentielle à la qualité intentionnelle de la vision. Le devenir de l'aliment, assimilé dans la nutrition, est facile à comprendre parce que la faculté vitale de la vie végétative n'est pas spécifiée par l'aliment ; celui-ci n'y joue qu'un rôle d'objet matériel, dispositif et indispensable, mais non proprement spécifique (puisque le terme de cette opération vitale n'est autre que le corps vivant). Le cas de la vision est tout autre ; le *terme* de l'assimilation vitale intentionnelle de la vision est bien la qualité vue : cette écarlate. Donc la qualité vue détermine mon opération vitale. Comment cette qualité vue peut-elle spécifier quelque chose à un niveau où elle n'est pas ?

Parler des ondes (sons ou couleurs) explique sans doute la manière physique dont les qualités perçues entrent en contact réel avec l'œil ou l'oreille. Mais ce sont là des réalités mesurables. Toutes les évaluations et les mensurations que nous pourrons faire ne nous donneront jamais qu'une connaissance *matérielle* de ces diverses qualités sensibles de la vision ou de l'audition ; elles ne nous feront pas entrer dans le problème propre de l'assimilation intentionnelle. Le problème demeure autre.

Pour expliquer le passage du physique à « l'intentionnel », certains ont parlé d'un « sens actif », analogue à l'intellect-actif, analogue à la puissance nutritive¹. Une telle explication ne semble pas correspondre à nos expériences, qui ne cessent de manifester la dépendance de notre vision à l'égard de ce que nous voyons.

Des disciples de saint Thomas ont fait appel, pour expliquer ce passage des qualités physiques aux opérations vitales de sensation, aux substances séparées. Grâce à celles-ci, les qualités physiques participent d'une certaine « vertu » spirituelle qui les rend capables de déterminer les puissances vitales de nos sens externes². Cette manière de poser l'intervention des substances séparées précise ce que disait Aristote à propos des sphères et des corps célestes, et de leur influence sur le monde sublunaire. Pour le Philosophe, en effet, les corps célestes étaient éternels, immuables, animés, vivants supérieurs, et leur influence directe sur le monde physique expliquait comment les qualités physiques pouvaient agir sur des facultés vitales. La lumière du soleil possédait une certaine vertu vitale qui rendait raison des

¹ Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus philosophicus, Naturalis philosophiae*, éd. Marietti, 1949, Pars quarta, q. IV, a. 1, p. 102. Il cite l'opinion de JANDUNO, *De Anima*, II, q. 14, et d'APOLLINAIRE, *De Anima*, II, q. 1.

² Cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *op. cit.*, q. VI, a. 3, p. 183 sq. Voir également SAINT THOMAS, *De Potentia*, q. 5, a. 5.

génération spontanée, de l'action efficace de la lumière sur les êtres vivants et sur leurs sensations. Notre monde physique était considéré comme « l'instrument » et le signe des corps célestes.

De telles théories, pour séduisantes qu'elles soient, ne reposent guère que sur des hypothèses. L'action sur notre univers, sur sa marche et son évolution, de « substances séparées », est possible ; mais construire, à partir de ce « possible », une vision du monde, le philosophe s'y refuse ; il préfère demeurer sur un problème non résolu, plutôt que de faire appel à l'intervention hypothétique de substances séparées, que leur séparation même nous interdit de connaître.

Si nous considérons bien la question posée, c'est en discernant la nature exacte des qualités sensibles que nous pourrions espérer la résoudre. La difficulté se résume en ceci : les qualités physiques, étant d'un ordre inférieur, ne peuvent agir sur la faculté de vision qui est d'un ordre supérieur. Or, nous l'avons déjà signalé, grâce à l'ordre physique de la faculté de vision, un contact physique se réalise entre les qualités sensibles et la rétine — celle-ci modifiée par l'action des ondes émises par les qualités sensibles. Une telle modification se réalise dans une certaine altération physique qui, pour s'expliquer physiquement et chimiquement, n'en demeure pas moins le véhicule d'autre chose ayant le pouvoir d'agir « intentionnellement » sur la faculté et de la déterminer¹.

Evidemment, si nous concevons la faculté de vision comme extrinsèque à son organe, nous ne pouvons pas comprendre que l'altération de la rétine puisse déterminer la faculté ; mais si nous admettons qu'elle est *ce qui anime intrinsèquement* l'organe et lui permet de réagir vitalement, il n'y a plus de difficulté à accepter que l'altération de la rétine puisse être à l'origine de la détermination intentionnelle de la faculté de vision elle-même, car cette altération n'est pas étrangère à la faculté de vision.

Nous ne prétendons pas pour autant que le devenir physique *détermine* le devenir vital, que l'inférieur *détermine* le supérieur ; car les qualités physiques, telles que les qualités sensibles, peuvent être considérées de deux manières : en tant qu'elles existent *en acte*, possédant une certaine détermination ultime ; en tant qu'elles existent de telle ou telle manière, ayant *telle modalité* (dans un corps ayant une quantité individualisée). Autrement dit, si on regarde les qualités sensibles en tant que telles, elles possèdent une certaine actualité ultime d'être ; rien n'empêche que de telles qualités déterminent objectivement, c'est-à-dire spécifient, une faculté vitale qui, dans cet ordre de la détermination qualitative, est dans un état de réceptivité et d'attente². En effet, ce qui détermine la faculté de vision quand nous voyons l'écarlate de la rose, ce n'est pas la modalité individuelle, quantitative de cette écarlate, ce n'est pas l'écarlate *en tant qu'accident* de la rose, mais sa qualité sensible propre,

¹ Il serait intéressant de comparer l'analyse présente à la proposition de MERLEAU-PONTY, par exemple dans *La structure du comportement*. Merleau-Ponty conteste la causalité du « substratum somatique » pour le ramener au rôle de conditionnement du « développement de la conscience » : « la section du nerf optique ne peut être dite cause de la cécité qu'au sens où la surdité de Beethoven « explique » ses dernières œuvres. Elle ne provoque un changement du champ phénoménal qu'en rendant impossible le fonctionnement d'ensemble de l'écorce sous l'action des excitants lumineux. Est-ce ce fonctionnement lui-même que l'on peut considérer comme cause ? Non, si on le comprend comme la somme des événements nerveux qui se produisent en chaque point de l'écorce. Cet ensemble ne peut être que la *condition d'existence* de tel spectacle sensible. » (*La structure du comportement*, P.U.F., 1949, p. 222).

² Cf. SAINT THOMAS, *Quodlibet* VIII, q. 2, a. 1, c. : « *Res quae sunt extra animam tripliciter se habent ad diversas animae potentias. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia, quibus patientia non cooperantur, sed recipiant tantum. (...) Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem ; quamvis jam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis objectis* ».

l'écarlate en tant qu'existant écarlate, manifesté dans la lumière. C'est vraiment cette qualité sensible dans ce qu'elle a d'ultime que *nous vivons dans notre vision*.

Cette qualité sensible paraît donc posséder deux modalités d'existence, l'une individuelle et quantitative (dans la réalité physique), l'autre intentionnelle (dans la faculté de vision). La qualité sensible comme ultime détermination qualitative n'est pas liée à cette opacité de la quantité ; elle peut donc spécifier « intentionnellement » l'acte de vision¹.

Evidemment, si nous prétendions que la qualité sensible, telle qu'elle existe dans la rose, agit directement sur la faculté de vision en l'actuant, on nous objecterait avec raison que le vital ne peut être actué par le physique. Mais si l'on précise que la qualité sensible agissant sur la rétine en l'altérant, peut déterminer objectivement la faculté de vision et coopérer à son acte propre, on peut dans ces conditions affirmer que, d'une part, toute l'efficacité vitale vient de la faculté et non de la réalité physique, et que, d'autre part, la détermination objective vient de la qualité sensible qui est vue. Donc, ce n'est pas le physique qui agit sur le vital, mais la qualité sensible en acte qui spécifie le vital, en coopérant objectivement à son exercice².

¹ Là encore il serait intéressant de comparer ce que nous disons ici et la manière dont MERLEAU-PONTY parle des qualités sensibles, dans *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, pp. 240-280. « Le sentant et le sensible ne sont pas l'un en face de l'autre comme deux termes extérieurs et la sensation n'est pas une invasion du sensible dans le sentant. C'est mon regard qui sous-tend la couleur... ou plutôt mon regard s'accouple avec la couleur... et dans cet échange entre le sujet de la sensation et le sensible on ne peut pas dire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, que l'un donne un sens à l'autre... Moi qui contemple le bleu du ciel, je ne suis pas en face de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au-devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se rassemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est engagée par ce bleu illimité... » (pp. 247-248) ... « Pour que l'objet puisse exister au regard du sujet, il ne suffit pas que ce "sujet" l'embrasse du regard... il faut encore qu'il sache qu'il le saisit ou le regarde, qu'il se connaisse saisissant ou regardant, ... et qu'enfin ce sujet ne soit rien que ce qu'il a conscience d'être » ... « La conscience d'objet présuppose la conscience de soi ou plutôt elles sont synonymes... » (p. 274). Pour Merleau-Ponty, le sens d'une qualité est donné dans la conscience ; il est donc subjectif et non objectif, tout en ayant un fondement dans la réalité.

² Pour HENRI DE GAND (*Quod*, IV, q. 7) l'objet ne concourt que « *terminative* » et non « *motive* ». Pour d'autres, l'objet concourt à la connaissance *ex aequo* avec la faculté, comme assistant, et non informant, la faculté. Les *species* sont des accidents qui disposent (aliment), cf. DUNS SCOT, dist. 3, q. 9, a. 2. SUAREZ (*Second traité de la substance divine*, ch. 19, n. 6, 10 ; *III De Anima*, ch. 2, n. 26) semble rejeter la distinction de la *species* en *esse intentionnel* et en *esse entitatif*. Pour saint Thomas, la puissance de connaissance *per se* pâtit par l'objet, elle est actée, déterminée, perfectionnée par celui-ci. Cf. CAJETAN, I, q. 14, a. 1, n. XV, éd. Léonine, V, 212. La diversité de ces opinions provient de la difficulté de concevoir cette puissance passive. Henri de Gand et Suarez la conçoivent comme une puissance matérielle, physique ; elle recevrait l'objet comme la matière reçoit la forme. Or la matière reçoit la forme en constituant un « *tertium quid* », un composé. Mais ceci est accidentel ou, si l'on préfère, fondamental, à l'égard de l'ordre propre de la connaissance. Ce qu'il faut saisir et analyser, c'est l'originalité de cette *opération vitale de connaissance*. Saint Thomas distingue avec raison : La manière de recevoir « *physice* » et « *spiritualiter* ». « *Physice* », le sujet reçoit les *accidents*, forme avec ceux-ci un tout, et leur communique l'*esse*. La manière de recevoir « *spiritualiter* » est toute différente (cf. *Somme théologique*, I, q. 14, a. 1), car elle est capable de recevoir la forme de l'autre. Le connaissant reçoit l'*autre*. Saint Thomas ne dit pas que le connaissant peut avoir une forme autre, mais la *forme d'une autre* « *res* ». Car une nouvelle forme, tout sujet peut la recevoir. C'est un perfectionnement. Mais recevoir la *forme* d'une autre *réalité* et la prendre pour telle, c'est différent. « Les connaissants en cela sont *supérieurs* aux non-connaissants, parce que cela qui est de l'autre, en tant qu'autre, (ou en tant qu'il demeure distinct dans un autre), ils peuvent le recevoir en eux-mêmes. De telle sorte que non seulement ils sont "*cela*" qu'ils sont en eux-mêmes, mais aussi peuvent devenir les autres distincts d'eux » (JEAN DE SAINT THOMAS, p. 104). Cette manière de *recevoir* sans contracter, sans déformer, sans ramener à soi, montre bien comment, dans l'ordre spirituel (immatériel), la cause matérielle est transformée, sublimée, dépassée. Les conditions de la matière sont en effet de : *coactare* (contracter) ; *restringere formam*

Dans ces conditions, objectera-t-on encore, la simple présence extérieure de la qualité sensible à la faculté suffit pour réaliser l'acte de vision ; cet acte n'est plus alors un acte d'assimilation vitale, il n'est plus qu'une relation de présence, ce qui est contraire à ce que nous avons dit précédemment.

Pour qu'il y ait assimilation au sens fort, il faut, en effet, que la qualité sensible assimilée soit intimement présente et à l'origine même de l'assimilation, comme cela se passe pour la nutrition ; on ne peut assimiler l'aliment que si celui-ci est au point de départ de l'assimilation. Sans cette coopération initiale de l'aliment, on peut s'en approcher, constater sa présence ; on ne l'assimile pas. Il faut donc que la qualité sensible soit *initialement et intimement* présente à la faculté de vision, pour que l'acte de vision soit une assimilation véritable, encore qu'intentionnelle ; une coopération doit s'établir entre la faculté de vision et la qualité sensible. Or la qualité sensible est, de fait, présente à la rétine grâce à l'altération que celle-ci subit, et qui, à son tour, rend présente la qualité sensible à la faculté de vision. Une telle présence est-elle suffisante ? Ne faut-il pas, à la suite d'Aristote (et de saint Thomas), distinguer la présence physique de la qualité sensible de sa présence « intentionnelle » ? Par l'altération de la rétine on peut parler de présence « physique » de la qualité sensible, mais non de présence « intentionnelle ». Ainsi le problème demeure puisqu'il faut expliquer le passage de cette présence « physique » à la présence « intentionnelle ».

Une telle distinction est nécessaire si on considère la qualité physique de la rose (l'écarlate de la rose), et la vision de cette écarlate. D'un côté l'écarlate de la rose existe physiquement, de l'autre elle existe intentionnellement mais si on considère la rétine en tant qu'elle est altérée par l'écarlate de la rose, le problème est assez différent. En effet, on ne peut réduire l'altération de la rétine à une simple altération physique. Un autre ordre y intervient déjà qui permet précisément d'expliquer le passage du « physique » à « l'intentionnel ». L'organe vital ne joue-t-il pas le rôle d'intermédiaire entre l'ordre physique et l'ordre vital ? N'est-il pas à la fois physique et animé ? Il n'est plus seulement dans l'ordre physique, son altération est une altération vitale...¹ C'est pourquoi la rétine est capable d'être altérée par la qualité sensible, en tant que telle, et elle est capable de présenter à la faculté de vision la même qualité sensible selon une modalité nouvelle.

Evidemment cette modalité intentionnelle ne peut être mesurée, puisqu'elle n'est plus divisible, ni quantitative. On ne peut la saisir que *dans l'acte même* de la sensation qui, en effet, nous fait vivre les qualités sensibles de cette manière qui lui est propre. Si, par exemple, on analyse l'acte de vision, on doit inférer comme principe propre de cet acte une faculté vitale (la faculté de vision) impliquant un organe (la rétine). Voilà ce qui explique le mode vital de l'exercice de cet acte ; mais il faut que l'objet vu, la qualité optique, détermine d'une certaine manière cette faculté vivante et coopère avec elle. En tant que cette qualité détermine cette faculté et qu'elle se trouve au point de départ de cet acte d'assimilation, on parle de « forme qualitative intentionnelle » (de « *species* », d' « *immutatio spiritualis* »). Peu importe, d'ailleurs, le vocable ; ce qu'il faut saisir, c'est la qualité spéciale originale de ce principe de spécification, qui active la faculté et opère avec elle une vision objectivement déterminée.

(restreindre la forme) ; *reddere incommunicabilem* (la rendre incommunicable à un autre sujet) ; *componere* (composer avec elle).

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 84, a. 6 : « Unde nec ipse sensus, cum sit quaedam vis spiritualis, immutatur a sensibilibus ; sed organa sensuum a sensibilibus mutantur, ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet ». Et saint Thomas cite ce passage de SAINT AUGUSTIN qui semble confirmer son affirmation : « Ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps ; elle se sert de lui comme d'un message pour former en elle-même ce qui est annoncé du dehors » (*De Genesi ad litteram*, XII, 24).

Cette « forme intentionnelle » représente la première émergence formelle du spirituel dans le monde sensible. De fait, elle n'existe jamais sans l'opération vitale qu'elle détermine et spécifie. Elle est à ce titre l'élément formel de la sensation.

3. Propriétés de la connaissance sensible

Ayant déterminé philosophiquement la nature de la connaissance sensible, il nous est facile de relever ses propriétés. Cette connaissance apparaît comme fondamentale ; surtout s'il s'agit des premières connaissances sensibles, provenant des sens externes. Par le fait même, elle joue un rôle considérable dans la vie de l'homme ; encore très proche de la vie végétative, elle s'oriente déjà vers la connaissance spirituelle et la conditionne ; selon l'ordre génétique elle est première : tout commence, dans l'ordre de la connaissance, par la connaissance sensible. (Comme nous l'avons dit, ceci est surtout vrai des sensations externes.) Etant fondamentales, ces connaissances sont très déterminées, ce qui leur donne une rectitude spéciale. De soi, les sensations ne peuvent errer ; elles sont infaillibles. Ce sont les influences de l'imagination ou les défauts organiques qui en font, dans certains cas, des sources d'erreur¹.

La connaissance sensible, réalisée dans la sensation externe, possède un réalisme unique. C'est un contact de connaissance (contact intentionnel) impliquant un contact physique. Cette connaissance ne connaît pas d'abstraction, c'est pourquoi elle réalise une présence ; c'est une connaissance intuitive. Réaliste, directe et concrète, cette connaissance des sens externes ne possèdera de conscience que par le concours d'autres facultés de connaissance sensible.

La connaissance sensible, étant vraiment la connaissance *dans le monde physique*, demeure soumise à la multiplicité et au devenir du monde physique. Aussi est-elle essentiellement multiple et passagère, mobile ; elle ne peut demeurer ; elle ne connaît pas de repos. Néanmoins elle introduit, comme on l'a dit, dans le monde physique, une certaine spiritualité, une certaine lumière (perceptible déjà dans les yeux de l'animal).

B. Les diverses sensations externes

Il nous faut maintenant considérer par le détail chacun des sens externes. Nous aurons à analyser, à partir des divers types irréductibles de sensations, leurs objets propres ; nous devons ensuite nous demander le « pourquoi » de cette diversité.

1. La vue

¹ Cf. SAINT THOMAS, *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8 : « *Judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia contraria, magis autem circa sensibilia accidentia* ». Voir *Commentaire des Métaphysiques*, IV, leçon 14, n^{os} 692-702. C'est l'imagination qui est cause d'erreur.

La sensation qui, pour nous, est la plus déterminée et la plus nette, est la vision¹. Aussi l'avons-nous utilisée spontanément pour préciser la nature de la connaissance sensible. Mais elle doit être maintenant étudiée pour elle-même, en tant que distincte des autres sensations.

La vue nous met en contact avec le monde de la clarté et son contraire, le monde des ténèbres et de l'opacité. Par la vue nous distinguons le jour et la nuit, l'aurore et le crépuscule... tout ce qui, dans le jour, apparaît avec ses teintes multiples et variées, et ce qui, dans la nuit, apparaît avec ses ombres et obscurités. On distingue la vision diurne et la vision crépusculaire, car les couleurs apparaissent différemment le jour et la nuit. Mais la vue comme telle a pour objet la couleur.

La vision est une opération très localisée, exigeant un organe hautement spécialisé et particulièrement délicat. Elle s'effectue par l'œil, dans les terminaisons du nerf optique qui tapissent le fond du globe oculaire (cônes et bâtonnets)². Toutes les études scientifiques qui déterminent la fonction de l'organe visuel, du globe de l'œil, de la rétine, et qui en mesurent les transformations, les modifications, intéressent le philosophe du vivant, car ces études lui montrent la complexité, l'originalité et la capacité de cet organe, les limites de son champ visuel (limites extérieures), les limites de son intensité vitale (limites intérieures)³.

Mais, pour intéressantes qu'elles soient, ces études demeurent partielles ; c'est l'organe qui est analysé : on en mesure les modifications et les altérations. Le philosophe doit aller plus loin. Cet organe, en effet, réagit d'une manière vitale ; il est à l'origine d'une connaissance, dont on peut avoir une certaine conscience.

Le principe de cette connaissance est un pouvoir qu'on appelle la *faculté* de voir. On signifie par là cette capacité où est la rétine de recevoir la détermination qualitative de la

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, Livre III, ch. 53, n°6 : « *Inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior (visus), ac per hoc intellectui affinium ; et inde quod ipsa intellectualis cognitio visio nominatur* » ; *Somme théologique*, I, q. 67, a. 1, c.

² Cf. G. DUMAS, *Traité de Psychologie*, Paris 1923, pp. 355-59. On suppose que les cônes sont spécialement sensibles aux couleurs et les bâtonnets à la clarté, ce qui expliquerait que certains animaux (poules, serpents), dont la rétine ne comporte que des bâtonnets, se couchent à la tombée de la nuit, et que d'autres, dépourvus de cônes (chouettes), se lèvent la nuit.

³ Il y a une extrême diversité de sensibilité aux divers points de la rétine. Nous ne voyons bien qu'avec la tache jaune, et même avec la *fovea centralis* (la sensibilité de l'*ora serrata* est 150 fois moindre que celle de la *fovea*, les bords de la rétine sont presque insensibles). Le mouvement de l'œil permet à la *fovea* de s'emparer des excitations qu'atteignent les autres parties de la rétine. Ce mouvement est bien un des caractères permanents de la fonction optique. Le monde physique n'étant parfait que dans le mouvement, et ce qu'il y a de plus parfait dans le monde physique étant cet organe de la vue, il est normal que la vision implique une sorte de mouvement incessant qui échappe à la conscience. Notons de plus qu'on distingue dans la rétine trois « *sensibilités chromatiques* » : rouge, vert, violet. Ces couleurs fondamentales possèderaient trois espèces de cônes comme organes propres. Ceci expliquerait la dyschromatopsie (le daltonisme : la sensation de rouge n'existe pas). Il serait de même intéressant de bien saisir le jeu très complexe des muscles, qui réalise l'adaptation. On peut ainsi discerner deux zones inséparables mais distinctes dans la complexité de l'organe visuel : la zone de l'organe visuel proprement dit, capable de recevoir les impressions de lumière et de couleur, et celle de l'organe enveloppant fondamental, qui serait comme le toucher au service de l'organe visuel proprement dit. Cet organe possède certaines sensations organiques qui donnent un sens de la localisation des objets de la vision. On comprend comment s'opère le passage de l'*héliotropisme* des plantes à la *sensibilité dermatoptique* (sensibilités aux variations à la lumière), puis à la *sensibilité sensorielle*. (Cf. PRADINES, *Traité de Psychologie Générale*, P.U.F., Paris 1943, tome I, p. 532.)

lumière, de la couleur, d'une manière autre que physico-chimique : la lumière et la couleur qualifient en effet la rétine sans devenir pour autant la qualité individuelle de la rétine, mais en demeurant lumière et couleur d'autre chose.

Cette faculté n'est plus ni de l'ordre de la matière quantifiée, ni de l'ordre de la vie végétative — ces deux ordres accaparent ce qui les détermine ; elle est d'un ordre nouveau, plus spirituel, capable de recevoir telle ou telle forme sans la restreindre, sans la ramener à sa propre dimension.

Le signe de cette spiritualité plus grande se manifeste dans la libération du contact physique immédiat. Notre œil ne voit pas ce qui est en contact physique immédiat avec lui, il voit au contraire ce qui se présente comme distant, voire comme très lointain. Par le fait même, il peut saisir un très vaste horizon (l'horizon d'un vivant n'atteignant que ce qui est en contact direct avec son organe vital est très limité). Cet horizon s'élargit à mesure que la qualité de vue s'éloigne. Songeons à notre vision du ciel... des étoiles... Notre petite rétine contient alors d'une manière intentionnelle la lumière et les couleurs de l'immensité de l'espace céleste.

La capacité que possède notre faculté de vision de ramener à l'unité une diversité aux dimensions si vastes nous manifeste sa supériorité. On saisit là le caractère synthétique de la vision. Cette connaissance est totale et circulaire (l'ouverture circulaire de la pupille en est un signe). Et l'aspect de complémentarité des couleurs nous manifeste un autre aspect de la structure synthétique de la vision.

La supériorité de cette faculté se révèle dans son exercice même, c'est-à-dire dans l'expérience que nous avons de nos visions sensibles. Alors cette supériorité nous apparaît comme quelque chose d'immatériel, de spirituel qui permet l'interpénétration des qualités sensibles. Cette faculté est au-delà de la contradiction des qualités physiques, au-delà de la juxtaposition quantitative. Elle demeure dans le sensible, mais dans un sensible spirituel, ayant une certaine immatérialité.

Malgré sa supériorité, cette faculté demeure limitée quant à son pouvoir de connaître ; elle ne peut atteindre que tel domaine de déterminations des réalités existantes : parmi les qualités sensibles, elle repère ce que nous appelons couleurs et lumière (et leurs opposés). Elle est donc déterminée, limitée et en même temps, dans son ordre propre, indéterminée, quasi infiniment déterminable par les diverses couleurs et par la lumière, tant du point de vue extensif que du point de vue intensif. Elle n'est jamais saturée, jamais totalement satisfaite, elle peut toujours voir une couleur plus éclatante.

Evidemment la fragilité de l'organe peut sembler limiter cet appétit ; en réalité elle ne le limite pas dans son ordre propre de capacité à atteindre la lumière et les couleurs, mais elle le limite *matériellement*, l'organe étant capable d'être altéré physiquement (chimiquement) par l'intensité trop grande de la lumière.

Comment s'opère la détermination de cette faculté ? Sans revenir sur ce qui a été dit des « formes intentionnelles » sensibles, soulignons seulement l'importance de la lumière en tout acte de vision. La lumière apparaît comme la qualité des couleurs, la « qualité des qualités sensibles », ce qu'il y a de plus spirituel dans le monde physique. Aussi n'est-il pas étonnant que ce soit *par elle et en elle* que se réalise la détermination de la faculté de vision.

La lumière, pour le physicien, est caractérisée par une certaine vitesse d'onde¹. Pour le philosophe de la vision, la lumière est ce qui *actualise* toutes les couleurs, leur permettant de remplir leur fonction de qualités sensibles déterminant la faculté de vision². Si elle disparaît, plus rien n'est visible. Seul est visible ce qui est illuminé. De ce point de vue, il est normal de dire que la lumière est vraiment la qualité visible par excellence ; elle est plutôt, en vérité, ce qui *actualise* toutes les qualités visibles.

Le langage ne doit pas ici nous donner le change. On parle de lumières d'intensités diverses, ce qui semblerait indiquer que la lumière est vue pour elle-même comme le rouge, l'orange, le vert... En réalité, si ces modalités de la lumière sont des qualités lumineuses vues qui manifestent la lumière, celle-ci demeure vraiment en elle-même *ce qui fait voir et non ce qui est vu*.

« Nous ne voyons bien que ce qui n'est pas lumière. Le lumineux est, à certains égards, le contraire de la lumière... ce qui la repousse et la renvoie. »³

On peut donc dire que la lumière est vraiment ce qui explique en dernier lieu la manière dont la faculté de vision est actée, ce qui explique comment une qualité physique peut acter une faculté vitale. L'ultime dans un genre inférieur peut acter le plus potentiel du genre immédiatement supérieur ; ce qui est ultime dans l'ordre de la qualité existentielle physique peut acter ce qui est indéterminé dans une faculté vitale, pourtant infiniment plus noble dans l'ordre de l'exercice et de la capacité à recevoir.

Après avoir précisé la nature de la vision et de la faculté de vision, le philosophe doit se demander *pourquoi* existe cette connaissance sensible de la vision.

Aristote, au début de sa *Philosophie Première*, affirme que tous les hommes ont par nature le désir de connaître : « le plaisir causé par les sensations en est le signe, car en dehors de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et plus que toutes les autres, les sensations visuelles... »⁴. La vision possède en elle-même sa propre fin ; c'est une opération immanente. On regarde pour le plaisir de regarder, pour la joie de voir. C'est l'aurore de la connaissance *spéculative* désirée pour elle-même.

Evidemment un grand nombre de nos connaissances sensibles de vision sont utilisées à des fins pratiques (se diriger au but lorsqu'on marche, par exemple) ; mais la connaissance

¹ Nous ne voulons pas ici étudier la lumière du point de vue du physicien. Les vibrations lumineuses se trouvent définies de manières très diverses selon les diverses théories physiques : hypothèse de l'émission de Newton, de l'ondulation de Fresnel ; théorie électromagnétique de Maxwell ; théorie des photons d'Einstein ; mécanique ondulatoire d'Heisenberg ou de Broglie. On distinguera l'amplitude et la fréquence des vibrations lumineuses ; l'une correspond à l'intensité, l'autre à la hauteur.

² Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 67, a. 3 : « *Lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis a se lucentis, si aliquod aliud tale est* ».

³ PRADINES, *op. cit.*, tome I, p. 533. La lumière par elle-même est inspatiale, elle ne *s'étale* que sur les solides qui la reflètent, ou sur les liquides, ou sur les gaz. Pradines souligne : « Dans un monde éclairé par une lumière plus performante que celle du rayon cathodique, dans un monde de corps de cristal, il n'y aurait plus d'espace visuel... L'espace dit visuel est dans sa source essentiellement tactile. Il est un caractère de ce qui est impénétrable à la lumière, à notre lumière... : la superficie des corps... Cependant la couleur elle-même paraît bien étendue » (p. 534).

⁴ *Métaphysique*, A, I, 980 a 21 sq.

de vision va bien plus loin et ne peut être mesurée par la seule fonction utilitaire, puisque beaucoup de qualités saisies par elle sont hors de l'emprise des autres sens et hors de nos possibilités de déplacement. La vision de telles qualités (échappant à toute fonction utilitaire) ne peut être aimée et désirée que pour elle-même. On est donc en présence d'une opération immanente, véritable connaissance qui s'achève en celui qui voit ; la réalité vue n'est pas modifiée, seul celui qui voit est modifié : cette opération de vision possède bien en elle-même sa propre fin.

Nous touchons là de nouveau à une différence foncière entre la vie végétative et la vie de connaissance. En effet, l'opération de nutrition, qui possède aussi un certain mode d'assimilation et une certaine immanence, implique un devenir ; elle n'est pas finalisée par elle-même, mais par le corps végétal de celui qui se nourrit. La vision, elle, s'achève en elle-même ; ce qu'elle implique essentiellement, ce n'est plus un devenir physique, mais une assimilation intentionnelle d'une immanence parfaite, bien qu'elle demeure encore dépendante de la présence existentielle (physique) de la qualité sensible et de la lumière.

Pourquoi cette joie de voir des couleurs, de la lumière ? Exercer notre capital de vie est toujours source de joie et d'épanouissement. Exercer notre faculté de vision, saisir les qualités sensibles de lumière et de couleur, est spécialement *source de joie*, car nous devenons spirituellement, intentionnellement, ces qualités, cette lumière et ces couleurs. Le monde de la lumière nous est alors donné, nous pouvons en vivre. Evidemment, pour nous, la joie de la vision sensible est souvent une joie *esthétique*, une joie provenant de *l'harmonie* des couleurs et de la lumière, et de notre propre harmonie avec cet ensemble ; mais cette joie esthétique a son fondement premier dans la joie même de la vision. L'animal aime-t-il voir ? L'animal éprouve-t-il de la joie dans la vision des qualités ? Il semble que la vision des animaux soit limitée à leurs besoins végétatifs (une vache ne semble pas voir très loin... la vision de l'aigle au contraire, est extrêmement étendue), tandis que chez l'homme la vision est ordonnée à autre chose. C'est pourquoi il semble que seul l'homme éprouve de la joie à regarder, à voir les couleurs et la lumière du ciel...¹

¹ Toutefois l'enfant ne semble pas éprouver de joie, mais plutôt une souffrance, à ouvrir les yeux pour la première fois. C'est que la vie végétative implique un développement progressif, et que la vie sensible, en raison de ses organes, implique elle-même un développement progressif ; ce développement est différent, du reste, de celui de la vie végétative en elle-même, et il serait intéressant de l'étudier pour lui-même. Si nous considérons le développement des organes de la vie sensible, il n'est pas étonnant qu'au début l'œil manifeste une certaine répulsion, une certaine opposition à s'exercer, comme s'il avait une violence à vaincre (nous constatons la même chose quand l'enfant apprend à marcher) ; car l'organe de la vue n'est pas encore suffisamment évolué et adapté à sa fonction. L'inertie de la matière n'est pas encore suffisamment dominée par la faculté vivante de vision. Et pourtant cette faculté de vision demande à s'activer, à s'exercer ; la vie n'accepte pas l'inertie de la matière. Il y a donc, au point de départ, une certaine violence qui provient de ce déséquilibre entre la faculté de voir et son organe. Autrement on ne pourrait pas expliquer comment, après un certain exercice, l'enfant aime regarder, voir, et qu'il répugne à fermer les yeux alors qu'il avait tant de peine d'abord à les ouvrir. Et si le vieillard redevient comme l'enfant — s'il aime souvent à fermer les yeux (la lumière le fatigue) —, n'est-ce pas que de nouveau un certain manque d'harmonie se produit entre l'organe et la faculté ? L'organe n'a plus la même souplesse d'adaptation.

2. *Le toucher*

Si la vision apparaît comme la connaissance sensible la plus spirituelle, la plus noble, puisque capable d'être à elle-même sa propre fin, la connaissance sensible la moins spirituelle, la plus utilitaire, mais aussi la plus nécessaire, semble être le toucher.

Le toucher et le goût sont en effet les deux sens les plus dépendants des limitations du monde physique. Tous deux, pour s'exercer, demandent la présence physique immédiate des qualités qu'ils atteignent ; tous deux, par le fait même, gardent un champ d'action très restreint comparativement à celui de la vision. Nous ne pouvons toucher et goûter tout ce que nous pouvons voir, tandis que nous pouvons voir, au moins indirectement, tout ce que nous touchons et goûtons. Alors que notre vision peut embrasser d'un seul coup un immense panorama, celui du ciel et de la terre, nous ne pouvons toucher que *telle* qualité individuelle qui nous est présente. De ce point de vue la vision est très libre à l'égard des conditions spatiales du monde physique, tout en n'ayant pas du tout la même liberté à l'égard des conditions temporelles. Le toucher, lui, demeure très dépendant des uns et des autres. Si donc notre vision peut avoir un mode de connaissance synthétique, notre toucher au contraire a un mode de connaissance par « contacts successifs ». C'est une connaissance extrêmement partielle, concrète et limitée. Connaissance pauvre sous un aspect : elle demeure très extérieure (toucher, n'est-ce pas précisément atteindre de l'extérieur et ne pas pénétrer ?) ; riche sous un autre aspect, en raison de son réalisme unique.

Le toucher possède une importance capitale et fondamentale, il est le fondement de tous les autres sens, le sens qui peut se séparer des autres mais dont les autres ne peuvent se séparer ; considéré de cette manière, le toucher possède une autonomie absolue et unique. Voilà comment, du point de vue génétique, on peut concevoir les autres sens externes comme des modifications, des transformations du toucher ; puisque le toucher seul peut être séparé des autres sens, il possède une antériorité génétique à leur égard. Mais dans une telle perspective on ne détermine guère que l'aspect matériel des autres sens, car dans une vision génétique, qui part de l'imparfait pour rejoindre le parfait, c'est toujours cet aspect matériel qui est mis en lumière.

Dans l'ordre de la connaissance sensible, le toucher est bien comme le noyau substantiel radical, tandis que la vision serait plutôt comme l'épanouissement ultime, le fruit dernier.¹ Toute la vie sensible commence, de fait, avec le toucher, et se termine, s'éteint avec le toucher. Il semble que les animaux les plus imparfaits, les moins évolués, ne possèdent que le toucher ; tandis que ceux qui possèdent d'autres sensations ne perdent pas le toucher pour autant : c'est un fondement dont on ne peut s'abstraire.

Le toucher donne le contact avec ce qui nous entoure immédiatement, contact particulier, différent du contact physique, puisqu'il se réalise précisément dans une véritable connaissance sensible, une connaissance de certaines qualités. Par le toucher, en effet, se manifestent à nous la rugosité d'un tronc d'arbre, la chaleur de cette eau, de ce feu, le froid humide de tel sol, l'humidité de tel climat, le poli sec de tel bois. C'est une connaissance, puisque ces qualités sensibles ne nous sont révélées que dans le fait de toucher attentivement ces diverses réalités. Mais cette connaissance est évidemment très conditionnée par le contact

¹ Cf. PRADINES, *Fonction biologique du toucher*, dans *Journal de Psychologie*, Juillet-octobre 1937, pp. 605 sq. Cf. H. PIERON, *Les sensibilités cutanées, le toucher*, dans *Traité de Physiologie*, 1935, t. X, fasc. XI, p. 1055-1228. Piéron met très fort en relief le rôle du mouvement dans la connaissance tactile de l'espace.

physique ; non seulement c'est à partir de lui qu'elle se réalise, mais il faut qu'il demeure ; l'intensité même de ce contact et son caractère spécial modifieront la qualité et l'intensité de cette connaissance. Une chose est de passer rapidement la main sur telle réalité rugueuse, autre chose de la saisir à pleine main et de la serrer ; une chose est de caresser lentement telle étoffe soyeuse, en respectant le sens des fils, autre chose de la toucher du bout du doigt d'une manière discontinue.

Les diverses manières de toucher une réalité engendrent des connaissances très diverses de ses qualités. Et la durée du toucher, elle aussi, modifie la connaissance. Le phénomène d'adaptation physique joue un rôle très important dans la connaissance du toucher.

La connaissance sensible du toucher émerge du contact physique, puis s'en distingue, bien qu'elle soit profondément conditionnée par lui. On est vraiment là en présence de la forme la plus embryonnaire de la connaissance sensible : cette connaissance se réalise dans un contact physique, elle est un contact sensible, une pression sensible, un choc sensible.

Puisque le toucher est une connaissance, il est une certaine « assimilation intentionnelle ». En touchant la douceur d'une étoffe soyeuse, nous devenons intentionnellement cette douceur particulière, qui nous devient alors manifeste. Toutefois, lorsqu'il s'agit de cette connaissance embryonnaire, le mode intentionnel émerge peu de l'altération physique qui l'accompagne. Si la sensation persiste trop longtemps, une altération physique de l'organe peut facilement se produire. Ceci est surtout vrai et manifeste en ce qui concerne les qualités sensibles premières du toucher, comme le chaud et le froid, le sec et l'humide. En touchant cette eau chaude, on devient intentionnellement « chaud » et « humide », mais l'organe du toucher le devient lui aussi *physiquement*. On peut donc dire que si, dans le toucher, l'assimilation intentionnelle est très faible, par contre l'altération physique peut être très intense.

On voit par là combien le toucher diffère de la vision. Dans la vision, l'élément *appréhension* de la connaissance est beaucoup plus explicite, tandis que dans le toucher l'élément *adhésion*, *discernement*, apparaît plus nettement. C'est ce qui explique qu'on définisse la « perception tactile » comme étant la « discrimination spatiale ». Le sens du toucher, dans ses opérations propres, en rapport avec l'imagination et l'intelligence (autrement dit « la perception tactile ») réalise bien en effet une certaine « discrimination spatiale ». Mais on ne peut le définir entièrement de cette manière. Le toucher est avant tout une connaissance d'une qualité sensible. Si son assimilation intentionnelle n'est pas aussi déterminée que celle de la vision, le lien très fort qui existe entre l'ordre intentionnel des qualités sensibles du toucher et l'ordre existentiel de ces mêmes qualités fait comprendre pourquoi le toucher est une connaissance tellement réaliste et affective. Aussi certains définissent-ils le toucher comme ce qui nous permet d'anticiper les « impressions douloureuses ». Le toucher n'est plus alors considéré que dans une de ses dimensions : son ordre immédiat aux passions qu'il suscite. Psychologiquement, en effet, le toucher annonce souvent la réaction affective qui va suivre immédiatement. Du reste, au niveau du toucher, on ne peut jamais séparer parfaitement ces diverses dimensions (intentionnelle et existentielle) ; elles s'impliquent réciproquement.

Le réalisme de la connaissance sensible ne peut se comprendre parfaitement qu'à l'égard de la connaissance du toucher, car le toucher implique immédiatement ce réalisme et la conscience de ce réalisme, en raison même du contact physique et de l'altération qui se

produit par et dans ce contact. Cette connaissance se réalise de la manière la plus parfaite par le toucher de la main, qui en est l'organe spécialisé, mais elle a ceci de tout à fait unique qu'elle se réalise également à travers tout le corps : tout le tissu cutané possède cette sensibilité tactile. Evidemment certaines parties du corps sont plus ou moins sensibles¹. On a étudié de près cet organe sensoriel du toucher et on a pu préciser la répartition des zones sensibles sur le corps de l'homme. Le corps vivant sensible est le grand instrument conjoint du toucher, qui permet à l'homme de réagir constamment aux divers contacts venus de l'extérieur ; le corps apparaît alors comme le premier milieu de la *vie animale*, milieu de réaction à l'égard du milieu ambiant, milieu de réaction à l'égard du milieu interne de la vie végétative. Il y a toutefois un ordre à respecter : le toucher est d'abord la réaction sensible à l'égard de ce qui est donné de l'extérieur, et seulement ensuite la réaction sensible à l'égard de ce qui est interne. Notre connaissance fondamentale et première possède ces deux dimensions : extériorité et intériorité ; n'est-ce pas là le point de départ du schéma dialectique si important : transcendance - immanence ?

Il faut donc que la faculté vitale du toucher elle-même informe spécialement le tissu de la main, mais informe également tous les tissus du corps. Cette faculté possède une capacité limitée : elle ne peut atteindre que les qualités tangibles, et, à l'égard de ces qualités, elle possède une réceptivité qui en elle-même demeure relative, car elle demeure dépendante de l'organe physique, de sa propre constitution physico-chimique. La chaleur, si elle est trop intense, brûle ; le froid, s'il est trop vif, gèle : conséquence directe de ce que nous avons dit précédemment à propos des liens entre l'ordre intentionnel de la qualité sensible et l'ordre existentiel de ces mêmes qualités.

Etant donné l'extension très particulière du toucher (il est la connaissance fondamentale, or n'est-ce pas une des qualités du fondement d'être sous-jacent à tout l'édifice ?), il est très difficile de saisir son unité et son caractère spécifique. Aussi n'est-il pas étonnant que, dans la mesure où l'on ne dépasse pas l'aspect descriptif des conditions d'exercice du toucher, on soit amené à distinguer dans le toucher un aspect de tact (sens du tact, sens thermique) et un aspect spécifique de localisation : le « toucher périphérique » et le « toucher interne ».

Du point de vue des conditions d'exercice, il est évident qu'il existe une très grande diversité entre le « toucher périphérique », qui se réalise par la terminaison nerveuse libre intra-épidermique, et le « toucher profond » qui se réalise par certains organes internes. Mais si nous considérons la nature philosophique du toucher, connaissance par contact immédiat d'une certaine qualité, il semble qu'il y ait un lien entre ces deux touchers ; le toucher profond ne devient conscient que grâce au toucher périphérique.

Bien que le toucher se réalise dans un contact et qu'il suppose toujours un certain mouvement, il ne faut pas pour autant confondre toucher et mouvement, toucher interne et exercice musculaire. Celui-ci est nécessaire pour qu'il y ait l'impression sensible de contact, mais il *n'est pas* cette impression sensible. Certes, l'aspect objectif du toucher, dans le cas des impressions internes, est très faible ; l'aspect subjectif de la conscience l'emporte et peut

¹ « La pointe du doigt peut atteindre un solide 10.000 fois moins pressant qu'il ne devrait être pour affecter les parties du corps les plus obtuses tactilement » (cf. PRADINES, *op. cit.*, tome I, p. 472).

même devenir très aigu quand de ces impressions naissent certaines douleurs, certains maux¹.

Par là nous comprenons mieux combien le toucher est vraiment une connaissance fondamentale, frontière entre le végétatif et le sensible. Avec les impressions sensibles du toucher interne, il semble que le végétatif progressivement devienne sensible et monte à la conscience en s'affirmant. Cette conscience naît dans le *se movere* du végétatif.

Quel est le but, la fin propre, de la connaissance sensible du toucher ?² Cette connaissance est beaucoup plus intimement liée que la vision à toutes les exigences de la vie végétative. En raison même de son caractère très réaliste et très affectif, on peut affirmer qu'elle est ordonnée d'abord à la conservation de la vie de l'animal.

Le toucher est le sens de l'aliment, dit Aristote. Il est donc le sens de la nutrition et de la procréation. Il est le sens de l'aliment puisqu'il se réalise en premier lieu dans le contact physique auquel il donne tout son sens ; or précisément, du fait que l'animal, à la différence de la plante, est capable de chercher sa nourriture et par le fait même de la choisir, il faut qu'il ait de cette nourriture une certaine connaissance réaliste et affective. Il est facile de comprendre combien le toucher intéresse le sens de la génération, étant donné le mode particulier de la procréation chez les animaux. Le toucher, en effet, donne un sens très aigu du corps vivant, de sa chaleur, de sa plasticité, de sa force, de sa tension, qui est nécessaire pour l'accouplement des animaux. Plus profondément, il est le milieu vital en lequel vit l'animal, en lequel il se développe.

Evidemment, c'est chez l'homme que le toucher, grâce à la main, se différencie d'une manière très nette de l'odorat et du goût. Chez les autres animaux, non doués de raison, le toucher a surtout un rôle fondamental ; il est à la racine du goût et de l'odorat. On pourrait presque dire que le toucher n'a pas de fin propre, mais qu'il est « au service » des autres sens. Il explique leur continuité et leur réalisme affectif.

Chez l'homme le toucher, grâce à la main, possède une fonction beaucoup plus déterminée³. S'il est toujours au service de l'aliment et de la procréation, et demeure le sens du corps vivant, il est cependant assumé par l'intelligence humaine, comme nous le verrons, pour remplir un rôle fondamental dans la connaissance du jugement d'existence. Le toucher est le serviteur le plus humble sans doute, mais aussi le plus nécessaire, de la connaissance intellectuelle de l'homme. Dans l'activité artistique (art plastique), il joue encore un rôle

¹ Si on définit la connaissance par la *représentation*, de telles impressions n'apparaissent plus comme de véritables connaissances. Si on définit la connaissance par la conscience, si on définit la connaissance par une assimilation intentionnelle, ces impressions apparaissent comme des connaissances inchoatives, très diffuses mais réelles, et qui demandent de s'achever dans le toucher périphérique et en dernier lieu dans celui de la main.

² L'impression tactile, pour PRADINES (*op. cit.*, p. 478), a d'abord pour objet « de nous aviser par l'excitation locale la plus divisée, de la menace la plus exactement locale ». Il lui est donc impossible de « se dépouiller d'une subjectivité, d'une note affective, par où l'être vivant se sent immédiatement mis en cause ». Pour Pradines, cette « note affective » demeurera toujours malgré ce qui tend à l'étouffer, à savoir l'apport de « l'acte de projection » (l'attention) qui est au principe de la représentation tactile. C'est pourquoi le toucher apparaît comme un « sens instable, analogue à ces mélanges que la moindre secousse suffit à désagréger ». Pradines veut à la fois sauver le caractère représentatif de la sensation tactile et son ordre si spécial à la douleur, à l'affectif.

³ Cf. PRADINES, *Traité de Psychologie générale*, t. II, p. 5 : La main, « libérée du service de sustentation, peut devenir un organe exclusif de préhension, de défense, de jet, de portage ». Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 91, a. 3, ad 2 ; ARISTOTE, *De Anima*, III, 432 a : « la main est l'organe de l'organe ».

capital... La main, organe premier du toucher, aura également un rôle très important dans la connaissance morale politique, dans la conversation, le dialogue, dans l'amitié (les gestes de tendresse, d'affection).

La fonction propre du toucher est donc bien d'être serviteur. Il est par excellence ce qui relie, ce qui réalise le contact, ce qui fait le lien entre le végétatif et le sensible, entre le corps vivant et l'univers, entre les diverses parties organiques du corps vivant. A travers et par les qualités sensibles qu'il atteint — le chaud, le froid, le sec, l'humide, le poli, le rugueux, le doux et le pointu —, le toucher nous donne un sens premier, fondamental, du continu et du discontinu, des surfaces et du volume des corps.

Certes, il ne saisit pas immédiatement le continu et le discontinu, la surface et le volume des corps ; il ne saisit directement que certaines qualités sensibles propres ; mais grâce à son mouvement (par exemple si on touche en frottant longuement ce que l'on touche) il peut, à travers ces qualités sensibles, atteindre immédiatement leur support, leur relief, leur figure¹.

3. Le goût

Très proche et pourtant distinct du toucher, le goût nous permet de connaître certaines qualités sensibles non plus par et dans un contact extérieur, mais par et dans le contact intime de la manducation et de l'absorption du liquide : c'est le toucher de celui qui se nourrit ou se désaltère. On pourrait dire que le goût est comme un toucher interne qualitatif. En effet, toucher telle qualité sensible, c'est l'atteindre de l'extérieur, tandis que la goûter c'est l'atteindre d'une manière plus intime et plus cachée. Si ceci est déjà vrai du sel que l'on tient dans le creux de la main ou que l'on met sur la langue, cela se vérifie surtout lorsqu'il faut croquer, mastiquer, avaler ce qu'on goûte pour en connaître parfaitement certaines qualités propres. Il ne suffit pas, bien souvent, de toucher simplement des aliments du bout de la langue, il faut les mâcher pour que leurs saveurs propres jaillissent de leurs réalités intérieures. Il existe donc un « milieu » vital spécial et clos qui nous demeure caché, où se réalisent nos sensations du goût. Celles-ci sont très dépendantes de ce milieu, puisque précisément le goût se réalise toujours dans un contact physique très intime, celui qui existe entre la langue et le palais, la bouche et les lèvres. Les qualités diverses de ces contacts modifient l'intensité même des sensations gustatives.

¹ PRADINES, *op. cit.*, t. I : *Perception tactile de l'espace*, p. 472 sq. : « L'espace n'est plus un *sensible* au sens propre, c'est-à-dire une cause *d'impressions*, il est la *représentation* que le sensible nous donne ». Pour Pradines, l'espace est comme le principe qui nous fait comprendre la tactilité et qui explique sa constitution anatomique. La représentation de l'espace est toujours liée au travail de l'esprit, de la réflexion sur l'impression, en vue d'en récupérer la signification qui est toujours une signification motrice. « C'est un travail *d'extériorisation* de nos *impressions tactiles* par la prise de conscience du *mouvement* qu'elles symbolisent et dont *l'extension* est inscrite dans leur *intensité*. » (p. 473) « L'espace (...) ne peut être reçu : nous ne pouvons le percevoir qu'en le *créant*, c'est-à-dire en le parcourant, au moins mentalement, et le premier parcours est celui que nous fait faire le sens tactile. » (p. 473) Pradines note encore : « L'aveugle de naissance peut parfaitement connaître l'essentiel de l'espace visuel par le tact, puisque cet espace n'est qu'un substitut et une représentation — quoique grandement élargie — de l'espace tactile ». « On voit, de même, qu'il ne doit rien manquer au sourd de naissance des renseignements que l'ouïe peut nous fournir sur la distance ; mais il ne saurait trouver dans le contact rien qui puisse lui donner une idée, sinon du rythme musical, qui a des substituts tactiles de l'ordre vibratoire, du moins, des modulations tonales et du timbre » (p. 534).

Cette connaissance du goût possède au suprême degré le réalisme et l'affectivité du toucher, car elle s'accompagne immédiatement d'une réaction affective : on aime ce qu'on vient de goûter, ou l'on a envie de le rejeter comme quelque chose de désagréable.

Ainsi que pour le toucher, la sensation du goût se réalise dans une véritable altération de la langue et de tout le palais. C'est pourquoi la chaleur excessive ou le froid excessif des aliments peut détruire notre capacité de goûter, il faut ordinairement une douce chaleur pour que la saveur soit pleinement elle-même (on sait la nécessité de chambrer le vin rouge !). Le lien entre l'altération physique et « l'assimilation intentionnelle », plus fort encore pour le goût que le toucher, donne au goût tout son réalisme. Nous ne pouvons douter de la réalité existentielle de ce que nous goûtons, surtout si nous y prêtons attention, en le dégustant lentement.

Si l'on veut analyser la *nature* de la connaissance du goût, on peut dire que, comme celle du toucher, elle est une assimilation intentionnelle de certaines qualités ; le goût nous révèle des qualités sensibles, ce que nous appelons la saveur des aliments. Ces qualités sont plus déterminées que celles du toucher. Elles ont une plus grande variété ; elles ont même des tonalités quasi infinies, qu'il est cependant possible de ramener aux qualités sensibles existantes : doux et amer, onctueux et salé, aigre et âpre, astringent et acide. En goûtant nous devenons intentionnellement ces qualités.

Cette connaissance sensible se réalise dans un organe bien précis, la langue. On a étudié le tissu spécial de la langue, particulièrement apte à être altéré et à capter certaines qualités¹. On a précisé la localisation des points plus aptes à réagir, c'est-à-dire la base, les bords et la pointe de la face supérieure de la langue ; le milieu de la langue, sur une étendue assez considérable, ne sent pas ordinairement les saveurs.

A cet organe correspond une faculté vitale propre ordonnée aux qualités sensibles du goût, capable de les recevoir intentionnellement et d'en vivre.

Pourquoi ces sensations du goût ? Evidemment, bien plus que le toucher, le goût est ordonné à l'aliment et à la nutrition ; il est essentiellement lié à la nutrition : c'est en *mangeant* que l'on « goûte » le mieux. Il semble que chez l'animal le goût ne puisse en rien se séparer de cette fonction végétative. Mais chez l'homme, une autre fin, une fin de jouissance et de plaisir, est possible. Tout un *art* peut y contribuer. Chez l'homme et chez les animaux, ce même organe de la bouche et de la langue sera assumé par d'autres services, ceux de la parole (ou des cris), de la conversation, du chant, de la musique, de l'amour et de l'affection. Il faudra chercher les liens naturels qui existent entre la fonction fondamentale de la bouche et de la langue (respiration et nutrition), et les fonctions secondaires (celles de l'amour et de la parole)².

¹ Les saillies de la langue sont appelées papilles ; les unes, papilles fongiformes, réagissent aux sensations thermiques et tactiles ; les autres, caliciformes, réagissent à l'amer. Ce sont les organes propres du goût. Les fibres nerveuses destinées à la gustation aboutissent dans les papilles à des bourgeons gustatifs. Les bourgeons sont nombreux dans la rigole qui entoure chaque papille caliciforme. Ils ont des cellules de soutien et des cellules gustatives. Celles-ci se terminent par un filament qui sort par un petit orifice : le pore gustatif.

² Voir partie II, chapitre III.

4. L'odorat

On discerne, dans la sensation de l'odorat, une sensation originale, irréductible aux autres bien qu'ayant des relations étroites avec le goût. On ne peut nier, en effet, que certaines qualités sensibles ne nous aient été révélées que par leur odeur. Il s'agit là d'une sensation qui a bien son caractère propre, mais dont la nature est particulièrement difficile à saisir.

Malgré son irréductibilité, l'odorat offre certaines analogies avec le goût. L'attitude des animaux qui « reniflent » leur nourriture avant de la goûter est significative ! Nous-mêmes, lorsque nous nous défions d'une nourriture inconnue ou apparemment en mauvais état, nous commençons par la « sentir ». Qui n'a pas eu l'appétit mis en éveil par l'odeur d'une bonne cuisine, par l'odeur du pain frais sortant du four ?... Un lien assez fort existe entre l'odorat et le goût, à tel point que certains aliments sont écartés à cause de leur odeur fétide, d'autres au contraire sont désirés à cause de leur odeur appétissante. Nous établissons des liens d'association entre telle qualité d'odeur et telle qualité de goût. Cependant l'odorat apparaît bien comme une sensation plus subtile, moins déterminée, mais ayant un grand pouvoir affectif et moteur. La sensation de l'odorat est capable de susciter en nous de fortes réactions affectives.

Les sensations olfactives nous donnent donc des connaissances sensibles qui nous font vivre de certaines qualités sensibles propres, irréductibles aux qualités atteintes par les autres sensations. Ces qualités propres, qui sont très nombreuses, beaucoup plus que celles des saveurs, demeurent difficiles à déterminer avec précision. C'est pourquoi on les détermine souvent par analogie avec celles du goût, ou en utilisant les réalités d'où elles émanent. On parle du parfum de la violette ou de celui de la rose... On parle de l'odeur violente de telles plantes ou de la puanteur des cadavres. Chaque fois on veut signifier une qualité particulière de l'odeur, sans pouvoir l'exprimer vraiment.¹

Il y a dans toute odeur, en effet, un certain « velouté », une certaine indétermination, qui provient de son caractère extrêmement intime, affectif. Il suffit du reste de réfléchir sur la manière dont on atteint telle ou telle odeur pour s'en rendre compte. C'est en *respirant* qu'on peut saisir l'odeur ; or la respiration est une fonction essentielle de la vie végétative et ce qui la manifeste le mieux (tant que l'animal respire, on sait qu'il est en vie). C'est par et dans la respiration qu'on peut atteindre l'odeur comme c'est par et dans la manducation qu'on peut atteindre la saveur. Mais la respiration est évidemment plus fondamentale, plus subtile, plus liée à la vie végétative de l'animal, que la nutrition. Aussi la sensation de l'odorat possède-t-elle ce mode plus subtil, plus fondamental. Une forte odeur semble bien nous imprégner, nous envelopper de toutes parts : nous sommes comme subitement saisis par tous les pores de notre peau qui respire, ce qui ne peut arriver avec le goût, beaucoup plus déterminé et localisé.

Certes l'odorat, comme le goût, se réalise dans un lieu bien déterminé : les fosses nasales, et par un organe sensoriel précis : les bâtonnets olfactifs tapissant en grappe l'épithélium cylindrique et vibratile de la muqueuse nasale, au niveau supérieur chez l'homme. Le sens de l'odorat est excité normalement, soit pendant l'inspiration, soit pendant l'expiration, par des qualités qui se propagent (particules gazeuses) dans l'air ambiant

¹ On a divisé cependant les odeurs en : 1. éthériques (éther, chloroforme) ; 2. aromatiques (camphre, thym) ; 3. fragrances (muguet) ; 4. ambrosiaques (ambre) ; 5. alliées (ail) ; 6. empyreumatiques (phénol, goudron) ; 7. hirciniennes (sucre) ; 8. repoussantes (punaise) ; 9. pausieuses (cadavres). On voit combien une telle classification demeure empirique.

imprégné d'odeur. On a alors l'impression que tout ce qui respire en nous est vraiment comme baigné de cet air parfumé ou vicié.

Si la science peut préciser les conditions d'exercice de l'odorat, et nous rend attentifs à la fragilité de ce sens qui plus vite que les autres se fatigue, le philosophe doit préciser que cette connaissance particulière et irréductible aux autres exige une faculté spéciale, une faculté qui informe l'organe sensible et le rend apte à recevoir « intentionnellement » ces qualités sensibles.

Si l'on se pose la question de la finalité de l'odorat — pourquoi existe-t-il ? —, il faut répondre que l'odorat est, chez l'animal, tout entier ordonné à la vie végétative, nutrition et procréation. Des liens très forts existent entre l'odorat et la génération. C'est par l'odeur que les animaux semblent attirés l'un par l'autre en vue de l'accouplement. L'odeur permet de reconnaître à distance celui qu'on désire, moins parfaitement toutefois que la vision ; mais il y a de ce point de vue une grande parenté entre l'une et l'autre sensation : elles ne sont pas dépendantes du contact physique, elles transcendent partiellement les distances, les espaces.

Chaque animal, semble-t-il, émet certaines odeurs que d'autres animaux, se trouvant dans un secteur déterminé, sont capables d'atteindre. Ils peuvent alors fuir ou être attirés, suivant que cette odeur provoque tel ou tel état affectif, suscite tel ou tel appétit.

Chez l'homme, la sensation de l'odorat peut être finalisée par le plaisir qu'elle provoque.¹ Ainsi l'homme se délecte de certains parfums émanés de la nature, des fleurs. Ces parfums peuvent l'exalter profondément ; il peut en jouir vraiment, en être même comme enivré... Tout *l'art* de la fabrication des parfums est là pour satisfaire pleinement ce désir.

Cependant, il faut bien reconnaître que le sens de l'odorat semble beaucoup plus développé chez un grand nombre d'animaux que chez l'homme. « L'homme sent les odeurs médiocrement, note Aristote, et il ne saisit aucune odeur sans éprouver douleur ou plaisir. »²

Par contre, l'homme a un toucher et un goût beaucoup plus développés et affinés que ceux des autres animaux. Le développement du toucher, du goût et surtout de la vision, a presque atrophie chez l'homme le sens de l'odorat.

5. L'ouïe

Nous sommes capables d'écouter et d'entendre les vibrations sonores, les bruits multiples de la nature, les cris des animaux, leurs chants, leurs appels ; nous sommes capables de saisir les cris des hommes, leurs soupirs, leurs voix, leurs chants...

En écoutant le chant d'un oiseau, en écoutant dans une forêt le bruit du vent dans les arbres, en écoutant le son d'une voix humaine, nous atteignons des qualités sensibles nouvelles, ignorées des autres.

¹ Platon dit des plaisirs de l'odorat que, « sans avoir été précédés d'aucune peine, ils ne laissent après eux aucune douleur quand ils cessent » (cf. *La République*, IX, 584 c.).

² ARISTOTE, *De Anima*, II, 9, 421 a 10.

Comme l'odorat et la vision, l'ouïe perçoit ces qualités sensibles à distance : elle n'est pas liée aux conditions physiques de la juxtaposition locale. Elle transcende partiellement ces limitations spatiales, mais demeure étroitement dépendante des sons. L'ouïe ne perçoit que les sons ; or ceux-ci dépendent de certains mouvements locaux, car c'est un « choc » qui fait le son ; la réalité statique, isolée des autres, ne peut produire de sons ; elle est silencieuse. Ce qui résonne, ce qui engendre le son, ne résonne qu'en rapport avec quelque chose d'autre qui le touche, qui agit sur lui, qui le secoue. Et plus le choc sera violent, plus le son sera net et clair, plus il se transmettra loin...

La sensation de l'ouïe est une connaissance sensible qui atteint, dans le son : son intensité (force de vibrations), sa hauteur (fréquence de vibrations), son timbre (sa qualité propre).¹ Elle permet de vivre de cette qualité sensible. Quand nous écoutons le son d'une voix, uniquement attentifs à écouter le « son » de la voix, sans chercher à comprendre la signification de la parole, nous devenons intentionnellement la qualité de ce son, sans pourtant l'accaparer ni la modifier. Ce phénomène de la connaissance sensible de l'ouïe, nous ne cessons d'en vivre ; mais nous ne sommes plus assez attentifs à ce que cette sensation représente d'original.

Afin d'en préciser la nature, relevons que cette sensation se réalise dans un organe déterminé, l'oreille interne ou labyrinthe, qui comprend trois parties : le vestibule, le limaçon et les canaux semi-circulaires. L'audition se fait par le limaçon ou cochlée, c'est-à-dire par l'organe de Corti, qui baigne dans l'endolymphe.² Le nerf auditif s'épanouit dans les cellules ciliées de l'organe de Corti. La membrane basilaire portant l'organe de Corti est striée transversalement par environ 6.000 fibres, croissant régulièrement à la façon du corps de la harpe. L'organe de Corti est composé de 3.000 arcades. Si cet organe vieillit, la sensation perd sa netteté, et tend même à disparaître ; le phénomène de durcissement de l'oreille est bien connu...

On peut ainsi étudier avec beaucoup de précision le caractère essentiel de cet organe, son organisation interne propre et les conditions nécessaires pour qu'il puisse s'exercer. C'est le sens qui paraît le plus éloigné du toucher, selon Pradines : « A chaque étape de sa formation — audition tonale, audition vocale, audition musicale — l'ouïe nous a paru s'éloigner davantage du tact, à la fois quant à son mode physique d'enregistrement, quant à son objet et quant à sa fonction. »³

Mais ces considérations demeurent matérielles ; il faut essayer de préciser la faculté même qui entend les sons, qui en vit. C'est une faculté qui donne à l'oreille la capacité vitale et sensible d'être impressionnée par les sons de telle manière qu'elle les reçoive sans les matérialiser, sans les individualiser, mais les reçoive comme les qualités sensibles affectant d'autres réalités, provenant d'autres réalités. En entendant un son, elle vibre avec ce son, non physiquement mais intentionnellement. Elle le connaît selon sa qualité propre, elle peut discerner toute une gamme de sons, graves et aigus, profonds et clairs...

¹ Cf. E. ANSERMET, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, La Baconnière, Neuchâtel, 1961, p. 14 sq.

² Cf. DUMAS, *op. cit.*, t. 1, p. 342.

³ Cf. PRADINES, *op. cit.*, p. 535. Voir aussi E. ANSERMET, *op. cit.*, p. 26 sq.

Pourquoi entendre ces sons de la nature physique ? Pourquoi l'animal a-t-il ce pouvoir de détecter ces qualités si particulières ? L'ouïe apparaît moins immédiatement liée que l'odorat à la vie végétative ; elle semble être une sensation plus spirituelle, plus libérée des contraintes du monde physique que le toucher, le goût et l'odorat ; elle apparaît en connexion plus étroite avec la vision.¹

Doit-on alors prétendre que l'animal entend les bruits de l'univers pour s'harmoniser avec lui, que le seul fait d'entendre les qualités sonores lui est agréable et le réjouit ? Peut-être ! L'ouïe cependant connaît un certain lien avec les nécessités de la vie végétative. Elle permet à l'animal d'éviter des dangers lointains, des rencontres dangereuses. Il semble qu'elle soit au service de l'instinct de conservation de l'animal, en ce sens qu'elle lui permet de se tenir en éveil : l'ouïe est spécialement ordonnée à son pouvoir de défense, en même temps qu'à une certaine communication avec ceux de son espèce. Les animaux s'appellent par leurs cris, les oiseaux se répondent par leurs chants. L'ouïe est donc le sens qui fonde les rapports entre animaux, entre l'univers et l'animal, entre l'animal et l'homme. Car c'est le son qui permet à l'animal d'entendre la voix de l'homme et de se laisser dresser. Chez l'homme évidemment, l'ouïe prend une place prépondérante ; elle est alors ordonnée avant tout à la *voix humaine*, et, par le fait même, permet une communication intense, immédiate entre les hommes.² C'est par l'ouïe que *l'éducation* est possible.

L'art humain, par la poésie, par la musique, utilisera cette capacité de l'ouïe et la qualité des sons pour intensifier au maximum la possibilité de communication entre les hommes et l'harmonie entre l'homme et l'univers. Car si nous ne pouvons savoir si l'animal éprouve une véritable joie à entendre les bruits de la nature, nous savons bien que l'homme, lui, y trouve une joie certaine : bruit de l'ouragan et des vagues, silences de la nuit, chant des oiseaux... Si l'homme aime à voir pour voir, il aime aussi à entendre pour entendre.

C. Sensations internes : perception sensible, imagination, cogitative, mémoire

Les diverses sensations externes se prolongent et s'achèvent en sensations internes : la perception sensible, l'imagination, le souvenir, la cogitative. L'analyse de ces sensations internes oblige le philosophe à poser de nouvelles facultés de connaissance dont il faut préciser la nature et l'organe propre.

1. Perception sensible

Chacune des sensations que nous venons d'étudier possède son caractère et son originalité propres ; chacune atteint un certain univers spécial de qualités sensibles avec toutes

¹ Cf. LAVELLE, *La conscience de soi*, Grasset, 1933, p. 25-27 : « Voir, c'est découvrir l'œuvre de la création ; entendre, c'est avoir avec le Créateur une sorte de complicité ».

² « La vue nous fait communiquer davantage avec la nature, l'ouïe avec l'homme : et le timbre de la voix est moins riche que la physionomie, mais nous émeut plus profondément... » (LAVALLE, *op. cit.*, p. 27).

ses nuances et sa diversité. Il y a en effet, l'univers des sons, celui des couleurs. Cependant ces diverses sensations ne sont pas anarchiques, ni isolées, ni juxtaposées comme des mondes étrangers, mais sont au contraire harmonisées entre elles et s'enrichissent mutuellement. Elles se compénètrent, sans pourtant perdre leur originalité. Nous pouvons être frappés par la splendeur de lumière et de couleur d'un paysage, par la pureté de cette lumière... mais très vite des sons, des parfums accompagnent notre regard ; des impressions tactiles peuvent venir s'y joindre... Il y a un enchevêtrement, une compénétration, de ces diverses sensations.

Au-delà des qualités propres saisies par chacune des sensations, il y a l'harmonie secrète de ces diverses qualités, leur proportion. Ces qualités déterminent le même univers dans lequel nous vivons, et pourtant chacune possède sa richesse particulière, sa tonalité unique. La saisie de la diversité de ces qualités et de leurs harmonies plus profondes est *encore* une certaine sensation dont nous avons conscience. Il est facile de saisir les proportions des sons aigus et graves avec les qualités tangibles : pointu, creux, caverneux. Telle couleur évoque tel son ; tel son telle qualité tangible, et celle-ci telle odeur. Il y a ainsi tout un jeu d'analogie des qualités sensibles que la connaissance artistique développe beaucoup ; à la base de ce développement, il y a donc bien une saisie des liens secrets entre ces diverses qualités.

Nous sommes là en présence d'une connaissance nouvelle, sorte de *perception sensible des harmonies* des diverses qualités propres. Aristote appelle cette perception sensible *κοινή αἴσθησις*,¹ traduit en latin « *sensus communis* », puisque cette perception réalise une certaine unité des diverses sensations et se situe dans leur prolongement immédiat, sans pourtant quitter le domaine des sensations externes, celui des qualités sensibles.

Le terme « sens commun » a pris en français une signification toute différente, c'est pourquoi il vaudrait mieux appeler cette perception la *première perception sensible* ; car c'est bien la *première synthèse* de nos connaissances sensibles, le premier nœud de convergence des diverses sensations qui exige de poser une faculté particulière qu'on pourrait appeler la « faculté sensible de perception », ayant un organe propre, un organe qui ne peut se situer qu'au premier confluent des divers nœuds sensibles, le cerveau.²

C'est grâce à cette perception sensible que nous pouvons comparer les qualités tactiles aux qualités sonores et visuelles, et que le développement particulier d'un sens externe peut suppléer en partie à la déficience d'un autre.

Si nous réfléchissons sur cette première synthèse de notre vie sensible, nous pouvons essayer de comprendre l'ordre qui existe entre les diverses sensations et saisir leurs aspects de complémentarité.

Nous pouvons exalter chaque sens externe et montrer comment chacun possède dans un domaine particulier quelque chose d'unique : la vue peut saisir la lumière en transcendant en quelque sorte toutes les distances ; le toucher peut saisir toutes les qualités fondamentales, constitutives, du monde physique, et permet un réalisme unique du contact physique ; l'ouïe peut saisir les qualités sonores qui proviennent du mouvement, et donne un sens très particulier de la proximité et de la distance ; l'odorat peut saisir les qualités qui émanent des corps et des plantes, il donne le sens du milieu vital qui nous enveloppe, qui tonifie ou

¹ *De Anima*, III, I, 425 a 30 sq. Ce « sens commun » (*κοινή αἴσθησις*) met en relief les diverses relations des sensibles propres avec les sensibles communs. Il juge ainsi des différences des sensibles entre eux. Cf. 426 b 10.

² Cf. SAINT THOMAS, *De sensu et sensato*, ch. 2, leçon 5, n° 76.

dégrade ; le goût peut savourer l'aliment, le connaître de l'intérieur, en le possédant pleinement.

On comprend ainsi la conquête que représente la vie sensible sur le milieu physique et vital : la vue permet de dominer les espaces ; par la vision le vivant peut transcender les frontières, il peut s'expatrier... un univers sensible s'ouvre pour celui qui regarde. L'ouïe permet de dominer la solitude, en nous reliant à l'autre, en recevant son appel... ou en le refusant. Le toucher permet de dominer la terre, sur laquelle on s'appuie pour marcher ; la main permet d'user, d'utiliser, de posséder en usant. Le goût permet de se nourrir avec joie, avec amour, des fruits de la terre ; il donne la possibilité de se complaire dans l'exercice du besoin le plus tyrannique. L'odorat permet de dominer en respirant consciemment, en se connaturalisant à tel milieu donné.

Si chacun de nos sens externes atteint immédiatement certaines qualités sensibles propres, ce qui le rend irréductible à un autre, il atteint aussi, à travers et dans ces qualités sensibles propres, d'autres qualités sensibles que les autres atteignent également. Par là on saisit comment chaque sens achève et complète l'autre. La vision, à travers et dans les couleurs illuminées, atteint le *contour de ces couleurs, leurs figures*. En regardant le ciel, on regarde avant tout le bleu et le blanc des nuages, puis on saisit le contour des nuages, les frontières du bleu et du blanc.

L'ouïe, à travers et dans les sons, atteint le *mouvement* d'où ils émanent. Déjà, certes, la vision d'un nuage qui se déplace dans le ciel, à travers la couleur et la figure, laissait entrevoir le mouvement ; mais par l'ouïe le mouvement est saisi selon son efficacité, à travers et dans sa déflagration propre, le bruit, le son.

Quant au toucher, il nous fait découvrir, à travers et dans les qualités tactiles, les qualités sensibles communes *d'étendue*, de grandeur ou de petitesse. Ceci n'empêche pas, du reste, qu'il nous fasse découvrir aussi, d'une manière médiate, le mouvement et la figure. Le goût, à travers les qualités sensibles propres de la saveur, nous fait saisir la profondeur, la résistance de ce qui est goûté. L'odorat, à travers les qualités propres qu'il atteint, nous fait saisir la capacité d'enveloppement du milieu vital.

Voilà bien les grandes dimensions sensibles de la quantité, support propre de la qualité sensible : sa surface, sa profondeur (son volume), sa figure, sa capacité d'enveloppement, sa capacité de mouvement.

Les divers sens nous révèlent donc d'une manière complémentaire, des *qualités sensibles communes* : la figure, le mouvement, les diverses dimensions de la quantité continue et discrète.

Sous cet aspect on peut préciser comment, d'une part, la vue et l'ouïe se complètent, comment d'autre part, le toucher, le goût et l'odorat se perfectionnent. L'odorat apparaît alors comme un sens intermédiaire : il est un certain toucher et il a quelque chose de la perfection de la vue et de l'ouïe, puisqu'il n'est pas soumis aux juxtapositions du monde physique. C'est par excellence le sens intermédiaire et mixte.

Enfin on peut se poser la question : *pourquoi ces cinq sens*, ces cinq manières de « contacter » le monde physique, l'univers en lequel nous nous trouvons ? Nous pouvons répondre, il est vrai, en affirmant que c'est un fait. Mais peut-on en découvrir le « pourquoi » ?

Il ne peut se découvrir qu'à partir des diverses sensations, puisque la fin propre de chaque sens est sa propre sensation. La finalité d'une faculté se prend de son opération ; le pourquoi de la diversité des facultés se prend donc de la diversité des opérations. Or les

sensations sont, d'une part, finalisées par la vie végétative : le toucher, le goût, l'odorat sont directement ordonnés à la conservation de l'animal, l'ouïe et la vue indirectement ; d'autre part, la vision et l'ouïe semblent posséder une certaine finalité immanente qui, dans le cas de l'homme, est ordonnée en dernier lieu au développement de la vie intellectuelle et artistique à laquelle s'ordonnent aussi les trois autres sensations. On peut donc dire que pour l'homme, il existe deux fins aux sensations externes : la vie végétative (et spécialement la procréation) et la vie de l'intelligence, fins qui peuvent seules expliquer le pourquoi de cette diversité. En outre, ces deux fins paraissent bien hiérarchisées ; seule la fin supérieure — le développement de la vie de l'intelligence — peut résoudre le « pourquoi » des cinq sens. Nous ne le comprendrons qu'en analysant la structure propre de notre vie intellectuelle.¹ Il est évident que la vie végétative n'implique pas, de soi, la nécessité de cinq sens, puisqu'elle existe sans eux. Peut-on prétendre que la vie végétative *humaine* l'exige ? Il serait intéressant de le considérer.²

2. Imagination

Si nous fermons les yeux, nous pouvons nous représenter ce que nous venons de voir. D'une façon beaucoup moins nette, il est vrai, que dans la perception directe ; nous ne pouvons plus préciser avec exactitude certains aspects de cette réalité déjà sentie ; ce qui est alors expérimenté n'a plus qu'une individualité vague, synthétisant et schématisant de façon confuse des traits sensibles déjà vécus, déjà sentis. Nous avons vraiment l'impression de passer d'un état fort à un état faible, de ne plus garder, de ce qui a été vécu avec une très grande détermination, qu'un décalque atténué, un résidu. On voit comment on peut définir la représentation « imaginative » comme un dégradé.³ Ceci est partiellement vrai. La représentation imaginative est vraiment, sous un aspect, un dégradé, mais elle n'est pas que cela. Cette représentation intérieure possède une supériorité sur les sensations externes : nous pouvons la susciter à volonté, tandis que nous ne pouvons regarder avec nos yeux tel paysage, telle figure, que lorsqu'ils nous sont réellement et physiquement présents. Dans le rêve, nous pouvons prendre conscience de certains faits représentés, autrefois vus, sentis, mais non pas nécessairement expérimentés tels qu'ils se présentent dans le rêve. De plus, lorsque nous rêvons, certaines images s'imposent à nous qui échappent au contrôle volontaire, l'activité de nos sens externes étant complètement suspendue.

Voilà des faits indéniables et quotidiens qui nous révèlent une activité vitale spéciale, distincte des sensations extérieures et cependant dépendante, au moins partiellement, de celles-ci. On pourrait ajouter d'autres faits, manifestes encore, mais plus complexes : tous les produits de ce qu'on appelle l'imagination créatrice, tous les cas d'hallucination.⁴ Mais ne

¹ C'est donc dans ce qu'il y a d'ultime dans la connaissance intellectuelle humaine que l'on pourra découvrir la *finalité philosophique* — nous disons bien : philosophique, et non pas biologique — des sens, et *l'organisation ultime de leur diversité*. Ne pouvons-nous, en effet, établir un certain parallélisme entre les cinq notions analogiques de l'être (*verum, res, aliquid, unum, bonum*) et les cinq sens ? Ce problème est du reste à étudier en Critique.

² Ceci devrait être étudié à propos de la vie de famille.

³ Positions de SPENCER, (*Principes de psychologie*, § 98) et de D. HUME (*Traité de la nature humaine*, I, sect. 13. *Les idées de la mémoire et de l'imagination*, trad. Leroy, Aubier, 1946, p. 73 sq.).

⁴ Cf. SARTRE, *L'imaginaire*, Gallimard, 1940, p. 55.

retenons ici que les faits les plus simples, les plus élémentaires, qui s'imposent à nous (par « simples » nous voulons dire que ces faits nous apparaissent comme des données subites s'imposant par elles-mêmes, bien que ces données, considérées dans leur formation, puissent être déjà très complexes). Les images qui nous apparaissent et dont nous avons conscience, lorsque nous voulons nous représenter telle chose déjà vue, lorsque nous rêvons, nous mettent en présence d'une activité vitale nouvelle. Cette activité est bien une véritable connaissance, qui nous fait vivre intentionnellement et sensiblement certaines représentations et certaines formes sensibles.

Quand nous nous représentons tel paysage réellement connu, quand nous rêvons d'histoires merveilleuses ou terribles, nous *vivons* vraiment quelque chose de tout à fait particulier, d'original ; ce que nous nous représentons « devient » nôtre, nous sommes « installés » en ces représentations imaginaires. Certes, ce n'est qu'intentionnellement que nous « devenons » ces images... Nous ne pouvons pas les vivre autrement, puisque précisément elles n'ont pas d'autre existence que celle que nous leur donnons en nous les représentant ; mais en leur donnant cette existence, nous les faisons nôtres, nous nous les assimilons, et cela avec d'autant plus de force qu'elles n'existent qu'en nous et pour nous. Cette activité vitale, qui est une certaine connaissance sensible, est irréductible aux sensations externes, car elle n'est pas relative à une réalité qui lui soit extrinsèque. N'étant pas dépendante de la présence physique de ce qu'elle atteint et de ce qu'elle saisit, à l'inverse des sensations externes, elle possède bien une indépendance nouvelle à l'égard du monde physique. Elle n'est pas liée à la présence existentielle et actuelle de ce qu'elle connaît. Elle peut se représenter des réalités absentes et même détruites, des images qui n'ont jamais existé en dehors de leur existence intentionnelle.

L'imagination demeure cependant dans le prolongement des sensations externes, car les éléments qu'elle assemble dans ses représentations sont des éléments sensibles puisés dans des sensations antérieures : ce sont des couleurs, des figures, des sons, des quantités, des valeurs... On peut constater que nous avons des images tactiles, auditives, visuelles... On a même constaté que les images tactiles des aveugles-nés étaient très précises ; il y a là un phénomène de compensation. Les images visuelles faisant défaut, toute la vitalité de l'imagination se porte vers les autres images.¹

Cette activité réunit ces éléments sensibles d'une manière qui lui est propre ; elle construit des synthèses originales, des « tout » nouveaux qui n'ont jamais été vus, entendus, et qui ne représentent pas nécessairement et directement des réalités existentielles. Ces « tout » se présentent vraiment à nous comme de pures constructions imaginaires. Cependant, ces « synthèses » et ces « tout » apparaissent toujours dans une certaine individualité ; ce sont des images *singulières*, représentant quelque chose de *singulier*... On demeure donc dans l'ordre sensible, et pourtant on s'oriente déjà vers quelque chose d'autre. C'est vraiment une forme « sensible » différente du « sensible » de la vision, du toucher. C'est le « sensible imaginaire ». C'est le monde propre de l'image.

D'autre part, cette activité apparaît comme distincte de l'acte même d'opinion par lequel nous jugeons de la valeur de telle ou telle affirmation, de telle ou telle réalité. L'acte d'opinion implique un jugement qui est vrai ou faux, ce que l'activité de représentation

¹ Cf. RIBOT, *Psychologie des sentiments*, Paris, 1896, p. 144 ; VILLERY, *Le monde des aveugles*, Paris, 1914, p. 172.

n'implique pas. Se représenter telle ou telle image, ce n'est pas en avoir une opinion, c'est seulement la connaître dans sa valeur propre d'image et en vivre.

L'image, le fruit propre et immanent de cette activité, représente quelque chose, mais elle ne représente pas à la manière d'un *pur signe* qui conduit vers ce qu'il signifie. L'image représente en captant le regard, en l'arrêtant ; elle peut arrêter le regard précisément parce qu'elle tient lieu de la réalité. Elle termine la connaissance sensible imaginaire, en la déterminant, en la spécifiant. C'est tout l'intérêt de l'image, et aussi son danger, car elle arrête la connaissance, la mesure ; très vite elle peut devenir rivale de la réalité, en ce sens qu'elle peut la masquer. Plus l'image est forte, brillante, plus elle a un pouvoir de séduction, plus elle capte et arrête le regard intérieur.

Par elle-même l'image n'est ni vraie ni fausse, car vérité et erreur disent référence à un autre qui est considéré comme mesure. La vérité ne dit-elle pas adéquation entre la mesure et le mesuré ? Or précisément, l'image n'implique pas référence à un autre ; elle s'impose donc telle qu'elle est. Elle peut seulement être plus ou moins précise, plus ou moins forte et accaparante. Enfin, notons que si l'image intentionnelle est en dehors de la vérité et de l'erreur, elle est également en dehors du bien et du mal.

L'image peut s'imposer avec une très grande force de séduction. Elle peut être un miroir qui rassemble, qui contient dans un éclat étincelant toute une gamme de qualités, toute une série de rapports.¹

Si l'opinion implique toujours d'une certaine manière une image, elle dit déjà plus que celle-ci. Elle engage notre activité au-delà de l'image, elle réclame un certain jugement et une énonciation qui implique une référence à une réalité exprimée, signifiée. L'activité de l'imagination ne dépasse pas l'image, elle s'y arrête et s'y repose. Elle apparaît donc comme une activité intermédiaire entre les sensations extérieures et les opinions. A ce titre elle a bien son caractère propre, irréductible à toute autre activité de connaissance. C'est pourquoi elle réclame un principe vital propre, une faculté spéciale, qu'on appelle *l'imagination*, capable d'engendrer en nous des images, des représentations imaginaires. Cette faculté de connaissance demeure une faculté liée à un organe sensible, puisque les images demeurent sensibles.² Par là notre imagination reste en union étroite, en continuité vitale, avec toute notre vie végétative.

¹ Notons ce passage de J. B. VICO : « L'imagination, les recevant des sens, combine et agrandit à l'excès les effets les plus visibles des apparences naturelles ; elle en fait des images lumineuses, qui éblouissent par une illumination soudaine les esprits, et, par suite, excitent les sentiments humains par l'éclair et les tonnerres de leurs merveilles. » (*Opere minori*, dans *Œuvres choisies*, par J. CHAIX RUY, P. U. F., 1946, p. 93). J. B. VICO remarque également : « Rien n'est plus contraire à la raison que l'imagination ; c'est ce que nous expérimentons chez les femmes ; l'imagination les domine et les guide ; aussi se servent-elles très peu de la raison. » (*Discours inédits*, *op. cit.*, p. 91). « Imagination... est pris souvent dans le sens d'esprit d'invention... C'est ainsi la même faculté qui s'offre à nous sous un triple aspect : elle est *mémoire*, en tant qu'elle se souvient des faits, *imagination* en tant qu'elle les reproduit, *esprit d'invention*, en tant qu'elle leur donne un tour nouveau, en forme des assemblages et des compositions nouvelles. » (*La science nouvelle*, de 1744, *op. cit.*, pp. 45-95).

² Quel est cet organe sensible ? Deux hypothèses sont possibles : soit les organes sensoriels périphériques, soit les centres sensibles corticaux. Mais si déjà le *sensus communis*, en raison même de sa fonction, ne pouvait avoir d'organe sensoriel, *a fortiori* l'imagination. Celle-ci, ou plutôt le processus nerveux correspondant, aurait donc un siège fixe dans le cerveau. C'est pourquoi, même s'il s'agit d'une définition uniquement par la cause matérielle, on peut discuter cette manière de définir l'image comme un « phénomène qui résulte d'une excitation des centres sensoriels corticaux » (BINET, *Psychologie du raisonnement*, p. 33). Toutes les expériences de décérébration, de même que les faits d'amnésies consécutives aux lésions cérébrales, démontrent nettement que

D'un point de vue de réflexion critique, et pour saisir la continuité et la discontinuité de l'activité de l'imagination à l'égard de celle des sens externes, il faut toujours revenir à la différence qui existe entre le caractère sensible des images et celui des *qualités propres* atteintes par les sensations externes. Nous avons vu que les sensations externes atteignent en premier lieu certaines qualités actuelles (par exemple la lumière et la couleur, pour la vision), qu'on appelle des « sensibles propres », qui ne sont révélés que par un seul sens ; mais en atteignant ces qualités sensibles propres, le sens atteint d'autres déterminations telles que la figure, le mouvement, le repos, la grandeur, le nombre.¹ Ces déterminations ne sont plus des sensibles « propres » parce que d'autres sensations peuvent aussi les atteindre en second lieu, indirectement ; c'est pourquoi on les appelle des « sensibles communs ».

Quand nous nous représentons tel paysage, telle personne, ce qui apparaît en premier lieu dans ces représentations, dans ces images représentées, c'est précisément le « sensible commun » : la figure, le mouvement, la grandeur.²

Ces images apparaissent en premier lieu comme des « tout ». Certes, les *parties* de ce « tout » impliquent bien des sensibles propres, mais ceux-ci ne sont plus considérés pour eux-mêmes ; ils sont considérés en fonction du tout, de cette construction nouvelle imaginaire, en fonction de son contour, de sa figure. C'est pourquoi il semble bien que la différence profonde entre le sensible intentionnel des sensations externes et celui des images doive se prendre de l'ordre différent — de l'harmonie divergente — entre « sensibles propres » et « sensibles communs ». Lorsqu'il s'agit de la sensation externe, les sensibles propres sont l'élément essentiel qui actualise et spécifie ces sensations, leur donne leur caractère propre ; les sensibles communs sont des éléments nécessaires, en ce sens que les qualités propres ne peuvent s'en abstraire et s'en emparer, mais ils ne sont que des éléments fondamentaux et relatifs aux sensibles propres ; ils sont secondaires, comme des conditions d'exercice. Quand il s'agit des images, des représentations imaginaires, les sensibles communs sont l'élément essentiel et primordial, qui constitue les images et leur donne leur originalité ; les sensibles propres sont présents, les images ne pouvant s'en abstraire, mais ils sont alors comme du « déjà vécu », comme des éléments premiers (au sens d'éléments dont on se sert) ; par le fait même ils sont ordonnés à la synthèse de l'image : ils sont relatifs.

La continuité qui existe entre nos images et nos sensations externes est donc une continuité quantitative, matérielle. La discontinuité est d'ordre qualitatif. On saisit par là

c'est le cerveau qui est l'organe de l'imagination. Du reste, les hommes privés accidentellement d'un sens, par perte de l'organe correspondant, gardent cependant la possibilité de former des images relatives aux qualités propres de ce sens. (Ceci est très visible chez les artistes. Beethoven a composé une grande partie de son œuvre alors qu'il était sourd.) L'hypothèse de centres d'images déterminés — soutenue par Charcot dans sa nomenclature des aphasies (surdité verbale, cécité verbale, aphasie motrice, agraphie) reliées, respectivement, à la première temporale, à la deuxième pariétale, au pied de la troisième frontale, à la deuxième frontale — semble être rejetée par les Dr A. et P. Marie (Cf. A. MARIE, *Sur quelques localisations cérébrales de l'aphasie*, dans *Journal de psychologie*, 1907. Voir également F. MOUTIER, *L'aphasie de Broca*, Paris, 1908).

¹ ARISTOTE, *De Anima*, II, 6, 418 c 17 sq.

² On peut certes préciser, comme l'a fait la psychologie expérimentale, que certains sujets imaginent *mieux* que d'autres les éléments spatiaux, ou les éléments colorés, mais jamais d'une façon exclusive. Ceci ne s'oppose pas à ce que nous avons dit, car nous voulons marquer la différence qui existe entre les sensations et les images, et non les différences qui existent entre certaines images visuelles. Il faudrait, du reste, voir de près les différences qui existent entre les images visuelles, auditives, olfactives, gustatives et tactiles. (Cf. DUMAS, *op. cit.*, p. 528-534).

comment, d'une certaine manière, l'imagination est plus parfaite que nos sensations externes, car elle a un pouvoir de synthèse supérieur au « sens commun » ; ce pouvoir est quasi illimité, selon les diverses dimensions des sensibles communs. Mais l'imagination ne possède ce pouvoir de synthèse qu'en mettant en relief les sensibles communs et en laissant au second plan les sensibles propres.

Par ce pouvoir de *synthèse*, l'imagination crée un univers qui est sien, elle reconstruit un monde à part qui apparaît comme un « tout » isolé, absolu. L'image, de ce point de vue, a une certaine valeur absolue. L'imagination, qui vit dans ses représentations, peut s'installer dans ces "tout", dans ces absolus de la représentation que sont les images.

On comprend alors comment l'imagination a un pouvoir d'accaparement extraordinaire, et unique, qui compense la faiblesse même de l'image du point de vue de la réalité existentielle. L'imagination possède *ses* formes sensibles, *ses* images, d'une façon extrêmement tenace ; ces images en raison même de leur caractère sensible, sont toujours singulières, individuelles, irremplaçables.

Par ses images et en ses images, l'imagination acquiert une certaine autonomie ; elle est toujours libre de l'assujettissement à la réalité physique existentielle¹. Ceci est possible en raison de la nature des « sensibles communs » qui se prennent de la quantité, du divisible, et de ce fait ne sont pas parfaitement en acte : on peut donc les additionner, les réunir, les intégrer dans un tout. C'est précisément ce qu'opère l'imagination ; elle se sert de ces « sensibles communs » pour construire des représentations imaginaires, inédites et originales. En réalisant ces images, elle les mesure d'une certaine manière, et elle est mesurée par elles. Elle les mesure puisqu'elle est capable de les fabriquer : les images, telles qu'elles apparaissent à l'imagination, n'existent pas de cette manière dans la réalité. Mais elle est aussi mesurée par elles en ce sens qu'elle en vit, qu'elle vit *en* ces images, qu'elle ne peut ni les dépasser, ni les abandonner.

A la différence de l'imagination, l'activité des sens externes, se portant sur les « sensibles propres », demeure en dépendance actuelle des réalités physiques car ces sensibles propres existent dans des réalités physiques et ne peuvent s'en abstraire ; ils sont des qualités propres de ces réalités. En tant que « qualités », ils ne peuvent pas s'additionner, ils sont formellement distincts les uns des autres. C'est pourquoi la faculté sensible qui les atteint, qui les connaît, peut seulement les atteindre dans leur actualité et leur individualité propres.

Les sensations extérieures sont mesurées immédiatement par les sensibles propres qu'elles atteignent. L'imagination *mesure* les images qu'elle atteint mais elle est aussi mesurée par celles-ci. Si donc elle construit ses images, elle est en même temps transformée par elles. On peut donc bien parler d'une activité « artistique », mais « artistique » dans sa matérialité, car il s'agit en réalité d'une efficence se réalisant par une sorte de dialectique d'association ou d'opposition, dénuée d'intelligence autant que d'amour, demeurant dans des représentations divisibles et organisables à l'infini. Assurément l'imagination *comme telle* n'est pas une activité artistique, bien qu'elle puisse en devenir le fondement. L'image, en

¹ M. HEIDEGGER note cette « indépendance caractéristique (de l'imagination) à l'égard de l'étant » (*Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, p. 187). Voir, en particulier pp. 187-191, la manière dont Heidegger présente la conception kantienne de l'imagination.

effet, n'est pas une œuvre, artistique, une œuvre qui puisse se séparer de l'imagination ; elle est le fruit vivant, immanent de l'imagination qui possède un certain mode artistique.

L'activité vitale de l'imagination manifeste donc le premier dépassement global de la connaissance à l'égard de l'univers physique. Normalement cette activité ne s'oppose pas aux sensations externes ; lorsqu'elle demeure en continuité vitale avec elles, elle les achève, les prolonge, leur permettant d'avoir une plénitude plus grande. Mais elle doit alors coopérer avec les sensations externes en acceptant de ne pas être à elle-même sa propre fin, pour être à leur service. Parfois l'imagination peut s'exercer pour elle-même et devenir un obstacle qui empêche de rejoindre les réalités sensibles ; elle semble alors accaparer tout notre capital de vie et nous tient comme enfermés en son propre univers irréel. Par là même elle devient rivale de la réalité et spécialement de la réalité spirituelle. Car le monde de la représentation imaginaire demeure, malgré les apparences, un monde « matériel » et quantitatif ; c'est un monde faussement spirituel, qui n'a de spirituel que les apparences.

L'imagination, qui sous un aspect est supérieure aux sensations externes, leur est, sous un autre aspect, inférieure. Le passage de la sensation externe à l'imagination n'est pas une *abstraction* au sens fort¹ (bien que ce soit d'une certaine manière une « intégration »), puisque rien n'est abandonné ; tous les éléments des sensations extérieures sont gardés, mais transformés de telle manière que l'ordre des éléments intégrés dans l'image est autre que l'ordre des éléments saisis dans la vision, le toucher... Du point de vue qualitatif cette transformation est un appauvrissement, du point de vue quantitatif elle est un enrichissement, une synthèse.

C'est pourquoi dans la mesure où l'imagination s'isole de nos sensations externes et de nos expériences, très vite elle nous fait « plafonner », elle appauvrit notre vie psychique tout en demeurant une apparence de richesse et de plénitude. Et dans la mesure où elle demeure en continuité avec nos sensations, elle leur permet d'avoir une plus parfaite continuité, une profondeur et une amplitude plus étendues.²

¹ Le sens « fort » et précis de ce terme sera donné au chapitre 4.

² L'imagination, qui est en continuité avec les sensations extérieures, l'est-elle spécialement avec telle ou telle en particulier ? Dans son *Traité de l'âme*, Aristote, parlant de l'imagination, note ceci : « L'imagination a tiré son nom de "lumière" parce que sans la lumière il n'est pas possible de voir. » (*De Anima*, III, 3, 429 a 3-4). Il est bien évident que l'imagination fait apparaître dans une lumière toute spéciale les images qu'elle crée. Elle donne à ces images une lumière « imaginaire » qui n'est pas la lumière que saisit la vision extérieure ; c'est comme une lumière « lunaire », qui reflète celle de la sensation externe en étant pourtant une lumière nouvelle. C'est une lumière qui jaillit de l'ordre nouveau, de l'harmonie originale que l'imagination réalise, invente, découvre. Il y a de ce point de vue-là un lien particulier entre l'imagination et la vision, ce qui du reste est normal, étant donné l'importance de la vision parmi les sensations externes, la perfection avec laquelle elle connaît et surtout *saisit*. L'imagination connaît par mode de représentation ; ce mode de représentation est proche du mode de saisie appréhensive bien que représenter ne signifie pas appréhender. Représenter implique le fait d'appréhender, mais selon un certain mode : c'est appréhender en projetant, en exprimant, en manifestant. La première « forme intentionnelle ultime » dans l'ordre *sensible* est l'image qui exprime ce que l'appréhension sensible ne faisait que saisir. Il y a donc un parenté plus foncière entre vision et imagination qu'entre toucher et imagination. Le discernement du toucher est en effet très loin de ce mode de représentation, bien qu'il n'y soit pas totalement étranger, étant donné qu'il y a toujours une certaine appréhension, même dans le toucher. De plus la vision, se situant comme au sommet du monde particulier des sensations externes, est la plus proche de ce qui lui est immédiatement supérieur. Ne croyons pas pour autant que l'imagination n'ait rien à voir avec les autres sensations externes ; toutes peuvent être achevées, complétées, transformées, par l'imagination, puisqu'elles atteignent toutes, en plus de leurs sensibles propres, les « sensibles communs », principaux éléments qui constituent les images.

Il serait intéressant d'analyser les modalités diverses de l'imagination en précisant comment, de fait, ces développements se réalisent en connexion plus ou moins étroite avec telle ou telle sensation extérieure. Une imagination qui se développe surtout dans le prolongement de la vision, possède une modalité différente de celle qui se développe surtout dans le prolongement de l'ouïe ou du goût. On pourrait saisir ainsi la manière dont les sensibles communs s'explicitent, grâce à ces diverses modalités de l'imagination. Par l'image visuelle s'exprime surtout la figure ; par l'image auditive s'exprime avant tout le mouvement et le repos ; par les trois autres types d'images s'expriment les dimensions de la quantité continue et discrète, grandeur, profondeur, hauteur, nombre et unité. Les sensibles communs sont tous connexes, à la différence des sensibles propres qui sont irréductibles les uns aux autres, mais il y a, parmi les sensibles communs, des explicitations plus ou moins nettes.

Quelle est la fin propre de l'imagination ? L'imagination est essentiellement une activité intermédiaire ; nous le verrons encore mieux en étudiant l'activité de l'intelligence. Elle est intermédiaire entre l'activité sensible extérieure et l'opinion, entre l'activité sensible et l'activité artistique, entre l'activité sensible et les mathématiques, entre les activités de connaissance sensible et les états affectifs, les passions...

Il est normal qu'il en soit ainsi puisque les images, objets et fruits de l'imagination, sont essentiellement constituées de sensibles communs qui affectent en premier lieu la quantité. Du point de vue de la structure philosophique de l'être, la quantité est essentiellement un intermédiaire entre la substance matérielle et les qualités sensibles ; elle est la forme accidentelle de la matière, sa disposition, le support immédiat du sujet propre des qualités sensibles.

Si l'imagination est essentiellement une activité intermédiaire, elle ne peut avoir en elle-même de fin propre ; elle est soit au service de la vie sensible, et par celle-ci de la vie végétative, soit au service de la vie intellectuelle et artistique.

Si nous considérons l'image comme un but, comme une fin, nous nous enfermons dans la représentation sensible et dans un monde imaginaire, sensible et irréel qui, très vite, nous replie sur nous-mêmes puisque la seule réalité que nous atteignons encore est notre activité imaginaire elle-même. Dans cette activité, nous nous apparaissions comme nous donnant à nous-mêmes notre objet, comme ayant une spontanéité créatrice totale, mais en réalité nous sommes alors réduits à l'état d'un vivant qui ne vit que d'images et n'est en relation qu'avec ses propres images. Une telle manière de vivre et de se connaître, s'achevant en une complaisance de soi dans un rêve perpétuel, est plus que stérile : elle désagrège tout le vivant. Il est terrible d'être l'esclave de ses propres images.

3. La cogitative

Non seulement nous avons conscience de cette possibilité de vivre dans des représentations imaginaires, mais nous avons conscience aussi de sentir, entre les réalités qui nous entourent et nous-mêmes, certaines sympathies ou antipathies, certaines convenances ou oppositions. Dans telle ou telle circonstance, nous éprouvons un sentiment très lucide de bien-être ou de malaise, d'équilibre ou de vertige. Ce sentiment intérieur et sensible porte bien sur l'adaptation ou l'état de violence, d'inadaptation du vivant à son milieu. Il est souvent très

confus parce que très affectif, mais c'est une véritable *connaissance* sensible, dont nous pouvons prendre conscience.

Difficile est l'analyse de ce sentiment profond de répulsion ou d'attraction que nous ressentons à l'égard de certains êtres... tant il implique précisément cette référence au vivant qui l'éprouve. C'est toujours à l'égard d'une réalité individuelle qu'il surgit, et vraiment en fonction de la situation existentielle du vivant. Et il apparaît avec d'autant plus de force et d'acuité que cette situation existentielle est plus engagée dans un réseau de circonstances particulières.

Sentiment au sens le plus précis, il implique bien un certain type de connaissance *sensible*, et non pas seulement un état affectif, un état passionnel ; car par ce sentiment et en lui, nous prenons conscience de notre adaptation ou de notre inadaptation à notre milieu vital. C'est une sorte de « flair » qui nous révèle l'état de sécurité ou son contraire. C'est donc bien une connaissance sensible.

Mais c'est une connaissance sensible d'un type très particulier qui ne peut se ramener aux sensations extérieures. Celles-ci portent sur les sensibles propres qui n'ont pas par eux-mêmes de convenance ou d'opposition à l'égard du vivant qui les atteint ; les sensibles propres n'ont d'harmonie qu'avec les facultés qui les sentent, aussi la joie qu'ils peuvent susciter demeure-t-elle à l'intérieur même de ces connaissances sensibles. Tandis que le sentiment d'adaptation, de sympathie, implique une référence au *vivant lui-même* qui le ressent. C'est quelque chose qui ne peut s'abstraire du vivant lui-même.

Ce sentiment, s'il est sensible, est cependant *intérieur*. Mais il se distingue aussi des représentations imaginaires, qui nous font vivre au-delà du réel existant et actuel (comme nous l'avons vu, elles représentent une harmonie nouvelle, une synthèse inédite, de qualités déjà senties). Ce sentiment, lui, est plutôt une sorte de connaissance affective, qui donne au vivant le sens des convenances ou oppositions naturelles, à son égard, de telle réalité existante, de tel autre vivant ; qui donne le sens de l'adaptation, de la défense, de l'épanouissement à l'égard de tel ou tel milieu individuel.

Cette connaissance sensible interne, comme la connaissance imaginative, se réalise à partir des sensations externes — au moins des sensations tactiles — puisque tous les contacts que nous avons avec l'univers se font par les sensations externes. Cette connaissance, toutefois, dépasse, transcende ces sensations extérieures pour saisir quelque chose de nouveau, contenu déjà matériellement dans ces sensations mais de façon médiate et non explicite.

Précisons avec un exemple : immédiatement et formellement, la vision atteint la lumière et la couleur (les sensibles propres) ; néanmoins elle atteint en même temps d'autres déterminations sensibles : la figure, le mouvement (les sensibles communs). De plus, en voyant telle couleur, la vision enregistre « accidentellement » le *sujet* de cette couleur, c'est-à-dire telle réalité individuelle, affectée, déterminée par cette couleur, et qui possède cette figure¹... Or de même que les représentations imaginaires explicitent les sensibles communs

¹ Cf. ARISTOTE, *De Anima*, II, 6, 418 a 6 et 20 : « Le sensible se prend de trois manières dont deux sont senties immédiatement et essentiellement, la troisième d'une manière accidentelle (...) par exemple, si le blanc est perçu comme étant le fils de Diarès, accidentellement le fils de Diarès est senti, ce blanc étant vu, puisque être blanc est accidentel au fils de Diarès ». Cf. III, 3, 428 a - 428 b 18, où Aristote explique comment les sensations des

et les mettent en pleine lumière sans rejeter pour autant les sensibles propres, de même cette connaissance sensible affective explicite la convenance particulière, l'harmonie ou l'opposition que possèdent ces réalités sensibles individuelles à l'égard de celui qui les sent et qui en vit.¹

Présumant les autres, cette connaissance sensible nouvelle « estime » la qualité spéciale des rapports sensibles existant entre *celui* qui sent et *ce qui* est senti, entre celui qui voit et ce qui est vu. Elle éprouve que ceci est « ce qui convient », ou est au contraire mauvais pour celui qui le sent. Elle sent cette présence de ce qui est vu comme bonne ou mauvaise. Elle sent qu'il y a connaturalité secrète ou inimitié entre le vivant qui voit et ce qui est vu. Ce n'est pas un jugement intellectuel déterminant ce qui est notre bien, mais une intuition sensible nous en donnant le sentiment intérieur. C'est un sens affectif qui atteint dans les réalités senties, au-delà de leurs qualités propres, leur parenté foncière avec notre vie animale, avec la conservation de notre vie et son développement. Ce sens interne ne nous révèle pas la *nature* de ces réalités, mais leur *individualité sensible*, en tant qu'elles sont pour nous un milieu favorable à l'éclosion de notre vie animale, ou au contraire, un milieu dangereux qui risque de l'étouffer ou de la blesser. Il nous manifeste donc les liens de connaturalité sensible qui existent entre nos exigences de vivant animal et celles des autres vivants et des autres réalités.

Irréductible aux autres activités sensibles, cette activité vitale est le fruit d'une faculté propre qu'on appelle « *cogitative* »². Cette faculté a un organe propre, interne, qui ne peut être que le cerveau.³

Cette activité joue un rôle très important dans la vie et le développement de l'animal, étant à l'origine de tous ses états affectifs et de tous ses déplacements ; et lorsqu'il s'agit de la vie humaine, elle peut également être ordonnée au développement de la vie de l'intelligence. N'est-elle pas, d'une certaine manière, l'activité sensible la plus parfaite, la plus réaliste, celle qui réalise déjà une certaine synthèse pratique et efficace, toute différente de celle de l'image puisqu'elle demeure très proche de la réalité sensible ? Si elle est au sommet de la connaissance sensible, elle participe bien de la manière la plus parfaite et la plus intime à la richesse propre de la connaissance intellectuelle. Sous la mouvance de l'activité intellectuelle, l'activité sensible de l'estimative va acquérir une perfection nouvelle, qui lui permet de saisir

sensibles propres sont toujours vraies alors que l'imagination, qui porte sur les images, est la plupart du temps fautive ; de même, « la perception que les sensibles propres sont des accidents » (autrement dit que blanc est telle chose déterminée ou telle autre), peut aussi être erronée.

¹ On pourrait se demander quel lien existe entre l'exercice de la cogitative et celui de l'imagination : est-ce que la cogitative présuppose toujours l'imagination ? Cela semble nécessaire, car la saisie du singulier implique une certaine représentation. La cogitative finaliserait de la sorte l'imagination.

² Cette faculté, saint Thomas l'appelle l'*estimative* pour les animaux et la *cogitative* pour les hommes. (Cf. *Somme théologique*, I-II, q. 74, a. 3, ad 1). La cogitative n'est autre que l'estimative en tant que possédée par l'homme ; elle participe alors de la raison et possède un mode d'activité plus parfait lui permettant d'appréhender le singulier dans son exercice de singulier. Voilà l'activité propre de la cogitative. Sans appréhender la nature commune, elle appréhende vraiment l'individu comme individu existant d'une manière unique, incommunicable, et ayant par le fait même certaines qualités individuelles originales. A cause de ce pouvoir, saint Thomas appelle la cogitative la *ratio particularis*. Il précise : comme la raison universelle est capable de comparer, de rassembler les notions universelles la cogitative est capable de rassembler, de comparer les « intentions individuelles ». (Cf. saint Thomas, *Commentaire du De Anima*, Liv. II, leç. XIII, n^{os} 396-398 ; cf. *Somme théologique*, I, q. 78 ; a. 4 et a. 5).

³ Saint Thomas, déjà, le notait. Cf. *Somme théologique*, I, q. 78, a. 4.

vraiment l'individu comme tel dans son exercice propre d'individu et dans sa relation avec « ma » propre vie.

C'est la perception même du singulier dans sa situation existentielle qui fait la synthèse ultime de toute la vie de connaissance sensible — synthèse qui, de fait, ne peut se réaliser pleinement que grâce à la prudence active de l'intelligence. La vie sensible apparaît partout comme n'ayant pas de fin propre en elle-même.

Comme on l'a déjà noté au début de cette analyse, cette perception des sensibles reste toujours liée à la situation existentielle de celui qui perçoit — toute situation existentielle n'est perçue que relativement à une autre situation existentielle. Le singulier ne peut être saisi comme singulier que dans sa relation à un autre singulier. C'est pourquoi cette perception demeure bien dans l'ordre de la connaissance sensible.

On peut se demander si l'activité de la cogitative est plus ou moins liée à l'activité de telle ou telle sensation extérieure. Nous avons vu, en effet, que l'imagination avait un lien spécial avec la vision ; la cogitative, elle, semble posséder un lien spécial avec les sens du toucher, de l'odorat, et du goût. Les sensations de l'odorat, du goût et du toucher sont les sensations les plus réalistes et les plus affectives ; elles donnent un sens plus fort, plus immédiat, de l'existence du sujet atteint accidentellement à travers ses qualités propres. Or l'estimative, dans sa forme première et fondamentale, est une intuition intérieure qui permet de pressentir immédiatement le caractère de sympathie ou d'antipathie de ce qui est atteint par les sens externes vis-à-vis de celui-là même qui reçoit cette sympathie ou cette antipathie. Cette intuition prolonge et achève tout spécialement l'action vitale de l'odorat saisissant le lien de connaturalité ou de violence de ce qui est senti à l'égard de celui qui sent. Au niveau de la cogitative, c'est le sensible *accidentel*, le *singulier existant*, d'où émane cette odeur, qui est atteint immédiatement dans l'exercice même de son influence singulière sur le vivant qui le connaît.

L'activité vitale de la cogitative apparaît aussi comme un goût intérieur et un toucher intérieur, qui prolongent et achèvent les sensations externes du goût et du toucher. Goût intérieur, elle saisit soit l'euphorie profonde du vivant dans un milieu où il peut s'épanouir, soit au contraire l'opposition vitale du vivant voulant se libérer d'un milieu qui l'étouffe. Toucher intérieur, elle saisit le singulier comme singulier, en estime la valeur propre d'existant relié à l'existence de celui qui le saisit. Le singulier existant n'est jamais neutre à l'égard d'un autre existant, car le singulier ne fait pas abstraction de sa fin propre.

Pour mieux saisir la nature propre de cette activité de l'estimative, précisons enfin l'apport exact de son prolongement relativement aux sensations externes.

Ce qui est atteint formellement par la sensation du toucher, c'est le sensible propre ; ce qui est atteint formellement par l'estimative, c'est le sensible « par accident » : le sujet qui est affecté par cette qualité spéciale. Par le fait même, le passage de la sensation à l'estimative est un approfondissement, mais aussi une certaine matérialisation existentielle : car saisir le singulier dans son exercice de singulier, c'est saisir le sujet dans son exercice de sujet individuel ; c'est atteindre à la fois quelque chose de plus radical, de plus potentiel et de plus matériel : la substance individuelle, en tant que sujet exerçant son rôle de sujet, de substance

matérielle.¹ Ainsi ce passage n'est pas une abstraction car rien n'est abandonné, c'est une intégration « matérialisante » qui assume l'indétermination même du sujet.

Mais cette saisie de l'estimative n'est-elle pas beaucoup plus parfaite que celle des sens externes, puisqu'elle nous permet de saisir le sujet existant, c'est-à-dire une réalité substantielle, alors que la sensation externe ne nous permet de saisir qu'une qualité sensible, de fait accidentelle ? En réalité, la cogitative ne saisit pas la réalité substantielle comme *substance, principe d'être* ; elle ne saisit cette réalité que comme *sujet individuel* et concret des diverses qualités. Elle ne saisit que l'exercice singulier de la fonction "sujet-support" qui demeure toujours relatif aux qualités qui l'affectent et le déterminent. Tandis que la sensation externe saisit la qualité comme sensible propre et non comme accident relatif à autre chose. Elle saisit telle qualité comme une détermination propre qui s'impose d'une manière absolue.

Par le fait même, il faut maintenir une certaine priorité qualitative aux sensations externes, tout en reconnaissant que la cogitative les achève bien puisqu'elle perçoit ce qui est le sujet singulier de ces qualités, leur fondement radical existant. Elle les achève parce qu'elle saisit ce que celles-ci ne connaissent qu'accidentellement et radicalement, mais, en les achevant, elle les matérialise. L'imagination matérialise les sensations dans une synthèse quantitative, dans un tout reconstruit ; la cogitative matérialise en mettant en lumière le sujet radical existant.

La cogitative joue un rôle extrêmement important dans le développement de l'intelligence pratique, comparable à celui de l'imagination à l'égard de l'intelligence mathématique et artistique, et comparable à celui des sensations externes à l'égard de l'intelligence spéculative.

4. La mémoire²

Si nous avons une conscience très nette de vivre parfois dans un monde de représentations imaginaires, si nous avons conscience aussi de certains états d'attirance ou de

¹ N'oublions pas que les principes individuants se prennent radicalement de la matière. En métaphysique, on pourra préciser le rôle plus radical encore de la substance comme cause d'être et d'individuation.

² Il faudrait, à ce paragraphe sur la mémoire, ajouter un paragraphe complémentaire sur *l'habitude*. Ce sujet, amplement traité dans les ouvrages de psychologie moderne, ne sera pas développé ici ; nous nous bornerons à le situer, renvoyant le lecteur à des ouvrages comme celui de M. PRADINES, déjà cité, ou (dans une perspective plus expérimentale) au *Traité de Psychologie expérimentale* publié sous la direction de P. FRAISSE et J. PIAGET, Livre IV, *Apprentissage et mémoire*, (P. U. F.). Du point de vue de la philosophie du vivant, l'habitude ne demande pas d'être traitée pour elle-même. En effet, l'habitude au sens strict n'apporte pas de principes propres, mais seulement des dispositions (qui peuvent être extrêmement importantes du point de vue pratique). Par le fait même, elle facilite notre manière d'agir et notre comportement affectif. Ce qu'est la mémoire du côté de la connaissance, l'habitude l'est du côté pratique et affectif (H. PIERON, dans son *Vocabulaire de la Psychologie*, P. U. F., 1963, la définit : « forme motrice de la mémoire, se manifestant dans des activités facilitées par la répétition »). Etant donné l'importance de l'habitude dans le comportement psychologique, on comprend comment la psychologie moderne lui accorde une grande importance. Mais la philosophie du vivant, qui cherche avant tout à dégager les principes, ne considère l'habitude que comme une extension de la mémoire, dans l'ordre affectif et l'ordre de l'opération. Toutes les habitudes ont leur source dans la mémoire, qui supplée ainsi à une réflexion plus profonde et facilite certains actes. Nous avons vu, en philosophie humaine, ce que sont les *habitus*. Les habitudes sont le fondement psychologique (cause matérielle) des *habitus*. L'habitude est à l'*habitus* ce que la cause matérielle est à la cause formelle.

répulsion à l'égard des réalités proches de nous et des vivants qui nous entourent, nous avons conscience enfin de pouvoir revivre d'une certaine manière ce qui a été vécu dans le passé, qu'il s'agisse d'images ou de ces états affectifs d'attraction ou de répulsion. Nous avons cette conscience, très forte à certains moments, de ne vivre notre vie sensible — au moins quand il s'agit des sensations externes — que d'une manière très passagère, soumis que nous sommes à la succession du temps, mais aussi d'avoir la possibilité de conserver le réel vécu de nos sensations, de nos émotions et de nos états affectifs.

Comme le vivant de vie végétative, à travers la succession du temps, continue de durer — un instinct vital profond le pousse à conserver sa vie par la nutrition et la croissance et à conserver l'espèce par la génération —, de même le vivant de vie sensible, à travers la succession du temps, continue de durer : la mémoire lui permet de garder, de conserver ce qu'il a senti et imaginé¹.

La mémoire garde la vie vécue, et cela d'une manière vivante² ; non pas simplement en accumulant des données, les divers effets des sensations extérieures et intérieures, mais en transformant ces données, en les reliant et en les associant avec d'autres, en les organisant dans divers domaines, en les stratifiant, dirait-on, en zones superposées comparables à des couches géologiques. Toutes ces associations d'images, de sensations, sont l'œuvre propre de la mémoire. Elle retient en organisant, en opposant ou en harmonisant ; ceci, évidemment, d'une manière plus ou moins parfaite.³

De ce point de vue, cette faculté complète les autres activités sensibles. La mémoire, en effet, explicite dans les images et les sensations extérieures un aspect que celles-ci ne contenaient qu'implicitement, aspect de continuité et de succession, ordonnée et mesurée par le temps, ainsi que des possibilités d'association, de liaison, de compénétration et d'opposition. Elle réalise à sa manière, dans le vivant de vie sensible, ce que la croissance réalise dans le vivant de vie végétative.

¹ La psychologie expérimentale distingue quatre moments dans la mémoire :

1- la *fixation* et la *conservation* ;

2- le *rappel* ;

(ces deux moments relèvent de la répétition mécanique) ;

3- la reconnaissance ;

4- la localisation des souvenirs ;

(ces deux derniers moments constituent la mémoire du passé).

Pour Bergson, le passé survit sous deux formes uniquement, distinctes : celle du mécanisme moteur, celle des images souvenirs : voir *Matière et Mémoire*, P. U. F., 1939, p. 86 sq.

² « La mémoire, dit Bergson, (...) n'est pas une faculté de classer des souvenirs dans un tiroir ou de les inscrire sur un registre... » (*L'évolution créatrice*, P.U.F., p. 4). Mais, selon lui, elle n'est même pas une faculté. C'est le passé lui-même qui se conserve tout entier, et le mécanisme cérébral est là pour refouler dans l'inconscient tout ce qui n'est pas actuellement utile (*op. cit.*, p. 5). Outre ce rôle au service de « l'attention à la vie », on sait l'importance accordée à la mémoire dans une philosophie de la durée. Il y a d'une part « une matière soumise à la nécessité », et « d'autre part la conscience, c'est-à-dire la mémoire avec la liberté, c'est-à-dire enfin une continuité de création dans une durée où il y a véritablement croissance — durée qui s'étire, durée où le passé se conserve indivisible et grandit comme une plante, comme une plante magique qui réinventerait à tout moment sa forme... » (*L'énergie spirituelle*, P.U.F., 1964, 8^{ème} édition, p. 1).

³ Saint Thomas précise que l'homme ne possède pas seulement une faculté qui lui permet subitement de revivre du déjà vécu, mais qu'il peut revenir sur le passé et le réorganiser : faculté de « réminiscence » — « *Quasi syllogistica inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones* » (*Somme théologique*, I, q. 78, a. 4).

Cette faculté possède un organe distinct de celui de l'imagination et de la cogitative. Ceci devient évident lorsqu'un accident supprime la mémoire sans enlever pourtant les facultés d'imagination et de cogitative.

Si l'on se demande pourquoi la mémoire existe, il est facile de comprendre que c'est grâce à elle que le vivant assume la succession du temps. Comme vivant il est au-delà du temps et transforme cette succession en durée. La mémoire donne le sens interne de la durée, c'est pourquoi elle permet de saisir le rythme du développement vital. Elle est une sorte de trésor qui donne à notre vie sensible une tonalité et une puissance d'une profondeur et d'une qualité particulières. Si l'imagination, considérée en elle-même, paraît en dehors du point de vue affectif, la mémoire, au contraire, ne peut s'en abstraire. Elle garde, en même temps que les images, les états affectifs et les réactions émotionnelles qui y sont attachés.

C'est pourquoi la mémoire peut déclencher en nous, à retardement, de terribles réactions affectives. Quand un souvenir renaît, il renaît avec tout un « halo » affectif, qui ne nous laisse pas uniquement spectateur mais nous saisit profondément d'une manière émotionnelle.

Toutefois, si la mémoire garde, elle garde en sélectionnant. Le phénomène de l'oubli est à la fois curieux et bienfaisant. On a étudié en psychologie expérimentale les conditions habituelles des images oubliées. On a pu noter que l'oubli est d'autant plus rapide que l'organisation était moins précise, plus artificielle. L'oubli provient aussi du manque d'attention, d'intérêt ou d'amour. On n'oublie pas ce qui a été fait avec une grande intensité d'amour...

L'oubli peut donc provenir de conditions objectives ou subjectives : l'objet est mal présenté, ou il ne nous intéresse pas. Cependant, il semble que, au-delà de ces considérations, il y ait dans l'oubli un fait très caractéristique de la vie de l'homme. L'homme ne peut tout garder car il ne peut maintenir constamment son élan vital au même niveau d'intensité, ni comprendre avec la même lucidité les événements dans leur apparent désordre. On n'oublie pas toujours ni ne retient ce qu'on voudrait. L'oubli est donc la « limite » vécue de la mémoire, sa privation, ou, si l'on veut, sa purification nécessaire. Il nous montre mieux par son « vide » la richesse de la mémoire et ses diverses organisations, à des plans différents.¹

Le domaine de la connaissance sensible nous apparaît donc à la fois et paradoxalement comme le domaine de l'un et celui du multiple, de l'unité et de la diversité. Il part de la diversité — celle des sensations externes — et cherche par une certaine unification imaginaire et affective à se mettre en harmonie avec la convenance du sujet. De fait, il y a deux manières d'unifier les connaissances sensibles : l'imagination et la cogitative. La diversité des sensations externes nous révèle la diversité des *sensibles propres*, irréductibles entre eux. L'unification de l'imagination se réalise autour de l'image qui met en pleine lumière les « *sensibles communs* » ; l'unification de la cogitative se réalise autour de l'individu qui explicite les « *sensibles par accident* ».

Entre les sensations externes et internes il y a une complémentarité essentielle. Les sensations externes n'existent jamais à l'état pur ni sans un prolongement dans les sensations

¹ Il faudrait examiner de près ici toutes les études faites sur les amnésies, dysmnésies, hypermnésies, pour mieux saisir les conditions d'exercice de la mémoire. Cf. JEAN DELAY, *Les maladies de la mémoire*, P.U.F., 1942.

internes. La connaissance réclame une immanence qui ne peut se réaliser suffisamment dans les sensations externes.

Les sensations en leur diversité nous mettent en présence de diverses modalités de connaissance : appréhension, saisie, discernement, appréciation et même, d'une certaine manière, raisonnement. La vision réalise surtout le mode d'appréhension, le toucher le mode de discernement, le goût celui de l'estimation, l'ouïe celui de la saisie, l'odorat celui de la connaturalité. Quant aux sensations internes : le « sens commun » réalise surtout le mode de conscience dans la comparaison ; l'imagination celui de la représentation ; la cogitative celui de la sympathie ; la mémoire celui des rapports successifs de similitude et d'opposition (phénomène d'association).

Ces modalités des connaissances sensibles apparaissent comme les différentes manières possibles de saisir les diverses qualités de la réalité physique et de les assimiler ; les diverses assimilations réalisent toujours une certaine unité intentionnelle et impliquent un aspect de sélection et de rejet, analogue à la sélection qui se réalise dans l'assimilation vitale de la nutrition. Les sensations externes sont très déterminées dans leur mode de sélection qui implique de réelles séparations ; les sensations internes, en raison de leur intégration, le sont moins nettement, mais la sélection existe pourtant à l'intérieur même de l'intégration puisque celle-ci ne peut exister qu'en relativisant ce qui se présente comme un certain absolu : les sensibles propres sont intégrés en se relativisant aux sensibles communs. La perception du sensible *par accident* relativise les uns et les autres. Enfin, dans la mémoire, le phénomène de l'oubli montre de façon manifeste cette sélection.

Nous sommes donc en présence de trois types de mise à l'écart : une séparation nette et précise (sensations externes), un effacement relatif, plus ou moins intense — une mise en veilleuse — pour permettre une sorte d'intégration (imagination, cogitative), et un véritable abandon (mémoire).

Avec la connaissance sensible, le vivant se meut quant à sa cause formelle, quant à sa détermination propre. Il acquiert un univers de formes particulières actuelles, de qualités pures, de figures, de dimensions quantitatives, de relations de convenance ou d'opposition avec les réalités qui l'entourent, avec son milieu vital.

Cette autonomie à l'égard des déterminations amène avec elle la possibilité d'échapper au réel, de s'y soustraire en partie. Si avec la vie végétative apparaît la lutte, avec la connaissance sensible apparaît la possibilité d'évasion dans un monde qui n'a d'autre réalité que celle du vivant. Ce monde imaginaire, production exclusive de celui qui l'imagine, isole celui qui le porte en soi. Mais cette possibilité d'évasion n'exclut pas une autre possibilité de la connaissance sensible, celle du contact et de l'adaptation, beaucoup plus forte, beaucoup plus souple que dans la vie végétative.

Cette autonomie à l'égard des déterminations demeure cependant limitée, car la connaissance sensible n'a pas de fin propre. Elle est ordonnée soit à la vie végétative — dans le cas des animaux —, soit à la vie spirituelle — dans le cas de l'homme.

A l'égard des connaissances sensibles, on ne peut pas parler de risque d'erreur au sens précis.¹ Il vaut mieux parler de rectitude et d'adéquation au réel. Les sens externes impliquent une rectitude naturelle à l'égard de leur objet propre. L'imagination implique l'absence de cette rectitude. Fantaisie et jeu, elle est à elle-même sa propre droiture. La cogitative implique une rectitude de discernement affectif (dans l'ordre de ce qui convient), rectitude de souplesse et d'habileté (dans l'ordre de ce qui est utile). Par l'imagination, en effet, tout peut être faussé, précisément parce que sa rectitude naturelle est de ne pas en avoir. Quant à la mémoire, elle participe de la rectitude de la cogitative, mais cette rectitude est souvent diminuée par l'imagination.

D. Appétits passionnels

1. Existence de certains états affectifs

Nos connaissances sensibles, spécialement celles qui relèvent de l'estimative et des sensations externes du toucher, du goût et de l'odorat, engendrent en nous certaines tendances affectives qui peuvent être véhémentes et très subites. Une bonne odeur de cuisine, l'arôme d'un vin, suscitent en nous un *désir*. Celui qui apprécie le bon vin, la bonne nourriture, sait combien peut être forte cette « concupiscence ».² Qui n'a pas ressenti en son affection sensible, en son cœur, l'émotion soudaine que peut nous donner la présence de telle ou telle personne humaine ? Nous connaissons bien cet attrait que nous éprouvons, pour un temps, comme irrésistible, cet appel qui n'est autre qu'un élan affectif, pouvant s'exercer avec une puissance souveraine... Un regard, un mot peuvent suffire à polariser une charge affective considérable. Qui n'a pas ressenti la douceur sensible d'une caresse ? Qui n'a pas ressenti la tristesse d'une absence ? Ou l'irritation de la colère devant une présence insupportable ? Ou bien encore l'inhibition de la peur, face à l'affrontement d'une force brutale, d'un ennemi, d'un animal dangereux ?

Notre vie sensible ne se limite pas aux sensations externes et internes de l'imagination et de l'estimative. Nous éprouvons constamment les remous affectifs de cette vie sensible sous la forme de certains états d'effervescence et d'ébullition, ou bien de tension plus ou moins violente et forcée. Que représentent exactement ces états et ces tendances affectives qui apparaissent à la fois liés aux connaissances sensibles et pourtant si différents ?

La question est très complexe ; aussi le philosophe doit-il, avant d'inventorier les diverses tendances affectives sensibles et de montrer les plus caractéristiques, déterminer en premier lieu la nature et la manière dont elles se distinguent des connaissances sensibles.

¹ Cf. PLATON, *Théétète*, 186 e : Les sensations ne peuvent atteindre la vérité, car elles n'atteignent pas la substance.

² Le terme « concupiscence », du point de vue théologique, a une tonalité morale. Il exprime la véhémence de la passion qui attire vers le bien sensible et risque toujours d'écarter du bien humain véritable. Du point de vue où nous nous plaçons ici, concupiscence ne signifie que le désir passionnel, sans rapport explicite à un point de vue moral.

2. Nature de ces états affectifs

Les états affectifs sensibles que nous pouvons éprouver avec une telle véhémence (qu'il s'agisse de l'appétit du bon vin, de l'émotion éprouvée en la présence d'une personne, d'un mouvement de peur ou de colère) nous apparaissent soit comme des *tendances*, des *inclinations* de notre être vivant vers ces biens sensibles immédiats, convoités, désirés, soit comme des mouvements de répulsion, de contraction, qui nous donnent envie de fuir tout en nous paralysant. Ces états de *tendance* sont bien des appels sensibles qui nous convient à nous porter vers ce qui nous attire. C'est par là que nous les distinguons des activités de connaissance. Quand nous voyons la couleur d'une rose, nous devenons cette couleur « intentionnellement » ; nous pouvons aussi éprouver le désir de nous approcher de cette fleur pour sentir son parfum — la connaissance de vision n'est donc pas une connaissance exhaustive, elle demande à se compléter, à s'achever en d'autres types de sensations externes — mais cette connaissance sensible, en sa nature, demeure bien en celui qui connaît. Certes, elle se termine à ce qui est vu : notre vision de la rose se termine à la rose vue ; mais elle n'est pas par elle-même une *tendance vers* ce qui est vu. Elle peut être à l'origine de cette tendance, mais en elle-même elle est une *assimilation intentionnelle*. En voyant la rose nous devenons intentionnellement la rose, nous l'attirons vers nous, nous la « portons » en nous.

Quand, au contraire, nous éprouvons un certain « appétit », un certain amour pour ce vin qui est proche de nous, nous ne pouvons nous contenter de le voir, de le regarder... ce qui serait trop « platonique ». Assurément nous pouvons le regarder pour admirer sa couleur, nous pouvons même respirer son arôme, mais si nous ressentons en nous cette concupiscence, nous désirons le posséder réellement ; nous nous *portons alors vers lui*, nous sommes inclinés vers lui pour le boire. Cette attirance peut être assez forte pour déterminer un mouvement, une recherche. De la même façon l'émotion affective¹ que nous éprouvons à l'égard de quelqu'un nous incline spontanément vers lui et nous pousse à intensifier les relations et les contacts. Cette attirance, cette « tendance vers », ce poids qui nous oriente vers un bien sensible, dans ce qu'il a de plus singulier, de plus individuel, est quelque chose d'intérieur, qui jaillit de nous, qui provient de notre cœur même, de manière intime et brûlante. Ce n'est plus le simple regard de celui qui connaît, qui saisit telle ou telle qualité, mais l'attitude toute différente de celui qui est « pris », « possédé » subitement par un autre.

Cette émotion affective nous lie à ce qui nous attire, nous y unit étroitement. Ce lien n'est pourtant pas physique et corporel, comme celui qui existe entre la main et le bras, mais c'est un lien réel affectif, qui lui aussi est d'ordre intentionnel, d'une intentionnalité toute différente, il est vrai, de celle de la connaissance. C'est un lien à la fois « spirituel » et sensible, tout orienté vers quelque réalité à posséder et à acquérir, créé par cette émotion affective et pouvant être d'une intensité et d'une force extraordinaires. En ce sens ce lien est bien immanent et intérieur, car il jaillit d'une source intérieure ; mais son immanence est très spéciale, car elle se porte vers ce qui a suscité cet appel. C'est une immanence qui demande à s'achever en un contact réel, en une prise de possession effective. L'intentionnalité affective,

¹ Emotion, affection, passion, sentiment, expriment aujourd'hui des états affectifs très proches, ayant cependant des degrés divers. Cf. ALAIN, *Les aventures du cœur*, 1945 ; des extraits en sont cités, avec d'autres textes auxquels il est intéressant de se reporter, dans *Les affections et les sentiments*, textes choisis et présentés par J. SVAGELSKI, dans *Textes et documents philosophiques*, collection dirigée par G. CANGHILHEM, Hachette, 1954. Voir également J.-P. SARTRE, *Esquisse pour une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1948.

en effet, n'est pas assez réaliste pour finaliser l'inclination en ce qu'elle a de plus caractéristique.

3. Origines, sources propres de ces tendances affectives

Ces émotions affectives présupposent nécessairement des connaissances sensibles (sensations externes et internes). Si nous n'avions pas la connaissance sensible de l'existence de ce vin près de nous, à notre portée, ou tout simplement la connaissance imaginative d'un vin délicieux, dispensateur d'une forme de jouissance, nous n'en aurions pas le désir subit ; si nous n'avions pas connaissance de la personne capable de susciter en nous l'amour, la peur ou la haine, nous n'éprouverions pas une émotion aussi intense. Les connaissances sensibles sont donc nécessaires à l'éveil de l'émotion affective. Mais il n'est pas suffisant d'affirmer cela, il faut encore préciser — ce qui est plus difficile — leur rôle propre à l'égard de notre « appétit » et de nos passions. Comment peuvent-elles éveiller et déterminer ces passions ? Autrement dit, la connaissance exigée pour que l'émotion affective émerge est-elle une *condition nécessaire* pour permettre à la réalité sensible d'attirer et de déterminer l'appétit de celui qui connaît, ou est-elle vraiment *ce qui détermine* la nature propre de cet appétit sensible ?

Répondons que seule la réalité qui attire peut vraiment déterminer la nature propre de ce désir, de cette tendance, puisque précisément il s'agit d'une tendance et d'un désir.

Toute tendance et tout désir ne peuvent être déterminés, spécifiés que par leur terme propre, *ce vers quoi* ils tendent, donc ce qui les attire. Mais *ce vers quoi* nous tendons est précisément quelque chose qui n'est pas encore possédé — nous tendons vers ce que nous ne possédons pas, vers quelque chose de lointain, d'extérieur. Cependant pour que « ce quelque chose » puisse attirer, puisse susciter un désir et déterminer une tendance, il faut qu'il soit présent, d'une certaine manière, à celui qui est attiré, à celui qui tend vers lui. Or il ne peut lui être présent que par la connaissance puisque, en sa réalité existentielle, il est extérieur et lointain. La connaissance suffit pour réaliser cette présence, car elle est un véritable contact, bien que ce contact ne soit qu'« intentionnel ». Parce que nous voyons la couleur de ce vin, parce que notre estimative perçoit son individualité propre, ce vin nous est présent « intentionnellement ». Grâce à cette présence, ce bien sensible peut exercer sur nous une attraction spéciale, susciter en nous une tendance et un désir.

La connaissance de ce qui est désiré est ainsi exigée pour réaliser le contact et la présence, et donc permettre à la réalité désirée d'exercer son attraction propre. La connaissance n'est donc pas ce qui termine et détermine l'appétit sensible ; elle est plutôt la condition nécessaire, le milieu qui réalise le contact, ce qui oriente vers cela même qui attire et termine. Ainsi pourrait-on parler d'une double détermination, l'une inchoative, l'autre terminale, l'une se réalisant par la connaissance, l'autre se réalisant par ce qui attire : la réalité connue elle-même, en tant qu'elle termine la tendance affective.

Mais la réalité termine la tendance affective non pas en tant qu'elle possède telle qualité particulière, telle figure (sensible propre et commun), mais en tant qu'elle est *bonne* pour celui qui la désire, c'est-à-dire capable de lui procurer, avec une certaine perfection, une certaine plénitude. Le vin termine le mouvement de concupiscence qui nous porte vers lui, en

tant qu'il est bon pour nous, capable de nous procurer une euphorie, une jouissance, une force.

C'est précisément grâce à la cogitative que la réalité peut être saisie sous cet aspect de « convenance » et de connaturalité. Mais ce n'est pas la cogitative qui est attirée vers la réalité en tant que bonne, c'est une nouvelle faculté, une faculté affective, dont l'acte propre est cette tendance vers la réalité connue en tant que celle-ci est capable de perfectionner le vivant.

Si donc l'acte propre de l'appétit est cette tendance affective vers la réalité en tant qu'elle nous apparaît bonne, non seulement cet acte ne peut se réaliser que grâce à la connaissance sensible, mais encore, plus profondément, il est la coopération vivante de la faculté appétitive et de la réalité bonne *connue* ; comme, du reste, la connaissance sensible est la coopération vivante de la faculté sensible et des sensibles propres ou communs. Mais la connaissance sensible est une certaine assimilation qui exige la présence intentionnelle du sensible à la faculté de connaissance pour la spécifier, la déterminer et lui permettre ainsi de s'assimiler réellement, bien qu'intentionnellement, les qualités sensibles ; tandis que la tendance affective n'est plus une assimilation mais une inclination, une « orientation vers », une poussée intérieure extatique. Une telle tendance n'exige plus la présence intentionnelle du bien à la faculté appétitive, mais elle réclame une sorte d'appel, d'attraction du bien connu s'exerçant sur la faculté appétitive. Cette attraction affective, que la réalité connue exerce en tant que bonne, modifie intrinsèquement la faculté appétitive, en ce sens qu'elle la connaturalise intimement à cette réalité en l'inclinant vers elle, en réalisant au plus intime de la faculté appétitive ce « poids » nouveau d'amour qui s'exprime et se réalise dans cette tendance. C'est proprement à cause de ces modifications internes que subit la faculté appétitive sous l'attraction de la réalité connue, qu'on appelle « passions » les actes propres des facultés appétitives. On « pâtit » en effet, lorsqu'on est sous l'influence active d'une réalité extrinsèque. On reçoit alors de celle-ci une forme nouvelle incompatible avec celle qu'on possédait précédemment ; on est donc comme dépossédé de sa propre forme pour être revêtu d'une nouvelle forme provenant de la réalité étrangère par laquelle on est entraîné.

Toutes les activités de notre vie sensible, connaissances aussi bien qu'appétits, peuvent être dites « passions ». Pourquoi donc employer cette expression pour désigner spécialement les *appétits* sensibles ? Cette objection est importante. Pour y répondre, nous devons préciser le caractère passif de nos diverses opérations sensibles, connaissances et appétits. Or, comme il a été dit plus haut, nous subissons plus profondément l'attraction des réalités sensibles par nos tendances affectives, que par nos connaissances sensibles. Par nos appétits sensibles nous sommes ordonnés vers ces réalités en tant qu'elles existent en elles-mêmes ; tandis que par nos connaissances sensibles nous ne sommes pas attirés vers les réalités considérées dans leur existence propre, mais devenons ces réalités quant à leurs qualités sensibles, selon les formes intentionnelles que nous en possédons en nous, les ayant reçues selon notre mode propre. C'est pourquoi la transformation que signifie le terme « passion » se trouve réalisée plus profondément dans nos appétits que dans nos connaissances sensibles.¹

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 22, a. 2.

Dépendance des facultés appétitives à l'égard des facultés de connaissance

Nos facultés appétitives sensibles ne doivent pas être posées comme séparées des facultés de connaissance sensible car, tout en s'en distinguant réellement, elles ne peuvent s'exercer que par et dans ces connaissances. Celles-ci, en nous faisant vivre de nouvelles qualités, de nouvelles formes, nous ouvrent de nouvelles possibilités affectives.

Toute forme, toute qualité, demande naturellement à s'épanouir en s'unissant à son bien ; aussi implique-t-elle une « inclination » et un élan vers son bien. Evidemment ces « formes intentionnelles » sensibles, acquises par nos connaissances, à la différence des formes naturelles, ne possèdent pas par elles-mêmes d'une manière efficace cette « tendance vers » leur propre bien, mais elles orientent nos facultés appétitives vers ce qu'elles représentent, vers les réalités mêmes capables de perfectionner, de finaliser le vivant.¹

Voilà comment les facultés appétitives demeurent essentiellement dépendantes, dans leur exercice, des facultés de connaissance. Aussi n'est-il pas étonnant que, si on les étudie d'un point de vue purement descriptif, on ne puisse jamais distinguer nettement ces appétits sensibles, ces émotions affectives, des diverses connaissances qu'elles présupposent. On sera tenté de nier toute distinction entre ces deux moments, ces deux pôles, de la vie sensible.

Organes sensibles

Poursuivons cette analyse philosophique : nos facultés appétitives, comme nos facultés de connaissance sensible, impliquent des organes spécialisés, car ces tendances affectives demeurent essentiellement ordonnées à des réalités sensibles, physiques ; ces tendances sont vraiment inscrites dans notre *chair*. C'est du reste pour cela qu'elles sont si sensiblement vécues et nous *secouent* souvent si profondément, jusque dans notre organisme physiologique. Celui-ci peut être perturbé par nos passions affectives. N'oublions pas que c'est en raison des modifications des organes sensibles que ces tendances affectives sont des « *passions* » au sens le plus fort. Si nos facultés appétitives subissent l'attraction des réalités sensibles qui leur apparaissent comme leurs biens, les organes physiologiques de ces facultés subissent à leur manière cette attraction, et pâtissent sous l'influence des qualités sensibles de ces mêmes biens. La connaissance sensible implique déjà une certaine altération physique ; l'appétit sensible en implique une plus intense et plus profonde encore.

C'est vraiment tout notre être de chair et toute notre âme sensible qui subissent l'attraction du bien convoité et tendent vers lui. L'appétit sensible est l'appétit du vivant, de l'animal. Comme le bien sur lequel il se porte, étant essentiellement singulier, répugne à toute abstraction, lui aussi répugne à toute universalisation. Il est foncièrement existentiel et concret. Si l'on réduit toutes les activités vitales à celles de l'appétit sensible, on ne peut donc plus considérer que le *sujet concret, sensible, existentiel*.

Les modifications des organes sensibles des facultés appétitives peuvent évidemment être mesurées, mais ces mensurations, si intéressantes qu'elles puissent être, demeurent

¹ Si les « formes intentionnelles » possédaient par elles-mêmes une tendance efficace vers leur propre bien, il serait inutile de poser de nouvelles facultés appétitives distinctes des facultés de connaissance.

toujours matérielles relativement aux passions elles-mêmes. Il faut saisir de l'intérieur ce que représentent ces passions et ces tendances affectives, ces appels, si vraiment nous voulons connaître chacun en ce qu'il a d'original et d'unique, si nous voulons connaître sa nature et sa finalité propres. La différence qui existe entre nos passions et les instincts naturels de notre vie végétative n'est pas toujours facile à percevoir, car dans la réalité concrète de la vie, ils coopèrent constamment et souvent s'intensifient mutuellement. Cependant, nous pouvons préciser certaines différences. Nos instincts s'enracinent directement dans notre nature et dans l'individualisation de cette nature : instinct de procréation (conservation de l'espèce), instinct de conservation de l'individu ; tandis que nos passions supposent des connaissances sensibles et ne peuvent s'exercer qu'à partir d'elles. Nos instincts agissent donc par impulsion naturelle constante et inconsciente ; la présence physique de la réalité qui convient n'est qu'une *condition nécessaire* pour l'exercice de l'instinct (évidemment, dans les situations critiques, ces instincts redoublent de force, de puissance). Nos facultés appétitives sensibles, au contraire, s'exerçant à partir de nos connaissances sensibles, sont plus conscientes, plus souples ; elles ont une certaine capacité de réceptivité, de passivité. Cela ne veut pas dire qu'elles soient purement passives ; elles sont en réalité très actives. Ne sont-elles pas des tendances véhémentes (« passionnées »), qui sont à l'origine de toutes les véritables réalisations ? Un homme sans passion ne réalise rien. Le « faire » et « l'agir » humains s'enracinent vitalelement dans les passions qu'ils canalisent, chacun à sa manière, selon sa modalité propre.

Si donc, dans une *analyse* philosophique, il faut distinguer avec le plus grand soin les instincts naturels des facultés appétitives, il ne faut pas pour autant les séparer. Cette distinction doit nous permettre de mieux saisir comment, vitalelement, il y a une compénétration très intime entre nos instincts et nos passions. Les premiers se servant des secondes pour pouvoir s'exercer plus parfaitement, et les passions elles-mêmes exploitant la profondeur et l'obscurité des instincts pour pouvoir s'épanouir avec plus de véhémence et d'ampleur.

Dans une étude purement descriptive de notre vie sensible, animale, on distingue nécessairement des zones de conscience plus ou moins parfaite : on distingue, par exemple, les douleurs qui proviennent de maux affectant visiblement le corps dans sa surface extérieure, et les douleurs qui proviennent de maux non localisables avec précision... On peut distinguer d'une part certaines tendances naturelles instinctives qui s'imposent d'une manière radicale, primordiale, et d'autre part tout ce qui vient modifier ces tendances, comme des apports secondaires provenant de nos impressions sensibles. Le besoin de boire, de se nourrir, s'impose d'une manière radicale ; même si l'on peut s'en distraire un certain temps, ce besoin demeure latent et demande à être assouvi. Ces zones diverses de conscience sont bien le *signe* d'une distinction profonde que l'analyse philosophique met en pleine lumière : l'ordre propre de la vie végétative et celui de la vie animale. Le danger de la pure description est de ne plus saisir avec assez de netteté la distinction de ces ordres ; le danger de l'analyse philosophique est de transformer ces distinctions réelles en des séparations, de « substantifier » pour lui-même chacun de ces ordres, alors qu'en réalité la vie animale se réalise *dans* la vie végétative qu'elle ennoblit et transforme. Elle ne peut s'évader des nécessités de la vie végétative car elle ne peut transformer substantiellement ses instincts naturels. C'est pourquoi les passions sont *avant tout* les passions de l'animal qui doit s'alimenter, qui cherche à s'épanouir individuellement et à se perpétuer dans la procréation. Chez l'homme, une fin nouvelle apparaît : les passions peuvent être mises aussi au service de *l'agir* et du *faire*.

Diversité des émotions affectives et des facultés affectives

Réfléchir sur nos tendances affectives nous amène à discerner parmi elles une très grande diversité : certaines nous inclinent vers une réalité sensible qui nous attire — on est porté vers le bon vin ; d'autres au contraire, nous font fuir devant un danger — on s'écarte de la présence d'un animal par crainte d'être mordu ; d'autres nous paralysent totalement — on est comme complètement inhibé par une tristesse trop forte ; d'autres semblent augmenter nos forces, nos énergies — tout subitement paraît possible et facile à réaliser ; d'autres soulèvent en nous des sentiments de révolte et de colère — on ne tolère pas telle ou telle situation.

Décrire le cheminement de chacune de ces tendances affectives, l'ordre génétique de leur apparition et leurs alliances secrètes, sans vouloir préciser ce qui les unifie et ce qui les distingue, est certes passionnant, et important, mais, nous l'avons déjà dit, une telle attitude ne peut suffire en philosophie. Du reste l'ordre génétique des diverses passions ne peut être connu avec précision que si l'on connaît déjà la structure propre de chacune d'elles. La *genèse* d'une réalité ne peut être connue philosophiquement qu'à partir de la *nature* de cette réalité.¹ Il ne suffit pas, non plus, pour analyser philosophiquement la diversité des passions, de les considérer en fonction des différents *individus* en qui elles se trouvent réalisées. Il est incontestable que les passions de l'enfant et celles du vieillard sont différentes, de même celles de l'homme et de la femme, celles d'un oriental et celles d'un occidental, celles d'un intellectuel et celles d'un manœuvre. Mais un tel principe de différenciation est nécessairement matériel, car il se prend du *sujet* en lequel la passion s'exerce et on en arriverait à affirmer : autant d'individus, autant de passions différentes.

Chercher dans les *dispositions différentes du milieu* ambiant le principe de différenciation des passions n'est pas plus satisfaisant. Il est évident que le milieu en lequel l'homme a grandi, en lequel il vit et s'épanouit, favorise l'éclosion et le développement de certaines passions comme la diminution et la disparition de certaines autres.² Mais ceci met en lumière les *conditions d'exercice* des passions sans atteindre leurs *natures* diverses.

Vouloir distinguer les passions à partir de leur point de départ n'est pas possible, car non seulement ces points de départ varient quantitativement et qualitativement suivant l'évolution du vivant et suivant les individus, mais surtout le caractère propre d'une passion ne peut être déterminé par son point de départ. En effet, le point de départ est précisément ce qui est abandonné, donc il ne détermine pas la passion ; il ne peut que nous révéler l'une de ses conditions.

On ne peut analyser philosophiquement la diversité des passions et essayer de les ordonner entre elles qu'en précisant leur terme propre et leur proximité par rapport à ce terme. Nos passions sont en effet des tendances affectives spécifiées et déterminées par les

¹ Cf. ARISTOTE, *Traité sur les Parties des animaux*, Livre I, 640 a 18-19 : « Car la genèse est en raison de la réalité, et non la réalité en raison de la genèse. » (Trad. J.-M. Le Blond, Aubier, 1945).

² Sur cette question de la causalité du milieu physique, biologique et socioculturel telle que l'envisagent psychologues et sociologues américains, voir, par exemple, l'étude très documentée de MIKEL DUFRENNE : *La personnalité de base et son contexte dans l'anthropologie américaine*, P.U.F., Paris 1953. Voir également MARCEL MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris 1950.

réalités connues qui les attirent. Ces réalités jouent par conséquent à leur égard le rôle du terme vers lequel elles tendent ; autrement dit, nos passions sont des mouvements affectifs. Or la diversité des mouvements provient de la diversité des termes vers lesquels ces mouvements tendent (le terme étant ce qui spécifie le mouvement d'une manière ultime). Mais il peut y avoir également diversité dans les mouvements selon leur rapprochement ou l'éloignement à l'égard d'un même terme. Il y a donc deux principes essentiels qui diversifient les mouvements : le terme vers lequel ils tendent, et la proximité ou l'éloignement à l'égard de ce terme. La transposition analogique est facile à faire : nos passions se diversifient soit en raison de termes différents, soit en raison de relations différentes (rapprochement ou éloignement) à l'égard du même terme. Cependant, il est évident que ces deux principes de distinction n'ont pas la même valeur. L'un manifeste vraiment une différence *spécifique* : les passions qui ont des termes différents sont des tendances affectives spécifiquement différentes ; tandis que l'autre ne manifeste qu'une différence de *contrariété* : les passions qui s'éloignent ou se rapprochent du même terme sont comme des mouvements contraires. Seule la diversité des termes nous met donc en présence d'une véritable diversité des tendances affectives ; aussi est-ce celle-là qu'il nous faut regarder en premier lieu.

Les termes de ces tendances affectives, si nous les analysons, apparaissent d'une part comme la réalité sensible qui nous attire, d'autre part comme la réalité sensible qui se dresse devant nous, rendant difficile la conquête du bien aimé. Il n'y a pas d'autre terme, car le mal comme tel ne peut être le terme vers lequel on tend. Le mal, au sens fort, n'est pas ce qui spécifie une tendance affective, mais au contraire ce qu'on abandonne toujours. C'est toujours le mal, sous ses formes multiples, qu'on veut fuir, écarter. Aussi ne peut-il y avoir que deux grands types de tendances affectives : celles qui nous inclinent vers les biens sensibles qui nous attirent, et celles qui nous poussent à vaincre l'obstacle rendant difficile l'acquisition d'un bien aimé. C'est ainsi qu'on distingue *les passions du concupiscible* et *les passions de l'irascible*.

A ces passions correspondent *la faculté affective de concupiscence* et *celle d'irascible*, avec leurs organes sensibles propres. Ces deux facultés se partagent tout le champ d'activité de nos appétits sensibles et nous indiquent leurs deux grandes lignes de force.

Ces deux facultés appétitives sensibles, tout en étant distinctes, ne sont pas séparées ; leurs activités sont en constantes relations. On peut du reste, d'une certaine manière, concevoir une certaine subordination de l'une relativement à l'autre, en ce sens que le concupiscible est plus fondamental, et ultime ; tout commence par lui et tout retourne à lui en définitive. Mais cette subordination ne supprime pas l'originalité spécifique de l'irascible, qui possède vraiment sa structure propre irréductible au concupiscible. L'équilibre entre l'un et l'autre varie beaucoup suivant les différentes espèces animales et, chez l'homme, suivant le tempérament et l'éducation de chacun.

A l'égard des biens sensibles qui nous attirent, la passion dont nous avons la conscience la plus nette est le *désir*. La concupiscence n'est-elle pas avant tout un désir ? Cette passion du désir se porte sur un bien sensible non possédé. Dès qu'il est possédé, ce bien suscite en nous non plus un désir, mais une joie, une *jouissance*, une délectation. Toutefois, pour qu'il y ait désir et jouissance, il faut évidemment que ce bien soit *aimé*, car on ne désire que ce que l'on aime, et on ne se réjouit que de la possession d'un bien *aimé*. Telles sont les trois grandes situations particulières du bien sensible relativement à l'appétit.

Chacune de ces passions a son mouvement contraire. Au lieu de la tendance vers le bien, il y aura le retrait : au désir s'oppose la fuite ; au repos dans le bien, la jouissance, s'oppose le repos dans la frustration du bien, la *tristesse* ; au mouvement affectif simple, fondamental, de l'amour à l'égard du bien s'oppose la *haine*. On est donc en présence de six passions différentes du concupiscible.

Quant aux passions de l'irascible, elles apparaissent ainsi : en présence du bien difficile, ardu, élevé (de « haute valeur »), va naître un *espoir*, tant que ce bien demeure possible ; mais dès qu'il se révèle impossible, s'installe le mouvement opposé, le *désespoir*. En présence du mal imminent, naît un sentiment de *crainte* (qui engendre un repli affectif) ; mais le mal imminent peut aussi engendrer, grâce à l'espoir de la victoire, une passion d'*audace* ; il y a un élan d'audace qui est la passion la plus éphémère, mais aussi la plus enflammée. Enfin, en présence d'un mal qui engendre le désordre, naît un sentiment de colère ; la passion de colère espère un bien en rejetant celui qui nuit, en l'arrêtant ou en l'anéantissant. Il n'y a aucune passion contraire à la colère. On a donc cinq passions de l'irascible, ce qui fait, avec les six passions du concupiscible, *onze espèces différentes de passions*.

Il existe entre elles des liens secrets et des rivalités non moins secrètes. Normalement, tout commence par l'amour-désir, car l'amour n'existe pas sans le désir, et celui-ci suppose l'amour. Tout se termine dans la joie, ou dans la haine.

L'amour engendre le désir qui se transforme en espoir en raison des difficultés de la lutte. Aux moments particulièrement difficiles, cet espoir fait appel à l'audace. Le bien acquis nous procure la joie. Mais l'échec plus ou moins définitif met en branle la colère. Si le mal augmente et devient le plus fort, il engendre le désespoir, duquel on passera à la tristesse, et enfin à la haine.

Il faut bien comprendre que le concupiscible implique une loi de contrariété dans la mesure même où il est mouvement. Tandis que l'irascible n'est pas dans la contrariété objective, mais dans une situation possible de privation ou de possession. Il se porte au bien possible ou impossible, s'affronte au mal imminent victorieux ou capable d'être rejeté. Enfin, il s'achève dans une phase plus noble, sans contraire : la colère.¹

Nota Bene :

Il serait intéressant de confronter cette analyse de la diversité des passions avec celle de Descartes.

Descartes définit ainsi les « passions de l'âme » (notons bien l'expression « passions de l'âme », qui est très significative : on ne dit plus « passions de l'homme ») : « des perceptions, ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits. » (*Les Passions de l'âme*, art. 27).

Descartes explique les diverses parties de cette définition aux articles 28 et 29. « On peut les nommer des *perceptions* lorsqu'on se sert généralement de ce

mot pour signifier toutes les pensées qui ne sont point des actions de l'âme, ou des volontés, mais non point lorsqu'on ne s'en sert que pour signifier des connaissances évidentes, car l'expérience fait voir que ceux qui sont les plus agités par leurs passions, ne sont pas ceux qui les connaissent le mieux. (...) On peut les nommer aussi des *sentiments*, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs, et ne sont pas autrement connues par elle. Mais on peut encore mieux les nommer des *émotions* de l'âme, non seulement à cause que ce nom peut être attribué à tous les changements qui arrivent en elle, c'est-à-dire à toutes les diverses pensées qui lui viennent ; mais particulièrement parce que, de toutes les sortes de pensées qu'elle peut avoir, il n'y en a point d'autres qui l'agitent et l'ébranlent si fort que font ces passions. » (art. 28)

« J'ajoute qu'elles se rapportent particulièrement à l'âme, pour les distinguer des autres sentiments, qu'on rapporte les uns aux objets extérieurs, comme les odeurs, les sons, les couleurs ; les autres à notre corps, comme la faim, la soif, la douleur. » (art. 29)

Comme le note très justement G. Rodis-Lewis¹, la définition des passions se détermine ainsi par division : passions en sa « signification plus générale » — *perceptions* (art. 17, 21) ; rapportées aux objets extérieurs ou au corps, on est en présence des *sensations* ou des *rêveries*, suivant qu'on considère leur provenance (cause externe ou agitation des esprits) ; rapportées à l'âme, on est en présence des *volontés* et des *sentiments intellectuels*, ou des *passions*, suivant qu'on considère leur provenance (cause purement psychologique ou agitation des esprits).

On voit le rôle extrêmement important, pour ne pas dire principal, de la cause efficiente pour diversifier les diverses activités vitales de l'homme. Descartes délibérément s'engage dans une perspective nouvelle. La passion n'est plus analysée comme un appétit sensible ayant le bien sensible comme terme, mais elle est considérée comme émotion de l'âme causée par quelque mouvement des « esprits ».

« La dernière et la plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. » (art. 51)

Mais si l'on veut distinguer les passions les unes des autres, cette cause ne suffit plus : il est alors nécessaire de « rechercher leurs sources et d'examiner leurs premières causes » sans exclure « l'action de l'âme, qui se détermine à concevoir tels ou tels objets, ni le tempérament du corps, ni les impressions » ; Descartes précise qu'il s'agit « des objets qui meuvent les sens ». « Ces objets sont leurs causes plus ordinaires et principales ». (art. 51)

Précisons que « les objets qui meuvent les sens » excitent en nous diverses passions, seulement en raison des « *diverses façons qu'ils nous peuvent nuire ou profiter* ». « C'est pourquoi afin de les dénombrer, il faut seulement examiner par ordre, en combien de diverses façons qui nous importent, nos sens peuvent être mûs par leurs objets ». (art. 52)

¹ dans son édition des *Passions de l'âme*, Bibliothèque des Textes philosophiques, Vrin, 1955, p. 88.

Ayant déterminé le principe de diversification des passions, on peut facilement ramener les passions à six passions simples, primitives, ou principales, le nombre des autres, composées, étant « indéfini ». (art. 68)

Ces six passions simples sont : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse.

La première de toutes les passions est *l'admiration* : celle-ci n'a pas de contraire. Elle apparaît bien comme première précisément parce qu'elle est antérieure à l'estimation de convenance ou de non convenance de l'objet à notre égard. Pour que l'admiration naisse en notre âme, il suffit de rencontrer quelque objet qui « nous surprend et que nous jugeons être nouveau ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant » (art. 53).

L'amour suppose au contraire qu'une chose nous soit « représentée comme nous étant convenable », et la haine, qu'elle nous soit « représentée comme mauvais ou nuisible » (art. 56).

De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions. On les distingue alors en fonction du temps : celle qui nous porte à considérer l'avenir (le désir, art. 57), celle qui nous porte à considérer le présent ou le passé (la joie et la tristesse, art. 61).

A *l'admiration*, Descartes rattache *l'estime* ou le *mépris* (suivant la grandeur ou la petitesse de l'objet admiré), d'où naissent la *magnanimité* ou *l'orgueil*.

Au *désir*, il rattache *l'espérance*, la *Crainte* (dont la *jalousie* est une espèce) - l'espérance extrême se transforme en *sécurité* ou *assurance*, tandis que la crainte en *désespoir*.

A l'espérance et la crainte se rattachent : *l'irrésolution*, le *courage* et la *hardiesse* (dont *l'émulation* est une espèce), la *lâcheté* (contraire du courage), la *peur* ou *l'épouvante* (contraire de la hardiesse). De l'irrésolution naît le *remords*.

A la *joie* et à la *tristesse* se rattachent la *moquerie*, *l'envie* et la *pitié* (qui sont des espèces de tristesse), la *satisfaction de soi* et le *repentir* ; la *faveur* et la *reconnaissance* ; *l'indignation* et la *colère* ; la *gloire* et la *honte* ; le *dégoût*, le *regret* et *l'allégresse*.

Descartes sait qu'il innove : « Voilà l'ordre qui me semble être le meilleur pour dénombrer les passions. En quoi je sais bien que je m'éloigne de l'opinion de tous ceux qui en ont ci-devant écrit. Mais ce n'est pas sans grande raison » (art. 68).

Il rejette explicitement la distinction entre le *concupiscible* et l'*irascible*, car il n'y a en l'âme aucune distinction de parties. Cette distinction n'a pas d'autre sens que d'affirmer que l'âme a deux facultés, l'une de *désirer*, l'autre de *se fâcher*, mais elle a aussi les facultés d'admirer, d'aimer, d'espérer, de craindre...

Descartes veut demeurer plus proche de l'expérience. Sa classification ne se fonde plus sur la diversité des raisons formelles des objets ou des fins, mais sur les *effets divers des objets* (art. 51). N'acceptant plus l'analyse par les diverses causes propres, il ne recherche plus que la source d'où provient telle passion, c'est son antécédent qu'il veut découvrir. Par le fait même il demeure dans la description des émotions de l'âme, précisant celle qui est la plus fondamentale, source première des autres : l'admiration.

Dans cette perspective, voici comment il définit l'admiration : « L'admiration est une subite surprise de l'âme, qui fait qu'elle se porte à considérer avec attention les objets qui lui semblent rares et extraordinaires. Ainsi elle est causée premièrement par l'impression qu'on a dans le cerveau, qui représente l'objet comme rare, et par conséquent digne d'être considéré ; puis ensuite par le mouvement des esprits, qui sont disposés par cette impression à tendre avec grande force vers l'endroit du cerveau où elle est, pour l'y fortifier et conserver » (art. 70).

Cette passion a ceci de particulier, c'est qu'elle n'a aucun rapport avec le cœur et le sang mais seulement avec le cerveau, car son objet n'est pas le bien mais la connaissance de la chose qu'on admire. (art. 71)

Ce qui caractérise cette passion, c'est la surprise, c'est ce qui lui donne sa force. (art. 72)

Quant à *l'amour*, Descartes le définit : « une émotion de l'âme, causée par le mouvement des esprits, qui l'incite à se joindre de volonté aux objets qui paraissent lui être convenables » (art. 79). Volonté exprime ici : « le consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime : en sorte qu'on s'imagine un tout, duquel on pense être seulement une partie, et que la chose aimée en est une autre » (art. 80).

Descartes rejette la distinction entre l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance, qu'il considère comme valable uniquement au niveau des effets de l'amour (art. 81). Ce qui l'intéresse plus, c'est de distinguer entre *l'affection*, *l'amitié* et la *dévotion* (art. 83). « Lorsqu'on estime l'objet de son amour moins que soi, on n'a pour lui qu'une simple affection, lorsqu'on l'estime à l'égal de soi, cela se nomme amitié, et lorsqu'on l'estime davantage, la passion qu'on a peut être nommée dévotion. » (art. 83)

Ici encore le rejet de la distinction entre l'amour de concupiscence et de bienveillance, pour introduire cette nouvelle distinction entre affection, amitié, dévotion, est très significative. Descartes reconnaît lui-même : « la différence qui est entre ces trois sortes d'amour paraît principalement par leurs effets : car d'autant qu'en toutes on se considère comme joint et uni à la chose aimée, on est toujours prêt d'abandonner la moindre partie du tout qu'on compose avec elle, pour conserver l'autre. Ce qui fait qu'en la simple affection, on se préfère toujours à ce qu'on aime, et qu'au contraire en la dévotion, on préfère tellement la chose aimée à soi-même, qu'on ne craint pas de mourir pour la conserver » (art. 83).

Si l'on rejette la première distinction, c'est qu'elle implique en réalité une analyse qui se prend de la cause finale ; la seconde se prend d'une estimation subjective et d'effets constatables.

E. Les passions du concupiscible

1. L'amour

Considérons le caractère propre de chacune des diverses passions et précisons sa note spécifique.

L'amour est la passion primordiale en ce sens que toutes les autres passions dépendent de lui et reviennent à lui. Pour désirer il faut aimer, pour se réjouir il faut aimer, pour haïr il faut avoir aimé ; la colère même cache un amour blessé. Ceci est normal puisque toute tendance vers une fin, ou tout repos en cette fin, suppose une certaine parenté et union avec elle, que seul l'amour réalise. L'amour sensible est, en effet, cette passion qui nous fait vivre sensiblement et essentiellement de ce qui nous apparaît comme notre bien sensible et immédiat. C'est la passion qui nous connaturalise à ce bien, nous adaptant affectivement à lui.¹

En l'aimant nous nous complaisons en lui. Par la passion-amour, nous laissons ce bien s'emparer de notre appétit sensible (notre cœur sensible) et le transformer intérieurement en lui donnant la nouvelle physionomie, le nouvel élan de vie qui provient de ce bien sensible aimé. Quand nous aimons d'un amour passionnel un bien sensible, nous ressentons une émotion subite qui nous modifie à son égard ; nous sommes saisis dans notre sensibilité par ce bien à tel point que lui seul attire notre attention. Si cet amour devient véhément et intense, il est capable de capter toutes nos énergies : il semble à ce moment que seul cet amour existe, que seul il ait le droit d'exister ; tout le reste apparaît à nos yeux comme rien et n'a ni le pouvoir ni le droit de nous distraire, de nous écarter de cette emprise. Si nous analysons cette émotion affective qui secoue si fort notre cœur et notre sensibilité, nous y discernons deux aspects complémentaires qui, dans la réalité vécue, peuvent apparemment présenter une ambivalence radicale.

Cet amour-passion nous rend vulnérables à l'égard du bien sensible aimé. Si nous aimons ce bien, nous sommes sensibilisés à son égard ; tout ce qui a trait à lui, tout ce qui lui est relatif, nous touche. Nous sommes en contact sensible, affectif, avec lui. Nous sommes transfigurés et transformés par lui : ses qualités deviennent progressivement nôtres. Et cette émotion, qui d'une part nous rend vulnérables et capables de ressentir ce que nous n'aurions jamais senti auparavant, nous fortifie d'autre part en polarisant nos énergies en une unique orientation. C'est pourquoi cette émotion, selon son dynamisme propre, peut avoir une telle intensité et nous orienter radicalement vers le bien qui nous attire. En ce sens, on peut dire qu'elle nous « projette », qu'elle nous « extasie » vers ce qui est aimé, nous fixant exclusivement dans ce bien, comme si nous ne vivions que de lui.

Cette émotion intériorise, car l'amour est la première passion, celle où le fait de pâtir est à l'état le plus pur et le plus violent. Dès qu'on pâtit, on « porte au-dedans » ; cessant de s'extérioriser, on s'intériorise avec plus d'intensité... Une vie sans amour n'a ni intériorité, ni unité. Mais cette émotion affective est également à la racine de toutes les manifestations extérieures. L'amour passionnel porte sensiblement vers ce qui est aimé et fait dépendre d'un autre, ce qui est évidemment l'inverse de l'intériorisation.

¹ Saint Thomas affirme que « l'amour, qui n'est autre que la complaisance du bien, est l'aptitude elle-même, ou la proportion de l'appétit vers le bien » (I-II, q. 25, a. 2).

Il n'y a pas là contradiction, parce que c'est vraiment sous deux aspects différents que l'amour passionnel intériorise et extériorise ; il intériorise du fait qu'il subit affectivement l'attraction du bien sensible ; il extériorise en étant la source de toute efficacité et de toute manifestation. Dans l'exercice même de l'amour-passion, ces deux moments sont vécus en même temps. Par là nous saisissons combien l'amour dépasse toujours nos prévisions, notre raison et nos analyses.

Les caractères propres de l'amour-passion nous révèlent l'ambiguïté radicale de sa nature. Son caractère premier est sa *véhémence*. L'amour passionnel est capable de mobiliser toutes nos énergies, tout notre capital de vie dans une unique orientation, celle du bien sensible aimé — seule chose qui compte ; en ce sens il aveugle, car il détourne de tout ce qui n'est pas le bien qu'il cherche ou qu'il possède. Un cœur passionné est toujours partial ; il ne veut que ce qu'il aime ; le reste, non seulement ne l'intéresse plus, mais à ses yeux n'existe plus. La véhémence de cet amour provient du caractère immédiat et réaliste de ce bien sensible : ce bien, c'est ce que nous pouvons voir, toucher, goûter, posséder comme notre propriété, comme ce qui prolonge notre être et notre vie.

Cet amour si véhément, si passionné, est en même temps capable de nous « amollir » totalement, de « liquéfier » notre cœur jusqu'à lui faire perdre sa force et sa dignité humaines. Quand l'homme aime d'une manière trop sensible, trop passionnée, il se rabaisse au niveau de ce qu'il aime, c'est-à-dire au niveau du sensible, et y demeure empêtré.

Cet amour est extatique : il nous porte vers un bien sensible extérieur.¹ Il nous fait sortir de nous-mêmes pour nous unir le plus parfaitement possible au bien aimé. Mais cet amour est aussi égocentrique : il ramène tout à celui qui aime. L'amour passionnel est un amour de concupiscence qui, en réalité, ne nous permet pas de nous quitter nous-mêmes.

Cet amour passionnel est jaloux et envieux, tout en épanouissant un zèle merveilleux. Quand on aime, on est tout à l'aimé, on cherche immédiatement à rejeter ce qui risque de lui nuire, tout ce qui lui répugne. Voilà ce qui dilate le cœur, l'épanouit et le rend généreux. Mais en même temps quand on aime d'une manière sensible un bien particulier, on ne tolère pas d'être frustré de cet amour, et la jalousie est toujours là, toute proche. L'amour passionnel ne tolère pas de partage ; il veut posséder pleinement ce qu'il aime et le partage est incompatible avec la plénitude et la perfection. Rien ne rend plus mesquin et plus petit

¹ Le caractère extatique de l'amour (cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 28, a. 3) peut se comprendre de deux manières :

a) On peut en effet considérer que l'amour réalise d'une manière *dispositive* l'extase de la *connaissance*, car l'amour maintient l'attention tournée vers ce qu'on aime ; et parmi toutes les forces mobilisées et centrées vers ce qu'on aime, il y a la connaissance. Cette intensité dans l'attention à l'égard de telle réalité fait oublier le reste, tout ce qui n'est pas l'aimé. Celui qui aime devient distrait, il n'est plus présent aux réalités contingentes. Il n'est plus que là où son cœur l'incline... L'amour passionnel mobilise admirablement l'imagination ; lorsqu'on aime on commence à rêver à ce qu'on aime, on se perd dans les constructions imaginaires et dans les mythes ! Cette extase de la connaissance sensible, imaginaire, risque toujours de tuer l'amour passionnel lui-même, car rien n'est moins réaliste que ces rêves... On commence alors à platoniser.

b) L'amour réalise l'extase *affective du cœur* — l'extase au sens fort —, en projetant l'amoureux vers ce qu'il aime, en le fixant là, en le cachant dans ce bien singulier, particulier. Si l'amour passionnel réalise bien cette extase, comme tout amour, il le fait cependant sans aucun désintéressement. Quand on aime d'une manière passionnelle et sensible, on s'aime plus qu'on aime le bien sensible, puisqu'on aime ce bien sensible pour soi-même. C'est pourquoi la connaissance sensible et imaginaire risque toujours de tuer l'amour, après avoir pris naissance par et dans l'amour ; de même, l'amour passionnel risque lui aussi de tuer l'amour, de supprimer l'extase affective en raison même de son égocentrisme.

que la jalousie et l'envie, rien ne nous ferme plus sur nous-mêmes que cet amour ombrageux qui n'accepte pas d'être dépassé, surpassé, et qui veut *dominer*.

Cet amour passionnel n'a pas en lui-même sa propre fin, il n'est pas purement immanent, car il manque de réalisme et de spiritualité. Il demeure un lien affectif ambivalent qui demande de s'achever dans une union réelle ; le premier effet de l'amour passionnel est l'union réelle entre *celui* qui aime et *ce* qu'il aime. Quand on aime quelque bien sensible, on met tout en cause pour le posséder le plus parfaitement et le plus réellement possible. On comprend alors comment l'amour est une « énergie » (*virtus*)¹ qui réalise l'union. L'amour est capable de réaliser l'union mieux que la connaissance¹, car celle-ci ne la réalise qu'intentionnellement. L'amour ne peut se contenter d'une union affective intentionnelle, il lui faut une union existentielle, la plus totale possible, affective et effective.

Cependant il ne suffit pas de dire que l'effet de l'amour est de réaliser l'union la plus totale qui soit. Il faut encore préciser que cet amour-passion, lorsqu'il est parfait, lorsqu'il est réciproque comme dans l'amour d'amitié passionnel, a pour effet propre une union réciproque, une « inhésion » mutuelle², puisque ce qui est aimé est dans celui qui aime, en ce sens que l'aimé est non seulement dans la connaissance de l'aimant, mais dans son cœur sensible ; et l'aimant est aussi dans l'aimé car il ne cesse de scruter ce qu'est l'aimé : quand on aime, on est insatiable de mieux connaître. Plus intimement encore et d'une manière affective, l'aimé est dans l'aimant selon la complaisance de son cœur, et l'aimant est dans l'aimé, car il cherche à le posséder parfaitement, il est tout entier tendu vers l'aimé.

C'est évidemment dans l'amour spirituel d'amitié que cette intimité réciproque de l'amour se réalise parfaitement, mais elle est déjà exigée et réalisée partiellement au niveau de l'amour-passion. Ce qui nous montre bien que l'amour comme tel demande la réciprocité pour être parfaitement vécu.

2. La haine

Si l'amour est la passion fondamentale qui connaturalise au bien sensible, la haine est la passion qui lui est radicalement opposée ; elle se porte sur le mal. Comme l'amour est d'abord vécu consciemment à travers nos désirs et nos joies, puisque de fait ils sont pour nous plus immédiatement conscients, de même la passion de haine est d'abord vécue consciemment à travers nos appétits de fuite, nos désespoirs et nos tristesses. Cependant la passion de haine, comme celle de l'amour mais en sens inverse, est fondamentale et génétiquement première comparativement à ces passions de fuite, de désespoir et de tristesse. En effet nous ne fuyons le mal que parce qu'il y a en nous une certaine *aversion* pour lui ; nous sommes tristes à cause d'une certaine présence que nous *haissons* comme notre mal parce qu'elle nous accable et nous meurtrit.

La haine est cette émotion affective très profonde qui n'apparaît que progressivement et qui crée en nous un état d'opposition radicale à l'égard de telle personne ou de telle réalité sensible nous apparaissant comme capable de nous nuire, de nous détruire. De même que l'amour est un certain accord, une certaine connaturalité à l'égard de ce qui est appréhendé

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 28, a. 1, ad 3 : « *Amor est magis unitivus quam cognitio* ».

² Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 28, a. 2 : « *Utrum mutua inhaesio sit effectum amoris* ».

comme capable de nous convenir et de nous parfaire, ainsi la haine est un désaccord passionnel, une rupture affective intensément vécue, à l'égard de ce qui est appréhendé comme capable d'arrêter l'élan de notre vie.

La haine-passion est un « poids », une « lourdeur » intérieure qui nous saisit et nous envahit très profondément. C'est un sentiment de répulsion de tout notre être qui rejette ce qui lui apparaît comme l'ennemi. Si l'amour implique l'extase, la sortie de soi vers le bien qui attire, la haine implique au contraire un repliement affectif, une sorte d'introversion réalisant une opposition absolue et posant une négation à l'égard du mal. La haine provoquée par le mal nous sépare affectivement de ce mal, et, pour mieux nous en séparer, le rejette.

En ce sens, la haine-passion, rejet affectif du mal, est bonne et saine ; c'est une réaction vitale de santé, car le mal est intolérable et inassimilable par le vivant. L'amour du mal et la complaisance en la blessure du mal seraient malsains.

Bien qu'elle soit la passion contraire à celle de l'amour (l'une considérant le mal et l'autre le bien), la haine dépend pourtant de l'amour mais l'inverse n'est pas vrai, quoiqu'on soit tenté parfois de le prétendre, en ne considérant que nos états de conscience psychologique. La haine, avons-nous dit, est un désaccord affectif foncier de notre appétit de vivant avec la réalité que nous estimons mauvaise et capable de nuire. Or précisément nous n'appréhendons ce qui est nuisible que dans son opposition à ce qui nous convient. Une réalité répugne dans la mesure où elle est capable de corrompre ce qui perfectionne, et d'être un obstacle à ce qui convient. Voilà pourquoi l'amour est radicalement antérieur à la haine.

Mais le lien entre l'amour-passion et la haine est encore plus fort parce que cet amour précisément amène avec lui la possibilité de la haine. Quand on est indifférent à l'égard de tout, ce « tout » reste étranger et on est libre à son égard. Mais dès que l'on commence à aimer, on se trouve immédiatement lié à tel bien en particulier, et tout ce qui s'oppose à ce bien devient ennemi personnel et donc haïssable. Ce qui est haïssable, c'est ce qui s'oppose à ce qu'on aime, c'est ce qui peut le détruire, le diminuer, le blesser. Si l'amour disparaît, la possibilité de la haine disparaît avec lui.

La dépendance de la haine à l'égard de l'amour est analogue à celle du mal à l'égard du bien. Si le bien disparaît, le mal disparaît en même temps ; le mal n'existe qu'en fonction du bien. Cependant, on ne peut affirmer que le bien est cause du mal, alors que, d'une certaine manière, l'amour est bien cause de la haine. Le mal, en effet, considéré du point de vue métaphysique, est une *privation*, dont la cause n'est pas le bien (celui-ci n'est que le sujet d'une telle privation), alors que la haine est une certaine passion possédant son caractère propre. La haine en soi n'est pas mauvaise, elle n'est pas un « mal ». La haine, considérée en elle-même, est une réalité intentionnelle, affective et sensible, mais c'est un *être* réel positif, et non une simple *privation*. Ainsi rien n'empêche que l'amour soit cause de la haine en ce sens que l'amour d'un bien est cause véritable de la haine de son contraire. C'est pourquoi les liens entre amour et haine sont beaucoup plus complexes et étroits que ceux qui existent entre bien et mal.

Si on considère l'ordre d'exécution (celui de la réalisation), il apparaît bien que la haine possède une certaine priorité sur l'amour ; on s'écarte de ce qui est nuisible avant de s'orienter vers ce qui convient. Ceci est normal puisque notre vie s'exerce dans la lutte, et que justement, dans la lutte, il faut écarter les obstacles avant d'être victorieux. Mais l'ordre est inverse dès qu'on regarde les tendances foncières des appétits : si on évite telle réalité capable de nuire c'est pour s'approcher de ce qu'on aime ; l'amour est donc ce qui fait s'écarter du mal. Voilà pourquoi les liens entre l'amour et la haine, considérés uniquement au niveau de la conscience psychologique (ou selon l'ordre de l'exécution), semblent inverses de ceux que l'analyse philosophique nous révèle : d'un côté on est toujours tenté d'affirmer

que la haine est antérieure à l'amour, de l'autre côté on affirme que l'amour seul est premier et fondamental, la haine supposant toujours l'amour.

Cette antériorité de l'amour sur la haine n'est pas seulement temporelle, elle est aussi une antériorité selon l'ordre de nature et selon l'ordre de perfection et d'intensité. Le mouvement de l'amour vers le bien est plus intense que celui de la haine vers le mal, précisément parce que le bien est *acte*, capable d'attirer avec une efficacité plus profonde que le mal qui n'est que *privation*, dont toute la force d'efficacité provient du bien. Il faut cependant reconnaître que, du point de vue de la conscience psychologique, la haine peut être ressentie comme plus violente. Or ce qui est violent est souvent saisi affectivement avec plus de pénétration et plus de netteté : on peut ressentir avec plus d'acuité l'absence du bien que sa présence. Par le fait même, on comprend qu'on puisse être amené, en raison de certaines confusions, à affirmer le primat de la haine sur l'amour, ce qui conduit à un "nihilisme" métaphysique engendrant un désespoir sans issue.

La haine peut encore apparaître plus intense que l'amour lorsqu'elle se substitue à un amour d'une très grande intensité. Une telle haine peut être plus puissante que les autres amours qui coexistent avec elle. Elle peut même paraître nous envahir totalement.

Est-il exact d'affirmer que la haine envahit tout en nous ? La haine peut-elle être totale ? Atteindre tout ce qui nous entoure et nous-mêmes ? L'amour que nous avons pour nous-mêmes ne demeure-t-il pas à travers toutes les haines qui peuvent nous envahir ? Peut-on *se haïr* vraiment ?

Voilà une question d'une importance capitale à laquelle il faudrait répondre avec beaucoup de précision et de souplesse ; nous ne le pouvons ici ; indiquons seulement ce qui pourrait éclairer les difficultés.

Il est bien évident qu'on peut apparaître à ses propres yeux comme une réalité abjecte qu'il faut rejeter, mépriser, haïr... mais cela provient précisément du fait qu'on peut *apparaître tel*... En réalité, toute haine, si puissante et si véhémement soit-elle, cache un amour, et radicalement un amour à l'égard de soi-même : amour le plus foncier qui soit. Mais cet amour peut être comme paralysé, inhibé par la force et l'actualité de *ce qui apparaît*...

On peut, et cela arrive plus souvent, se haïr soi-même d'une manière moins totale, plus particulière, dans la mesure où l'on se veut un bien apparent qui en réalité est un mal, dans la mesure où l'on considère que l'essentiel de la vie humaine est l'épanouissement de la vie végétative, ou de la vie sensible, animale, et non le développement de la vie de l'intelligence et de l'amour d'amitié. Dans ces conditions, on peut haïr vraiment la partie essentielle de sa vie et de son être. Cette haine, qui provient d'une erreur, et aussi d'un amour passionnel violent, peut être socialement plus efficace et plus destructrice que la haine imaginaire à l'égard de « soi ». Cette dernière est malade. Elle possède cependant une terrible efficacité négative capable de conduire au désespoir et au suicide. Si l'amour épanouit et vivifie, la haine détruit et tue.

3. Le désir¹

La plupart du temps, pour ne pas dire toujours, nous expérimentons l'amour passionnel sous la forme de désirs, beaucoup plus que sous la forme de l'amour. Psychologiquement, c'est sous cette modalité du désir que l'amour passionnel nous est révélé. En effet, nous prenons conscience que nous aimons tel bien sensible parce que nous le désirons, et si ce désir est véhément, nous savons qu'il traduit un amour véhément. Sans doute est-ce pour cette raison que le terme « concupiscence », qui désigne toutes les passions du concupiscible, signifie d'une façon particulière le désir de l'appétit sensible.

Ce désir passionnel, à la différence de l'amour, se porte sur le bien connu, non possédé. Dès que le bien est possédé, ou du moins que nous le croyons tel, il n'y a plus désir mais joie et amour plénier. L'amour signifie, en effet, la « complaisance » affective intérieure du vivant à l'égard du bien sensible appréhendé, tandis que le désir exprime avant tout la « tendance vers » un bien sensible appréhendé, non possédé. Le désir, c'est le cri du cœur vers un bien aimé qui nous manque. Plus ce bien est nécessaire, important, considéré par nous comme tel, plus le désir est intense. C'est pourquoi les concupiscences les plus fortes s'exercent à l'égard de l'aliment, qui est le bien sensible le plus nécessaire à notre vie. De telles concupiscences donnent les passions les plus véhémentes et les plus senties, les plus « passionnelles » pourrait-on dire, celles du moins qui sont pour nous les plus immédiatement conscientes.

Tout ce que nous avons dit de l'amour passionnel est vrai du désir, car la nature même du désir n'est autre que l'émotion affective caractéristique de l'amour ; le désir, comme l'amour, considère le bien appréhendé, mais avec cette différence que le désir ajoute un mode spécial, plus explicite, de la « tendance vers » le bien aimé. Le désir est donc un amour non satisfait, qui se réalise, qui se crée, qui cherche à être amour toujours davantage. Il implique une complaisance du vivant à l'égard du bien senti mais une complaisance « ordonnée vers », une complaisance qui ne se repose pas, qui demeure ouverte à quelque chose d'autre, tout en restant essentiellement dans le prolongement de cet amour premier.

On peut également dire que le désir est une connaturalité affective, ordonnée vers un bien senti non possédé ; en raison de cet ordre, cette complaisance et cette connaturalité se savent imparfaites, elles se cherchent et tendent vers un bien aimé qu'elles voudraient posséder pleinement. Voilà comment le désir est un amour qui progresse : désirant un bien non possédé, il avoue s'appuyer sur un amour imparfait et tendre vers un amour parfait, celui qui se repose dans le bien possédé.

Le sens de l'affirmation de Platon dans *Le Banquet* est clair : le désir naît de la pauvreté et de la surabondance.² Il naît de la pauvreté puisqu'il implique un manque, une non-possession vécue, ressentie avec acuité. Il naît de la surabondance puisqu'il naît de l'amour : celui-ci est toujours une surabondance, quand du moins il est assez fort pour donner naissance à un désir ; un amour trop faible avorte et n'a pas de fruit ; pour s'épanouir en

¹ Sur la conception sartrienne du désir, voir *L'Être et le Néant*, Gallimard 1943, pp. 130-131.

² L'ἔρως de Platon est bien ce désir. (Cf. MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie ; L'homme du ressentiment*.) Il faut distinguer cet ἔρως de l'ἀγάπη ; celui-ci, du reste, assume l'ἔρως sans le détruire. C'est ce que n'a pas vu ANDERS NYGREN (dans *Eros et Agapé*, trad. de P. Jundt, Aubier, Paris 1944-52, tome I, pp. 221-272), comme le note très justement le R. P. DANIELOU (*Dieu et nous*, Grasset, Paris 1956, p. 125).

désir, il faut qu'il ait une certaine intensité. Voilà comment le désir s'enracine vraiment dans la pauvreté et la surabondance. Il implique donc en lui-même une grande complexité et une grande richesse, celle de l'amour et celle de l'appel, de la recherche. C'est une recherche amoureuse, et un amour qui cherche. En tant qu'« amour », il est complaisance et réceptivité ; en tant que « recherche », il est avidité, initiative et interrogation. S'il est inquiétude, car il peut ne pas aboutir — il peut errer, dévier, diminuer et s'affadir —, il est en même temps une tendance déterminée et efficace, car il suppose un amour intense.

En raison même de sa « tendance vers », le désir-passion se caractérise par ses impatiences, sa fébrilité, son ardeur. Il met tout en cause pour effectuer sa recherche et réaliser la possession du bien désiré. Le désir, comme l'amour, et plus que lui, est capable de développer une grande générosité d'effort, mais il est capable aussi, à cause de son impatience et de sa fébrilité trop grandes, de nous épuiser. Un grand désir passionnel brûle et consume très vite celui qui s'y livre.

Si donc le désir affermit et fortifie celui qui désire, en l'orientant vers un bien aimé, en même temps il l'affaiblit et l'épuise. De là naît la tension si forte de tout désir passionnel, tension qui peut avoir tant de grandeur et être si tragique.

Le désir ouvre tout grand notre cœur sensible ; celui qui désire a soif, il est avide de posséder ce qu'il n'a pas encore. Mais le désir détermine aussi, dans un sens très précis, nos virtualités d'énergie et de connaissance ; et s'il est intense, il exclut tout regard qui risquerait de distraire, de ralentir la recherche du bien aimé... Voilà encore une des ambiguïtés du désir passionnel. Cet amour insatisfait ouvre et ferme le cœur, l'agrandit et le durcit, rend attentif, intelligent, ou bien aveugle et borné...

Le désir est vraiment l'élan vital de notre être, le ressort intérieur qui nous permet de lutter et de durer dans la lutte. Dès que le désir cesse, nous ne luttons plus, nous nous arrêtons, sans force.

4. La fuite

L'opposé du désir est la fuite ; au lieu de « tendre vers », on s'écarte, on s'éloigne le plus possible de ce qui apparaît nuisible ou menaçant. Si le désir-passion naît du bien sensible connu et non-possédé, la passion-fuite naît du mal sensible appréhendé, capable de nous atteindre. Quand nous parlons ici de « fuite », il ne s'agit pas de la fuite « stratégique » qui consiste à s'éloigner volontairement du lieu de péril ou de combat et qui implique un déplacement physique orienté de telle ou telle manière ; il s'agit de la fuite-affective. Cette fuite est avant tout une passion intérieure du vivant sensible qui possède, dès qu'il appréhende un mal imminent susceptible de lui nuire, la capacité vitale de s'éloigner. Songeons au mouvement de retrait instinctif du hérisson : dès que la peur le saisit, il se replie sur lui-même et ne montre plus que ses piquants. Voilà une image de la passion intérieure de fuite qui, affectivement, nous conduit le plus loin possible du mal révélé comme imminent. Songeons également à la réaction des plantes dites « sensibles »... L'homme n'est-il pas plus sensible encore à l'égard de ce qui pourrait lui nuire ?

Ce retrait affectif, ce repli, s'il est intense, peut amener soit des phénomènes d'inhibition, soit des mécanismes de fuite qui peuvent prendre la forme de véritables fugues.

Comme le désir naît de l'amour et de la pauvreté, la fuite naît de la haine et de la faiblesse. Cette fuite affective ne s'empare de notre cœur que dans la mesure où nous connaissons l'imminence du mal et notre propre faiblesse ; plus nous haïssons le mal qui nous menace, et plus nous nous sentons faibles, capables d'être mortellement atteints, plus alors la fuite affective est violente et intense.

Précisons encore : de même que le désir n'est autre chose qu'un amour qui tend à être lui-même, la fuite affective n'est autre chose que la haine s'éloignant du mal senti, pour s'atténuer et se détendre ; on ne peut pas demeurer proche du mal que l'on hait, il faut s'en écarter et le fuir.

Voilà la grande différence entre les connexions amour-désir et haine-fuite : car le désir est pour l'amour, pour lui permettre de s'épanouir, alors que la fuite n'est pas ordonnée à l'augmentation de la haine, elle n'est pas pour permettre à celle-ci d'atteindre son paroxysme. La fuite, au contraire, a pour but de s'éloigner du mal, de l'empêcher de continuer ses ravages. Par le fait même, bien qu'elle naisse de la haine, elle la diminue.

Evidemment, quand la haine s'est emparée de tout notre cœur, elle peut, d'une manière accidentelle, en raison de la situation affective du sujet, mettre la fuite à son service. Ne pensons pas pour autant qu'il y ait un lien essentiel de dépendance de la fuite à l'égard de la haine ; au contraire, normalement, la fuite affective est un certain remède à la haine, une façon de l'apaiser au moyen d'une évasion.

5. La délectation, jouissance, joie-passion¹

Quand nous obtenons enfin ce que nous avons ardemment désiré, longuement attendu et recherché, un sentiment de satisfaction naît en nous, sentiment de joie, de jouissance qui s'empare de notre cœur sensible. Nous pouvons alors nous reposer : notre cœur possède ce qu'il aime.

Ce sentiment de joie est bien une passion puisqu'il s'accompagne de certaines réactions sensibles qui ont des répercussions dans notre corps. Cette joie sensible passionnelle s'appelle jouissance, *délectation*. Elle est vraiment un mouvement de l'âme, dans l'appétit sensible, mouvement causé par la conscience que nous avons de posséder tel bien sensible, d'en user comme de notre bien et de nous y connaturaliser.

Pour que ce mouvement de délectation puisse naître, il faut qu'il y ait *possession* d'un bien connaturel à notre nature sensible, et conscience de cette possession.² Si, par un procédé

¹ Peut-on préciser une différence de signification entre ces diverses expressions : joie, jouissance, délectation, plaisir ? On parle souvent de « joie spirituelle » et de « joie sensible », tandis qu'on parle rarement de « délectations, jouissances ou plaisirs spirituels » opposés aux « délectations sensibles » : donc la joie signifie normalement une émotion qui, par sa nature, est plus capable d'être spiritualisée et qui possède une certaine connaturalité avec le domaine spirituel, connaturalité que ne possède pas la délectation. La joie implique donc toujours une certaine intervention de l'intelligence ; elle se réalise surtout dans l'appétit spirituel, la volonté. La délectation se réalise avant tout dans l'appétit sensible. La joie est à l'appétit spirituel, à la volonté, ce que la délectation est à l'appétit sensible.

² Dans une perspective phénoménologique, la joie est une conduite magique, qui tend à réaliser par incantation la possession de l'objet désiré comme totalité instantanée. Cette conduite est accompagnée de la certitude que la possession sera réalisée tôt ou tard, mais elle cherche à anticiper cette possession. « Toutes les activités de la

quelconque, on supprime cette conscience, alors que la possession physique et réelle demeure, la passion de délectation ne peut durer ; elle disparaît dès que la conscience n'est plus. La passion, en effet, n'est ni purement physique, ni purement spirituelle. Nous pouvons constater en nous une très grande variété de sentiments de jouissance : depuis la satisfaction due à la détente physiologique jusqu'à la joie intérieure de la découverte de la vérité ou de la présence de l'ami. Cependant tous ces sentiments ont quelque chose de commun : ils expriment l'état physiologique particulier de celui qui, après la tension de la recherche, éprouve la détente du repos.

Dans certains cas, cette détente se situe au niveau physiologique, organique ; c'est la détente du corps, des muscles, de l'organisme tout entier qui cesse de lutter parce que, de fait, il possède son propre bien. Dans d'autres cas, cette détente se spiritualise presque totalement, sans être toutefois uniquement spirituelle, car le bien possédé en lequel on se repose demeure toujours un bien concret, sensible ; même lorsqu'il s'agit de la joie de la découverte, puisque celle-ci succède au labeur de la recherche qui implique toujours une certaine fatigue physique.

Une pure recherche intellectuelle, qui n'impliquerait aucun labeur, pourrait donner naissance à une joie tout à fait spirituelle : la connaissance de la vérité ; tandis qu'au *labeur* de la recherche succède la joie de la *détente* qui implique certains éléments sensibles.

Cet état psychologique est vraiment un repos intime, affectif. Comme le repos termine le mouvement physique et l'achève, la délectation termine et achève nos mouvements affectifs passionnels. Mais affirmer que la délectation est un repos affectif ne veut pas dire qu'elle soit une absence d'opération et d'activité. Certes toute délectation, exigeant la possession du bien recherché, implique, comparativement à cette recherche, un certain arrêt : le bien étant possédé, on ne le cherche plus ; il y a donc repos. Mais ce repos de l'activité motrice est au profit d'une activité intérieure intense, qui n'est plus directement mesurée par le temps. Cette activité intérieure est la passion de délectation : un recueillement dans un épanouissement, une sorte d'extase sensible, passionnelle, une revalorisation interne, qualitative, de toute la période de recherche antérieure, avec ses opacités, ses labeurs, ses pertes de temps, ses reculs.

L'importance de la délectation dans le psychisme humain est manifeste, puisque les plaisirs sensibles sont plus vivement ressentis que les joies spirituelles. Ces plaisirs sont plus véhéments précisément parce qu'ils sont sensibles. Pour l'être humain les choses sensibles sont toujours premières selon l'ordre génétique : elles ont par le fait même une avance sur les autres, et c'est pour cette raison qu'elles dominent si facilement. De plus, les délectations sensibles, affectant le corps en le modifiant, sont plus profondément inscrites dans la chair, et en prennent une réelle possession. Enfin elles sont doublement souhaitées et désirées : elles le sont pour elles-mêmes et pour nous aider à surmonter nos difficultés. Ces délectations sont vraiment des remèdes qui permettent à l'homme de mieux supporter ensuite certaines difficultés inhérentes à sa vie d'homme. Qui peut nier que les délectations sensibles soient un remède puissant à l'égard de la tristesse, par exemple ?

Il serait intéressant de discerner et d'ordonner les diverses espèces de délectations que nous pouvons éprouver, et de déterminer les plus nécessaires à l'épanouissement de notre vie d'homme.

joie, ainsi que les modifications physiologiques, sont animées et transcendées par une intention qui vise le monde. Celui-ci apparaît comme facile, puisque l'objet de nos désirs apparaît proche. » (J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris 1948, 2ème éd., p. 38).

Parmi les biens sensibles qui nous réjouissent, les sensations externes et internes tiennent une place unique. Elles sont pour nous le bien sensible par excellence ; elles sont les plus précieuses et les plus connaturelles.

La vision semble devoir nous procurer la délectation la plus parfaite et la plus spirituelle. Les Grecs ont été particulièrement sensibles à ce plaisir de la vue. Aristote le signale au début de ses *Métaphysiques*, en un texte que nous avons déjà cité : « Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et plus que toutes les autres les sensations visuelles »¹.

Les grands tragiques grecs ont senti et exprimé avec force ce que représente dans la vie humaine ce sens de la vue.² Ils ne sont pas les seuls, certes ; les livres bibliques, de leur côté, sont remplis d'allusions aux joies que donne la lumière ; on lit, par exemple, au livre de Tobie : « Quel plaisir pourrais-je avoir, moi qui suis assis dans les ténèbres et ne vois pas la lumière du ciel ? »³

Mais si l'on considère la connaissance sensible, non plus comme un bien aimé pour lui-même, mais comme un moyen nous permettant de découvrir la bonté des réalités sensibles qui nous entourent, ce n'est plus la vision qui prime, car les réalités physiques sont avant tout pour nous des biens utiles. C'est par le toucher que nous pouvons le mieux discerner parmi les réalités physiques ce qui nous est utile : le bien utile ne se prend-il pas en fonction de la conservation de la nature animale ? De cette utilité, ce sont les biens sensibles relevant du toucher qui sont les plus proches.⁴ Aussi le plaisir qui provient du toucher a-t-il quelque chose de spécial ; c'est le plaisir le plus fondamental et le plus nécessaire à l'épanouissement de la vie de l'animal. Parmi les biens que le toucher nous fait découvrir, l'aliment est pour l'individu le bien sensible le plus utile, alors que pour l'espèce, c'est le bien de la procréation. C'est pourquoi les deux plaisirs fondamentaux, les plus efficaces pour l'épanouissement de la vie animale en l'homme, sont d'une part le plaisir provenant de la possession de l'aliment — on possède l'aliment en premier lieu en le mangeant — et, d'autre part, le plaisir provenant de la possession de la fécondité de l'espèce — possession consciente et vécue en premier lieu dans l'exercice même des fonctions sexuelles.

C'est en considérant la conscience de la possession *initiale* qu'on peut saisir l'originalité du plaisir du toucher. En effet, dans le domaine de la vie végétative, la possession devient très vite un poids qui, au lieu de provoquer du plaisir, est à l'origine de toutes sortes de labeurs et de fatigues. Par contre, la conscience du contact tactile de la

¹ *Mét.* A, I, 980 a 21-24. Voir aussi PLATON, *Timée*, 45 b-d.

² EURIPIDE, par exemple : « Ah, il est doux d'avoir les yeux ouverts à la lumière ! Ne me force pas à contempler les obscurs séjours des morts, sous la terre... Père, père, écoute... La lumière est le plus doux des biens, et pour les morts il n'y a plus rien... ...pour moi il n'y a plus de lumière ; pour moi meurt la splendeur du soleil... Adieu, toi, Soleil de ce monde ! Flambeau superbe, prince du ciel... Adieu, lumière, chère à mon cœur. » (*Iphigénie à Aulis*, trad. André Bonnard, édition de la librairie de l'Université, Fribourg [Suisse] 1942). De même SOPHOCLE, dans *Oedipe-Roi*, *Oedipe à Colonne*, *Antigone*... : « Citoyens de Thèbes, ma patrie, vous me voyez faire mon dernier voyage, et regarder pour la dernière fois la brillante lumière du soleil, désormais refusée à mes yeux... Malheureuse, il ne me sera plus permis de voir la sainte clarté du soleil... » (*Antigone*, trad. M. Artaud, Charpentier éditeur, Paris 1862).

³ Tobie 5, 12. On pourrait citer une quantité d'autres textes, tirés en particulier des livres sapientiaux : « La lumière est douce, dit l'Ecclésiaste, et il plaît aux yeux de voir le soleil. » (Qo 11, 7) ; « Pleure un mort : il a perdu la lumière. » (Si 22, 11) ; etc.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 31, a. 6. Le toucher fait connaître, manifeste les éléments.

possession initiale provoque un plaisir très véhément, d'une part en raison de l'intensité de l'appétit — il faut avoir faim pour jouir du contact initial de l'aliment avec le palais —, et d'autre part en raison de l'extrême réalisme que le contact tactile donne à la conscience de cette possession. Ici encore l'autorité d'Aristote pourrait être alléguée, car il n'a pas seulement souligné la grandeur et l'importance du plaisir de la vision, mais il a aussi relevé le caractère primordial, fondamental, des plaisirs selon le toucher.¹

Poursuivons cette analyse en explicitant les diverses causes du plaisir. Radicalement, comme il a été dit, le plaisir résulte de la présence consciemment vécue d'un bien aimé. Il résultera donc toujours d'une certaine opération, la double activité qu'implique la *conscience* qu'a le sujet du bien qui *lui est conjoint*. Si le repos est un plaisir, ce n'est pas en lui-même, mais en tant qu'il supprime la fatigue, donc la tristesse, d'un travail excessif.

Etant donné les conditions de notre nature sensible, c'est le mouvement qui est pour nous cause de joie. D'une part nos besoins sont changeants : rester toujours dans la même situation ne pourrait les satisfaire. D'autre part la présence du bien sensible, en se prolongeant, risque de devenir trop véhémement, et par le fait même d'altérer les organes des facultés vitales. Enfin, la connaissance d'un bien sensible ne peut se réaliser en totalité et en perfection que dans une certaine succession : une partie est connue après une autre. Un certain devenir est donc nécessaire pour qu'il y ait plaisir.

Evidemment, le mouvement en lui-même n'étant pas la pleine possession du bien n'est pas parfaitement cause de plaisir, mais il le fait naître dans la mesure où il implique déjà une certaine possession.

Sans quitter le domaine des délectations sensibles pour celui des joies de l'esprit, on peut noter comme cause de jouissance tout mouvement de connaissance : étonnement et démarche vers ce qui l'a suscité ; acte propre et connaturel à la cogitative et à la raison d'établir des liens entre les réalités. Plaisir (d'apprendre et de découvrir) n'excluant pas celui qui provient de la contemplation des choses connues.

Si l'inédit, le désir qu'il éveille en nous, l'intensité d'attention qu'il réalise dans nos facultés, sont causes de plaisir, l'habitude l'est aussi à sa manière, en tant qu'elle crée une connaturalité avec les réalités² et rend les facultés adaptées à leur objet. Des deux côtés, (attention aux choses nouvelles, adaptation aux choses habituelles), il y a actualisation d'une puissance, perfection d'une opération, donc cause de plaisir.

Non seulement notre activité propre, mais encore celle des autres, peut être pour nous source de plaisir : d'une manière toute évidente, s'ils nous font du bien ; personne ne peut nier qu'il soit agréable d'être l'objet de la bienveillance de quelqu'un et de recevoir ses bienfaits. D'une autre manière, quand les autres, en agissant, nous révèlent nos propres richesses : plaisir d'être loué, honoré. Enfin, en tant que ces actions sont celles d'un ami, et donc considérées comme nôtres.

Agir pour le bien des autres est cause de plaisir³, et cela d'autant plus si l'autre est l'ami ; son bien étant notre bien, son plaisir est pour nous une nouvelle cause de plaisir. De

¹ Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, X, 4, 1174 a 20 sq. ; 5, 1176 a 14.

² Toute connaturalité, avec une personne ou une chose, est cause de plaisir. La similitude est une certaine unité : ce qui nous est semblable, étant un avec nous, nous est agréable (tant que n'intervient entre les semblables aucune concurrence).

³ En tout ce qui va suivre, rappelons bien qu'on se situe ici au niveau du plaisir-passion et non de la joie spirituelle.

plus, faire du bien est un motif sensible d'espérer qu'on nous en fera. En soi-même enfin, le fait de communiquer les richesses qu'on possède est source de plaisir : « C'est en ce sens, remarque saint Thomas, que les hommes se complaisent dans leurs fils et dans leurs propres œuvres »¹.

La prodigalité, appauvrissant outre mesure, n'entraîne pas de jouissance, tandis que la libéralité, progressivement acquise, permet que la joie du don qu'on fait soit plus grande que la tristesse de l'appauvrissement. Mais on dépasse alors le niveau du plaisir sensible.

Dans le plaisir de faire du bien peut intervenir également un motif tel que le désir de se conformer aux mœurs de quelqu'un qu'on aime. Tout ce qu'on fait ou pâtit pour un ami est agréable. L'amour est cause par excellence du plaisir.²

Les rapports avec les autres peuvent être également cause de plaisir sous un aspect différent³ : l'émulation, la compétition dans la mesure où il y a possibilité de vaincre, et surtout la victoire dans la lutte, font naître une jouissance en manifestant à l'homme sa propre excellence, l'autonomie et la sécurité que lui donnent sa supériorité. De même, commander et présider, corriger et reprendre, qui, en plus du point de vue subjectif (conscience de sa propre valeur, plaisir d'être considéré), impliquent le fait de procurer le bien des autres. Il faut noter d'autre part que corriger apporte une jouissance à celui qui est en colère, car il lui semble alors se libérer de l'offense reçue.

La tristesse elle-même peut être cause de plaisir, soit qu'elle suscite le souvenir de ce qui est aimé et dont on déplore l'absence⁴, soit que le fait de se remémorer des souffrances passées soit occasion de se réjouir plus explicitement d'en être délivré.

La mémoire peut donc, elle aussi, être cause de plaisir, de cette manière négative. D'une manière positive, elle ne le sera jamais avec beaucoup d'intensité, car la représentation du plaisir passé ne donne pas la présence réelle du bien sensible, mais seulement l'union intentionnelle de la connaissance.

L'imagination peut être davantage source de jouissance, le bien sensible à l'égard duquel elle éveille un espoir étant par elle mieux manifesté et comme plus visiblement présent que par la seule connaissance. Il faudrait d'ailleurs analyser les divers plaisirs qui prennent leur source dans l'imaginaire. Plaisirs qui peuvent apparaître, dans leurs éclosions, conformes à la nature humaine, tout en lui étant en réalité contraires ; les biens possédés d'une façon imaginaire ne sont souvent que des biens apparents, concrets à l'état particulier d'un individu malade, ayant telle mauvaise habitude, telle orientation plus ou moins morbide. « La fièvre ne fait-elle pas trouver doux ce qui est amer ? », disait Aristote⁵. Telle habitude incline vers tel bien, qui n'est pas nécessairement le vrai bien de l'homme, mais celui de *cet* homme ayant *cette* habitude.

¹ *Somme théologique*, I-II, q. 32, a. 6.

² Cf. SAINT THOMAS, *loc. cit.*

³ A propos des causes de plaisir qui impliquent un certain détriment subi par d'autres, rappelons qu'en aucun cas un mal ne peut être en lui-même cause de plaisir, mais seulement en tant qu'il est occasion de l'acquisition d'un bien.

⁴ Toute privation peut être dite cause (*per accidens*) de satisfaction, dans la mesure où elle la fait désirer. De même toute potentialité en marche vers son actuation. Saint Thomas note que les êtres jeunes, en raison de leur devenir, sont plus que les autres en appétit de jouissance (cf. *Somme théologique*, I-II, q. 32, a. 7, ad 2).

⁵ Cf. *De Anima*, II, 10, 422 b 8.

Quels sont les effets du plaisir ?

Le plaisir réalise une sorte d'épanouissement intérieur : épanouissement de la connaissance dans la conscience d'une certaine plénitude obtenue, dilatation de l'appétit s'ouvrant au bien dont il jouit pour le capter intérieurement, dilatation par l'extase, l'amour. Certes l'amour aussi dilate le cœur, mais en le projetant vers ce qu'il aime, alors que le plaisir dilate en amplifiant le cœur en lui-même, en lui donnant comme de nouvelles dimensions internes.

Le plaisir détend et repose : car l'appétit, satisfait par le bien possédé, se détend et s'abandonne. La délectation, si elle est parfaite, annihile tout mouvement de désir. Elle n'est, de soi, à l'origine d'une nouvelle soif, que si la possession du bien est imparfaite : soit que celle-ci ne puisse se réaliser sans une certaine succession, ce qui est caractéristique des plaisirs sensibles — au moment où l'on se réjouit de ce que l'on possède, on désire jouir de ce qui n'est pas encore possédé ; soit qu'il s'agisse de biens supérieurs que l'homme, en raison de sa nature, n'atteint que d'une manière imparfaite et progressive.¹

Les plaisirs corporels, s'ils sont trop intenses ou trop continus, peuvent, en dépassant l'harmonie naturelle de la sensibilité, provoquer lassitude et dégoût. Il n'en est pas de même des joies spirituelles ; si elles peuvent entraîner une certaine fatigue, c'est accidentellement, en tant que toute opération est liée, dans son exercice, à des facultés corporelles.

Tout plaisir favorise l'activité d'où il émane, en mettant comme en veilleuse tout ce qui n'est pas du même ordre. C'est pourquoi les délectations sensibles, en favorisant l'épanouissement de l'animal en nous, risquent toujours, surtout si elles sont véhémentes, de nous distraire des activités intellectuelles et de corrompre notre jugement prudentiel. Le plaisir peut alors comme enfermer l'homme dans son propre corps.

Nous devrions ensuite analyser les divers plaisirs qui prennent leur source dans l'imaginaire, et qui peuvent, dans leurs exigences propres, aller contre la nature profonde de l'homme, tout en apparaissant, dans leurs éclosions, conformes à cette nature. Les biens possédés d'une façon imaginaire ne sont pas le plus souvent des biens véritables, mais seulement des biens apparents, concrets à l'état particulier d'un individu plus ou moins captif d'une orientation morbide.

Quant aux plaisirs qui proviennent des souvenirs, de la mémoire, ce sont les moins intenses parce que, précisément, par la mémoire, il ne peut y avoir d'union réelle avec le bien sensible ; seule l'union intentionnelle de la connaissance peut exister. L'imagination, au contraire, peut éveiller un espoir à l'égard d'un bien futur, non encore présent, non encore possédé, mais qui pourra l'être ; ce bien est alors présent d'une manière plus concrète que par la seule connaissance. Les souvenirs ne pouvant réaliser qu'une présence selon la connaissance, les plaisirs qui en proviennent sont donc les moins intenses et les moins efficaces.

Notons enfin rapidement, au terme de cette analyse, les principales causes et les principaux effets du plaisir.²

¹ Le désir et le plaisir peuvent donc coexister à l'égard du même bien, suivant qu'on considère celui-ci sous deux aspects différents.

² Dans le *Timée*, PLATON, après avoir étudié les « impressions sensibles du *chaud* et du *froid*, du *léger* et du *lourd* », recherche la cause des *plaisirs* et des *douleurs*. Celles-ci sont considérées comme ce qu'il y a de plus important parmi les impressions communes du corps en sa totalité (cf. 64 a – 65 b) : « Une impression contre nature et violente, qui se produit en nous d'un seul coup, est douloureuse. Celle qui rétablit de nouveau l'état normal, partiellement d'un seul coup, est agréable. Celle qui a lieu progressivement et petit à petit est

Le plaisir sensible résulte toujours d'une activité, d'une certaine opération, car il n'y a de plaisir que lorsque le bien nous est conjoint et que nous en avons conscience, ce qui implique une double activité. Si le repos, par exemple, est un plaisir pour nous, c'est parce que nous sommes las d'un travail trop absorbant ; le repos alors, supprimant la fatigue de ce travail, nous est agréable. C'est donc en raison de la suppression d'une tristesse que ce repos est pour nous source de plaisir, mais non pas en lui-même. Par contre, le mouvement, étant donné notre nature sensible, est cause de joie. Nous n'avons pas toujours, en effet, les mêmes besoins. Si donc nous restions toujours dans la même situation, nos besoins, changeant, ne seraient pas satisfaits.

Puisque l'habitude est comme une seconde nature, si elle nous connaturalise à tel bien, elle sera par le fait même pour nous source de plaisir. D'une manière toute différente, la *tristesse* peut devenir cause de plaisir, en ce sens qu'une tristesse actuelle peut être l'occasion d'évoquer avec plus de force la réalité aimée dont on déplore l'absence. Autrement dit, la tristesse, en tant qu'elle suscite le souvenir de ce qui est aimé, peut être par là même occasion de plaisir et de joie.¹

On peut dire également que le souvenir de certaines choses tristes est aussi occasion de plaisir, du plaisir d'en être délivré. Savoir qu'on a échappé à certaines tristesses, à certaines souffrances, est un motif de plus de se réjouir. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans les *Confessions* : « Plus grand fut le péril dans le combat, et plus la joie sera grande dans le triomphe »².

Quant aux effets caractéristiques de la délectation, il est facile de les noter. Le plaisir dilate le cœur : il réalise un épanouissement intérieur. Certes l'amour aussi dilate notre cœur, mais d'une manière différente. L'amour dilate en projetant vers ce qu'on aime ; le plaisir dilate en élargissant notre cœur lui-même, en lui donnant de nouvelles dimensions.

Le plaisir détend et repose car l'appétit satisfait par le bien possédé se relâche, s'abandonne. La délectation annihile tout mouvement de désir. Le plaisir favorise l'activité même d'où il émane et peut mettre en veilleuse tout ce qui n'est pas du même ordre. De plus il achève cette activité, la perfectionne par mode de qualité ultime.

Enfin, l'excellence du plaisir ne tient pas à sa nature de plaisir : il est ce qu'il y a de meilleur en tant qu'il est le repos parfait dans ce qui est le meilleur. Aussi le plaisir est-il bon dans la mesure où il est repos conscient dans une activité bonne ; mauvais dans la mesure où il est repos conscient dans une activité mauvaise.

insensible... » (64 d). Les passions sont le lot de l'âme mortelle (69 c) : « Le *plaisir*, est appât très puissant pour le mal, puis les *douleurs*, causes que nous abandonnons le bien, et puis la *témérité* et la *peur*, conseillères stupides, le *désir sourd* aux avis et enfin l'*espérance*, facile à décevoir. Ils (les dieux) ont mélangé tout cela à la sensation irraisonnée (αἰσθήσει ἀλόγῳ) et à l'amour prêt à tout risquer » (69 d). Sur le désir lié à la mémoire, voir *Philèbe*, 35 a-d. Sur le plaisir et la douleur, voir également *Philèbe*, 11 b ; 12 c-d ; 21 a-c ; 31 a, c ; 32 a-d ; 51 a-b ; 54 c ; 60 a-b ; 61 b ; 66 a-c.

¹ Distinguons bien le rôle de la mémoire des biens sensibles à l'égard de la délectation et celui de la mémoire des biens spirituels à l'égard de la joie. La mémoire des biens sensibles engendre la tristesse, parce que ces biens sensibles dont on se souvient n'existent plus. La mémoire des biens spirituels engendre la joie, précisément parce que les biens spirituels échappent à la destruction du temps. La mémoire nous les rend de nouveau présents.

² SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VIII, 3. On pourrait encore préciser comment l'action d'une autre personne peut éveiller en nous un plaisir sensible, lorsque cette personne nous fait du bien, ou lorsqu'elle proclame nos qualités... D'autre part, le fait de faire du bien à quelqu'un, de l'aider, est source de joie pour celui qui agit de cette manière. SAINT THOMAS, dans la *Somme théologique*, II-II, q. 32, a. 3, note que le fait d'être victorieux dans la lutte est source de joie, ainsi que le fait de corriger, de reprendre, de commander.

6. La douleur, la tristesse ¹

Au plaisir et à la joie s'opposent la douleur et la tristesse, car si le plaisir accueille le bien désiré et le retient, la douleur refuse ce qui blesse et voudrait s'en éloigner le plus possible.

Quand nous n'obtenons pas ce que nous désirons, nous sommes tristes. Quand nous sommes blessés, nous ressentons une douleur. Nos expériences de tristesse et de douleur sont assez nombreuses pour que nous puissions nous rendre compte de leur rôle extrêmement important dans la vie des hommes, rôle d'autant plus important qu'il peut entraîner la mort — certains êtres meurent de tristesse et de douleur. La douleur et la tristesse nous annihilent et nous empêchent de progresser, on ne peut plus alors se réfugier que dans ce qu'on possède déjà — on brûle son capital. Saint Augustin dit dans *Les Soliloques* : « J'étais torturé ces derniers jours par un mal de dents atroce qui ne me permettait de m'occuper en esprit que des choses que je pouvais avoir déjà apprises. Quant à apprendre du nouveau, j'en étais absolument incapable, il m'aurait fallu pour cela toutes les forces de mon âme »².

La douleur, quand elle est forte, mobilise extraordinairement l'attention de notre âme, à tel point qu'on peut difficilement la dépasser pour s'appliquer à autre chose. Elle est comme une force profonde et souterraine qui semble pouvoir progressivement submerger et engloutir toute notre âme. Il semble même que la douleur soit encore plus efficace que le plaisir pour accaparer l'attention. En effet, si la joie épanouit et dilate, la tristesse alourdit et appesantit. Au lieu de nous détendre, elle nous contracte, nous resserre, nous replie sur nous-mêmes, nous emprisonne en quelque sorte. L'Écriture, dans le livre des Proverbes, exprime cette grande expérience humaine : « Un cœur joyeux fait une vie fleurie, un esprit abattu dessèche les os »³ ; « Comme la teigne nuit au manteau et le ver au bois, ainsi la tristesse nuit au cœur de l'homme »⁴. Et dans l'Écclésiastique : « La tristesse fait accourir la mort ; un cœur abattu perd toute vigueur »⁵ ; « La mauvaise fortune d'une heure fait oublier les plus grands plaisirs ».⁶

La tristesse, dans sa diversité, implique deux éléments : *la présence d'un certain mal* — quelque chose qui nous prive du bien désiré —, et *la perception de cette présence mauvaise*. Si l'un de ces deux éléments manque, il n'y a plus de douleur, ni de tristesse. Que

¹ Comme on a distingué plaisir et joie, on peut distinguer douleur et tristesse. Seuls, en effet, les plaisirs causés par une appréhension intérieure (soit l'intelligence, soit l'imagination) sont appelés « joies » ; de même est appelée tristesse la seule souffrance qui provient d'un mal appréhendé par l'imagination ou par l'intelligence. La souffrance qui provient d'un mal blessant le corps, appréhendé par nos sens externes, surtout par le toucher, est appelée douleur. La tristesse est donc la passion de douleur ordonnée vers l'ordre spirituel, tandis que la douleur demeure dans l'ordre sensible et physique. La douleur possède tout le réalisme et la véhémence des sens externes. Elle ne peut avoir lieu qu'en présence du mal *actuel*, tandis que la tristesse peut regarder le passé et le présent.

² SAINT AUGUSTIN, *Les Soliloques*, Livre I.

³ Proverbes 17, 22.

⁴ Proverbes 25, 20 (Vulgate).

⁵ Ecclésiastique 38, 18.

⁶ Ecclésiastique 11, 27.

le mal soit proche de nous, et même nous blesse, sans que nous le sachions, nous n'en éprouvons aucune souffrance. C'est la présence du mal connu *comme mal*, qui est source de cette réaction particulière de la douleur. On saisit par là combien la douleur est une passion au sens fort, car la passion indique un mouvement de l'appétit où le sujet qui pâtit subit une certaine violence. Or précisément, lorsqu'il s'agit de la douleur, notre appétit sensible, affecté par la présence du mal, subit une violence.¹

Parmi nos nombreuses souffrances, celle qui provient de la sensation du toucher est la plus aiguë. Elle est la douleur au sens le plus propre — et donc la passion en ce qu'elle a de plus passionnel —, parce que le mal est alors disproportionné non seulement à la faculté de perception, mais aussi à *la nature même du vivant*. A l'égard des autres sens, on parle plutôt de tristesse. On ne dit pas, par exemple, devant un spectacle de laideur, que la vision est source de douleur, mais qu'elle est source de tristesse.

Le plaisir a-t-il donc une extension plus grande que la douleur corporelle ? ...Si on compare le plaisir et la douleur, on peut se demander lequel engendre en nous l'appétit le plus grand, soit de désir, soit de fuite. Selon saint Augustin, « Il n'est personne qui ne fuie davantage la douleur qu'il ne cherche le plaisir ; de fait nous voyons jusqu'aux animaux les plus féroces renoncer aux plus vifs plaisirs par crainte de la souffrance... »². C'est un fait, nous fuyons la douleur et nous nous défendons en premier lieu contre elle, souvent plus profondément que nous ne recherchons le plaisir.

Cependant, le désir du plaisir est, selon sa nature, plus fort que la fuite de la tristesse. En effet, la cause du plaisir est le bien proportionné, la cause de la douleur est le mal contraire à ce bien. Or il peut se faire qu'un bien convienne en sa totalité, pleinement et sans aucune dissonance, tandis qu'un mal totalement contraire et sans aucune convenance est impossible. Aussi le plaisir peut-il être entier et parfait, alors que la tristesse ne peut être que partielle.

Précisons encore : le bien sensible, qui attire et cause le plaisir, est désiré par lui-même, alors que le mal, objet de la douleur et de la tristesse, est ce qui doit être évité en tant que privation du bien. Or, ce qui est essentiel est toujours premier comparativement à ce qui est participé. Les appétits naturels nous manifestent cette vérité. N'y a-t-il pas une intensification de l'appétit naturel lorsqu'il s'approche du terme qui convient à sa nature ? Ceci montre que la nature a plus de force pour tendre vers ce qui lui convient que pour éviter son contraire. L'inclination de la jouissance affective tend donc vers le plaisir avec plus d'intensité qu'elle ne fuit la tristesse.

Cependant, en raison de certaines circonstances, il se peut que l'on fuie la tristesse, la douleur, avec plus de véhémence qu'on ne recherche le plaisir : la connaissance de la douleur ou de la tristesse est quelquefois plus aiguë, plus forte, plus accaparante que celle du plaisir — surtout quand la douleur, ou la tristesse, naît du besoin de ce qu'on aime, dont on est privé. De plus, la douleur peut provenir de l'absence d'un bien plus parfait que celui que

¹ Dans une perspective phénoménologique, la tristesse passive est caractérisée par une « conduite d'accablement ». « La tristesse vise à supprimer l'obligation de rechercher les nouvelles voies, de transformer la structure du monde en remplaçant la constitution présente du monde par une structure totalement indifférenciée. (...) Faute de pouvoir et de vouloir accomplir les actes que nous projetions, nous faisons en sorte que l'univers n'exige plus rien de nous. » Nous ne pouvons pour cela qu'agir sur nous-mêmes, nous « mettre en veilleuse ». Cf. J.-P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie des sentiments*, pp. 36-37. L'émotion de *tristesse active* dans certains cas, est « comédie magique d'impuissance ». La crise émotionnelle est alors abandon de responsabilité.

² *83 questions*, question 3, Collection « Œuvres de Saint Augustin », Desclée De Brouwer 1952, volume 10, pp. 106-107.

nous possédons. Enfin, douleur ou tristesse peuvent nous envahir à tel point qu'elles suppriment momentanément tout plaisir.

Si nous comparons les diverses douleurs entre elles, comme nous l'avons fait à l'égard des plaisirs, nous pouvons d'abord préciser que les douleurs intérieures (tristesses) sont par nature plus profondes, plus douloureuses que les douleurs extérieures. En effet, la douleur intérieure est caractérisée par la présence d'un mal qui s'oppose à l'*appétit* lui-même ; la douleur extérieure est caractérisée par la présence d'un mal qui s'oppose au *corps*, et par le corps à l'appétit. Donc le mal de la douleur intérieure est plus immédiat, plus direct ; il provoque normalement une douleur plus intense. De plus, normalement, la conscience que nous avons du mal intérieur, qui affecte notre appétit, est plus intense que celle que nous avons du mal extérieur, car la saisie de l'imagination et de l'intelligence est plus consciente, plus parfaite que celle des sens externes. C'est pourquoi, à proprement parler, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Il suffirait de réfléchir à certains petits calculs qu'il nous arrive de faire pour éviter les unes et supporter les autres. Du reste, il peut se faire que la douleur extérieure ne répugne pas à l'appétit intérieur, et devienne alors, d'une certaine manière, source de joie. La souffrance extérieure peut être occasion d'une expérience, d'une nouvelle orientation qui nous libèrera, et sera ainsi cause de joie. Enfin, la douleur intérieure a une universalité plus grande. Tout ce qui répugne au corps peut répugner à l'appétit intérieur. Tout ce que les sens perçoivent peut être perçu aussi par l'imagination et la raison. Donc la douleur intérieure peut contenir toute douleur extérieure, alors que l'inverse n'est pas vrai.

Parfois, cependant, les douleurs externes peuvent avoir une acuité plus grande, parce que nos sensations externes, demeurant toujours les plus élémentaires, sont génétiquement premières. Ajoutons que les douleurs externes, les premières vécues, conditionnent normalement les autres. Ces douleurs externes produisent en effet de plus profondes modifications physiques, puisque le mal qui les provoque est un élément corrupteur conjoint au corps. C'est pourquoi ces douleurs ont un caractère si réaliste et si fort.

Ces deux types de douleurs (interne et externe) peuvent s'unir et s'intensifier réciproquement, mais elles peuvent aussi rivaliser et se neutraliser. Il peut arriver que la douleur extérieure calme la souffrance intérieure.

Quelles sont les diverses causes de la douleur et de la tristesse ?

En premier lieu, c'est le mal conjoint et connu qui nous attriste et suscite une douleur. Le bien perdu (objet de la mémoire) n'est pas cause de douleur aussi directement. Le désir peut également être cause de douleur, puisque le bien n'est pas encore possédé et peut rester hors d'atteinte. Le désir nous rend vulnérables, plus sensibles à l'égard de tout ce qui pourrait faire obstacle à l'acquisition du bien. Le désir augmente notre capacité de souffrance puisque l'élan intérieur affectif qu'il nous donne rend intolérable tout ce qui retarde l'acquisition du bien désiré et tout ce qui diminue les possibilités de cette acquisition. Le bien désiré peut toujours devenir impossible : cela demeure pour nous une source de tristesse et de peine.

Mais le désir ne peut être la cause la plus propre de la douleur, car nous souffrons plus de la perte de biens présents et possédés, en lesquels nous mettons notre plaisir, que de la perte de biens futurs désirés seulement. C'est pourquoi la source radicale de la douleur est vraiment ce qui cause en nous la conjonction du mal. Cette conjonction ne dépend pas de l'appétit de celui qui souffre, puisque subir ce contact du mal est contraire à l'inclination de

l'appétit. Ce qui s'oppose à l'inclination de l'appétit ne lui est uni que par l'action violente d'un pouvoir plus fort. Donc, la source radicale de la douleur est toujours la violence, l'influence d'un pouvoir plus fort sur l'appétit qui lui résiste.

Quant aux effets propres de la douleur, il est facile de les relever : la douleur paralyse, et immobilise notre vie sensible, puisqu'elle accapare fortement l'attention de l'âme et ses forces vives. Aussi la douleur, quand elle n'est pas excessive, peut-elle empêcher certaines distractions, certains plaisirs trop vifs, et, par là, indirectement, nous rendre plus disponibles à l'égard des activités spirituelles.

La douleur intense appesantit l'âme, en la repliant sur elle-même, en l'empêchant de s'élaner et de s'épanouir. La douleur nous fait subir un poids, celui de la violence du mal présent. Si ce poids est trop lourd, il peut nous étouffer, nous rendre stupides et nous dégrader en nous annihilant.

A la différence du plaisir qui perfectionne l'activité, la douleur la contrarie et la gêne. « Jamais nous ne faisons aussi bien ce que nous faisons avec tristesse que ce que nous faisons avec plaisir, ou du moins sans tristesse », note saint Thomas ¹. Evidemment la douleur peut être aussi à l'origine de certaines activités qui luttent contre la douleur. Plus la douleur sera intense, plus ces activités le seront. Dans ce cas on peut dire que la douleur nous stimule à être plus actifs pour en supprimer les causes (il suffit de souffrir des dents pour trouver immédiatement le temps d'aller chez le dentiste, alors qu'avant de souffrir, cela paraissait impossible).

Etant donné la force destructrice de la douleur et de la tristesse, on comprend comment l'homme se pose la question des divers remèdes possibles à la douleur. Le remède principal, essentiel, à la douleur, est son contraire : le plaisir, la joie. Comme tout repos du corps constitue un remède à sa fatigue, ainsi en est-il de tout plaisir à l'égard de la douleur et de la tristesse. Saint Thomas souligne : « Comme normalement le sens du présent est plus fort que le souvenir du passé, et l'amour de soi plus tenace que l'amour d'autrui, finalement c'est le plaisir qui chasse la douleur » ². C'est pour cette raison que, plus une vie d'homme est accablée de douleurs, plus elle doit maintenir dans la mesure du possible des réserves de plaisir. Sinon l'intensité et la continuité de la douleur risquent toujours de détruire la vie.

Notons seulement ici les remèdes extrêmes les plus humbles et les plus élevés, pour montrer toute la gamme des plaisirs qui peuvent aider à surmonter la douleur et la tristesse.³ Les remèdes les plus humbles sont les remèdes pharmaceutiques, le sommeil et les bains. Saint Augustin note dans les *Confessions* : « J'avais entendu dire que le mot "bain" venait de ce que celui-ci chassait l'anxiété de l'âme. » ⁴ Tout ce qui détend le corps, le ramenant à son état normal, est cause de plaisir et lutte contre la douleur. Le remède le plus éminent, c'est, d'une part, la compassion des amis, la présence aimante de l'ami, et, d'autre part, la contemplation de la vérité. Evidemment la connaissance de nos misères et de celle des autres engendre en nous la douleur, mais la contemplation de la vérité engendre la joie. Ceci est extrêmement important à saisir pour comprendre la tristesse du monde d'aujourd'hui : la science qui s'étend dans tous les domaines, nous faisant de mieux en mieux connaître nos limites et nos faiblesses, est cause d'une augmentation de souffrance ; on sait beaucoup

¹ *Somme théologique*, I-II, q. 37, a. 3.

² *Somme théologique*, I-II, q. 38, a. 2, ad 3.

³ Cf. *Somme théologique*, I-II, q. 38.

⁴ *Confessions*, IX, 12.

mieux aujourd'hui toutes les misères de l'humanité ; par contre, la contemplation de la vérité diminue, elle qui est source de joie.

Dans ses *Confessions*, saint Augustin note que « désolé de la mort de son ami, il ne trouvait de repos que dans les gémissements et les larmes »¹. Les larmes, les gémissements, la conversation, adoucissent naturellement la douleur et surtout la tristesse, car tout ce qui nuit, si nous le gardons pour nous, concentre plus l'attention de notre âme ; dès que nous l'extériorisons et le manifestons, cette attention est comme dispersée au-dehors, et, par le fait même, la tension intérieure et le repliement sur nous-mêmes diminuent. Du reste, il est normal, pour celui qui est triste, de pleurer ; or toute activité qui convient à l'homme selon la disposition en laquelle il se trouve lui est agréable et donc diminue sa douleur et le détend. Mais les larmes et les gémissements enlèvent à la douleur et à la tristesse leur pureté en y introduisant des éléments étrangers ; un certain alliage se réalise alors. C'est pourquoi ceux qui veulent vivre une douleur pure s'interdisent ces manifestations.

Notons enfin que, si les larmes peuvent diminuer notre douleur, la représentation même de ce qui nous afflige peut encore nous apaiser. Normalement une telle représentation devrait augmenter la douleur, mais en raison de *notre état* actuel, cette représentation est en harmonie avec ce que nous ressentons, elle suscite par là une certaine « joie » qui diminue la douleur. De même, s'il échappe à quelqu'un de rire lorsqu'il lui semble, en raison des circonstances où il se trouve, qu'il devrait pleurer, il est peiné, comme s'il faisait quelque chose d'incorrect.

F. Les passions de l'irascible

1. L'espoir

La première passion de l'appétit-irascible est l'*espoir*. Nous l'expérimentons surtout dans la lutte : lutte physique (maladie), lutte sportive (compétition), lutte intellectuelle (examens, concours). Nous pouvons alors connaître un grand espoir de réussite, de succès, comme nous pouvons avoir l'espoir de guérir, de retrouver la santé... L'un et l'autre espoir peuvent nous saisir profondément, suscitant en nous une attitude affective particulière.

Précisons en premier lieu la parenté et la divergence entre ces deux passions sœurs que l'on confond si facilement : l'*espoir* et le *désir*. Ces deux passions n'ont-elles pas en effet le même objet ? N'y a-t-il entre elles qu'une simple différence d'intensité et d'efficacité, l'une étant parfaite et l'autre non ?

Pour répondre à cette question, il faut analyser de plus près l'objet propre de ces passions. Puisque celui de la passion-désir a déjà été étudié, considérons immédiatement celui de la passion-espoir. L'expérience que nous avons de l'espoir d'un succès ou d'une

¹ *Confessions*, IV, 7.

guérison nous manifeste avec netteté que l'espoir-passion porte sur un bien sensible (l'espoir n'existe qu'à l'égard du bien). Mais il s'agit toujours d'un bien sensible *futur*, non encore possédé. On espère ce que l'on n'a pas ; si on possède le bien désiré, on s'en délecte, on s'en réjouit. Ces deux conditions, bien et bien futur non-possédé, sont les mêmes que pour le désir.

L'objet de l'espoir a ceci de particulier qu'il est un bien de haute valeur, un bien important qui ne peut s'acquérir qu'avec *difficulté*.¹ Un bien sensible qui s'acquiert facilement, sans lutte, n'est pas, au sens précis, un bien capable de susciter en nous l'espoir ; il ne peut éveiller que le désir. Et pour susciter en nous l'espoir, ce bien difficile à atteindre doit aussi nous apparaître comme *possible*, autant du moins que nous pouvons le prévoir. Voilà ce qui caractérise le bien espéré, voilà pourquoi il spécifie une passion distincte du concupiscible.

Difficile à conquérir, ne pouvant s'obtenir que dans la lutte, c'est malgré ces difficultés, et à cause d'elles, que le bien espéré attire ; il exerce sur notre appétit une attraction spéciale et véhémente,² car ces difficultés apparaissent comme pouvant être dépassées, dominées ; ce bien difficile à conquérir demeure possible.

Si l'espoir-passion se distingue du désir-passion, il en demeure cependant très proche. Les deux passions ont entre elles de profondes affinités. L'espoir présuppose le désir ; il faut désirer le bien pour espérer la victoire à travers la lutte. S'il n'y avait pas ce désir premier, il n'y aurait pas d'espoir. Le désir que l'espoir implique a une dimension particulière : c'est un désir capable de lutter pour obtenir le bien recherché.

Ce mouvement affectif présuppose l'appréhension, la perception d'un bien futur, difficile à atteindre mais possible. Une telle estimation du bien sensible est nécessaire pour susciter dans l'appétit cette réaction, cet élan, cette « extension dynamique ». Cette estimation implique une certaine certitude pratique qui met en lumière l'élément de confiance de l'espoir. Tout espoir implique une confiance. Si la confiance vient à disparaître, l'espoir disparaît ; si elle diminue, l'espoir diminue.

Pour mieux saisir le caractère essentiel de l'espoir, on peut encore le comparer à l'attente. D'une certaine manière, celui qui espère attend ; néanmoins l'attente est autre chose que l'espoir. En effet, dans l'espoir, à la différence de l'attente, il y a un véritable élan passionnel, élan actif et efficace, qui doit soutenir une lutte. Ce que nous espérons acquérir par nos propres forces, nous ne l'attendons pas. Ce que nous attendons, au sens précis, c'est ce que nous espérons obtenir grâce au secours d'un autre, d'une force étrangère à la nôtre. Le mot latin *expectare* — *spectare ex alio*, regarder vers un autre dont on espère le secours —, exprime cette attitude propre de l'attente, attitude plus complexe que celle de l'espoir.

L'attente comporte un espoir et une requête, un appel. L'espoir se place donc entre le désir et l'attente ; plus complexe que le premier, il est plus simple que la seconde. L'attente véritable ne peut se réaliser uniquement au niveau de l'appétit sensible, elle fait appel à une activité plus spirituelle.

¹ Saint Thomas affirme que l'objet de l'espoir est le bien « *difficilis vel arduus* ». Cette expression est significative, car *arduus* doit se traduire par « escarpé, élevé ». Cf. I-II, q. 46, a. 3, où saint Thomas précise que le propre des objets de l'irascible est d'être le bien et le mal « *cum quadam elevatione vel arduitate* ».

² Il est intéressant de noter la manière spéciale dont le bien de « haute valeur » attire l'appétit irascible. Il l'attire en vertu même de sa noblesse, de sa valeur, des difficultés qu'il engendrera pour celui qui le recherche. Il y a un aspect de séduction qui caractérise l'attraction de ce bien, et qui le distingue si profondément de la manière dont le bien sensible attire le concupiscible. Le bien connu attire, la grandeur du bien et sa noblesse séduisent en attirant.

Ce qui peut faire naître en nous l'espoir, c'est d'une part ce qui nous fait percevoir le bien sensible futur difficile à acquérir, mais cependant possible ; et c'est d'autre part ce qui nous procure des possibilités de l'acquérir, et, enfin, ce qui engendre en nous la persuasion de pouvoir aboutir, en augmentant nos énergies. Parmi ces éléments divers, l'expérience joue un grand rôle. Elle nous permet d'apprécier à leur juste valeur notre efficacité et les difficultés qui peuvent surgir dans la recherche de tel ou tel bien. L'expérience engendre en nous un espoir beaucoup plus réaliste et plus efficace.

Cependant on ne peut nier que l'inexpérience permette l'éclosion de certains espoirs ; dans la mesure où elle maintient dans l'ignorance des vraies difficultés et des limites de nos possibilités, elle favorise en nous l'illusion qu'une expérience plus profonde n'aurait pas laissé naître. Voilà pourquoi le Philosophe souligne que « les jeunes gens sont pleins d'heureux espoirs »¹. La jeunesse manque d'expérience, elle est généreuse et tout orientée vers le futur, ce qui favorise, par le truchement de l'imagination, les emballements, les folles espérances.

L'espoir semble, plus que les autres passions, en dépendance étroite de l'âge de celui qui l'éprouve ; chose normale puisqu'il engage une lutte difficile qui exige du temps et un capital de vie autant que possible intact...

D'une certaine manière, l'amour est la racine première, la source cachée de tout espoir, puisque celui-ci suppose le désir, et que le désir suppose l'amour. Donc on n'espère que ce que l'on aime déjà. Cependant on peut dire aussi que l'amour est comme le fruit de l'espoir, celui-ci étant source d'un nouvel amour. En effet, l'espoir nous fait voir tel bien comme *possible*, et nous porte avec efficacité vers lui. Du fait même que nous nous portons vers un bien *possible*, nous nous mettons, voyant en lui notre bien futur, à l'aimer davantage.

On pourrait dire que l'amour est l'origine première, fondamentale, de l'aspect affectif de l'espoir, mais que l'espoir est l'origine propre de l'aspect réaliste de l'amour. C'est grâce à l'espoir que notre amour garde un caractère réaliste, qu'il ne demeure pas un amour idéal et platonique. L'amour seul ne suffit pas à l'éclosion de l'espoir, alors que l'espoir est par lui-même source propre d'un amour efficace, réaliste et victorieux.

Enfin, l'espoir peut soutenir nos activités en leur communiquant un élan, une tension interne plus grande. Il donne une certaine structure organique à nos désirs et à nos amours car, devant un bien de valeur et difficile à acquérir, nous ne pouvons plus perdre de temps ni demeurer oisifs. Quelque chose de grand à réaliser, une victoire à remporter, nous sont offerts ; ce sentiment du bien ardu excite l'attention et la maintient en éveil.

Quant à la conviction intérieure d'être capable d'obtenir la victoire, loin de supprimer l'effort, elle l'encourage. Ce que nous réalisons sous la poussée affective de l'espoir, nous le faisons plus vite et mieux. L'espoir est donc bien un ressort puissant qui nous permet d'agir avec une plus grande lucidité et une plus grande efficacité.

¹ On pourrait constater un phénomène analogue chez les hommes en état d'ivresse... Ils sont pleins d'espoirs, constate également le Philosophe (*Rhétorique*, II, ch. 12, 1389 a 19 sq.). Tandis que les vieillards ont « peine à espérer à cause de leurs expériences » (*Rhétorique*, II, ch. 13, 1390 a 4 sq.). Ils ont subi trop d'échecs et ils savent trop leurs limites ! Evidemment ces passions sont éphémères, mais elles ont au moins un moment de vérité ; même si le *bien* difficile vers lequel elles s'orientent n'est qu'apparent, elles peuvent être, fugitivement, de *vraies* passions.

2. Le désespoir

Nous savons ce que représente dans notre vie la passion de désespoir qui brise le ressort affectif. Ce que nous considérons comme un bien difficile à obtenir, mais cependant possible, nous le percevons subitement comme impossible à acquérir, comme inévitablement manqué. Nous sommes alors en présence de l'obstacle, du mur infranchissable, de l'échec, et l'appétit sombre dans le désespoir. De l'espoir du succès nous passons plus ou moins brusquement à la triste réalité de l'échec. L'espoir, en s'anéantissant, donne naissance à un *désespoir* qui est un mouvement affectif de retrait, de recul : au lieu d'être prêts à surmonter les assauts, nous sommes affectivement repliés sur nous dans un état d'impuissance, d'écrasement en présence d'un bien que nous ne pouvons plus atteindre. Le désespoir, en effet, n'est pas seulement la suspension de l'espoir, il est aussi un *retrait* affectif à l'égard du bien désiré.

Le désespoir, comme l'espoir, suppose le désir ; ce que nous n'avons pas désiré ne peut être objet de désespoir. Et c'est dans la mesure où le bien désiré était estimé difficile, certes, mais possible (donc espéré), que le désespoir prend toute son acuité lorsque subitement ce bien désiré nous échappe.

Si les passions contraires du concupiscible s'opposent en fonction de leur objet (le bien qui attire ou le mal qui rejette et repousse), celles de l'irascible s'opposent en fonction de notre situation à l'égard du bien sensible ; celui-ci demeure toujours le bien, mais notre situation est modifiée : au lieu de tendre vers lui avec confiance, sans ignorer les difficultés mais avec la conviction de les surmonter, ce même bien se montre à nous comme impossible et subitement nous repousse au lieu de nous attirer. L'impossible ne peut pas attirer affectivement, il ne peut que repousser. Si l'espoir engendre l'amour efficace, réaliste, le désespoir conduit à une impossibilité d'aimer ; il met dans un état affectif de séparation et d'isolement. Si l'espoir structure nos désirs et leur donne une nouvelle impulsion, une nouvelle efficacité, le désespoir les désintègre, et sape nos élans à leur racine. Celui qui est désespéré ne peut plus rien entreprendre. Il est affectivement séparé du bien désiré et séparé, au-dedans de lui-même, de ce qui était pour lui le sens et l'attraction profonde de sa vie.

Le désespoir, affectivement, est un dissolvant terrible. Dans la mesure où il s'empare de nous, il nous plonge dans la multiplicité, dans l'indéterminé, dans le chaos primitif où il n'y a plus de biens à poursuivre. Le bien nous échappe, nous dépasse ; il n'est plus pour nous. Le néant nous engloutit. Le désespoir peut conduire au suicide, il peut s'achever dans une désagrégation réelle et effective. Si, en effet, l'espoir peut se prolonger dans une attente, le désespoir peut se prolonger aussi dans un refus d'attente : il n'y a plus de secours possible et donc toute attente ne peut qu'augmenter le mal.

On pourrait objecter : s'il est normal que l'espoir soit une passion de l'irascible, il ne ressort pas avec évidence que le désespoir le soit aussi ; en effet le désespoir est plutôt une abdication, une sorte de faillite ; il ne poursuit plus le bien ardu, celui qui spécifie proprement l'irascible. Il faut pourtant maintenir que le désespoir est vraiment une passion de l'irascible puisque son objet propre demeure le bien ardu. En effet, le bien désiré, qui apparaît comme impossible à atteindre, échappe précisément parce qu'il apparaît comme trop difficile. Certes, le désespoir n'est pas la première passion de l'irascible, il présuppose toujours l'espoir et ne peut se comprendre qu'en fonction de celui-ci. Le désespoir, dans sa capacité de désagrégation et de ruine, nous fait comprendre par contraste la puissance de l'irascible, sa force de stabilisation et sa capacité d'unification.

3. La crainte

Le sentiment de crainte nous est bien connu. Ne serait-ce que par les peurs éprouvées dans l'enfance, à la tombée du jour. Tout nous effrayait alors et le moindre bruit insolite nous plongeait dans un état affectif spécial, qui nous rendait vulnérable au moindre mal imminent. De même aux approches d'une maladie, d'un échec, de la ruine inévitable, de la déportation ou de la prison, un sentiment de peur peut nous étreindre. Une autre crainte, plus spirituelle, peut naître de certaines relations affectives de subordination, de dévalorisation, de tyrannie.

La crainte peut atteindre une telle intensité qu'elle nous laisse paralysés et comme anéantis ; elle a un tel pouvoir d'inhibition et d'affolement qu'elle peut nous précipiter dans le piège tendu sous nos pas. La politique de la peur est très curieuse chez les animaux, et est très significative.

Précisons la *nature* de la crainte. Nous ne craignons que le mal capable de nous blesser et de nous nuire. La crainte implique toujours certaines modifications de notre être physique et biologique : c'est pourquoi elle ne peut provenir que d'un appétit sensible capable de subir passivement l'influence de ce mal et d'en être profondément transformé.

La crainte, en effet, est toujours dépendante d'un état affectif. Dès qu'on aime, une quantité de motifs de crainte surgissent qui n'existaient pas auparavant. L'amour nous rend craintifs à l'égard de tout ce qui regarde la réalité aimée.

Saint Augustin note avec beaucoup d'exactitude : « Nous ne craignons rien, si ce n'est pour ce que nous aimons, de le perdre quand nous le possédons, ou de ne pas l'obtenir quand nous l'espérons. »¹.

Celui qui commence à aimer l'argent ne peut plus trouver le sommeil car il craint d'être volé. Celui qui commence à espérer l'acquisition d'un bien, commence à craindre intensément que ce bien ne lui soit enlevé par quelqu'un d'autre avant qu'il n'ait eu le temps de l'acquérir.

Evidemment, l'aspect *passion* (passivité) est plus explicite dans la *douleur* et dans la *tristesse* que dans la *crainte* ; le mal qui blesse est présent dans la douleur et dans la tristesse, il n'est que futur dans la crainte. Des deux côtés cependant, on saisit un élément caractéristique de la passion affective : la passivité de celui qui subit à son détriment une influence étrangère.² Cette influence, au lieu de le perfectionner, le blesse ; affectivement il s'en écarte et la fuit. La crainte implique bien ce retrait à l'égard du mal imminent. Dans la crainte, on saisit cette sorte de présence psychique, distincte de la présence purement spirituelle et de la présence physique, car le mal futur est déjà là intentionnellement et agit sur nous, nous blesse et nous meurtrit. Pourtant, physiquement, il n'est pas encore là et n'y sera peut-être jamais.

¹ 83 questions, question 33, pp. 96-97.

² Dans une perspective phénoménologique, J.-P. Sartre définit la peur : « une conscience qui vise à nier, à travers une conduite magique, un objet du monde extérieur et qui ira jusqu'à s'anéantir, pour anéantir l'objet avec elle. La peur est une conduite d'évasion » (*Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 36).

La passion-crainte a un caractère spécial qui la distingue bien de toutes les autres passions alors que, d'une certaine manière, elle leur est souvent présente, étant très proche de l'amour, source de toute passion.¹

Pour mieux discerner le caractère spécial de la crainte, il faut préciser *son objet propre*, ce qui la détermine. Cet objet est le mal futur imminent, le mal qui semble victorieux du bien qui est en nous, le mal difficile auquel on ne peut pas résister.² Cet objet est distinct de celui du désespoir qui regarde le bien et non le mal, distinct de celui de la tristesse qui regarde le mal présent, distinct de la fuite qui regarde le mal imminent auquel je puis échapper. Ce qui provoque la crainte, c'est le mal imminent auquel je ne puis que difficilement échapper parce qu'il ne dépend pas de ma propre volonté, mais d'une cause extérieure. C'est le mal ardu, difficile, m'apparaissant comme quasi inévitable. Le mal qui ne dépend que de ma volonté ne peut susciter que la fuite ou la haine, car il ne m'apparaît pas comme ardu et difficile, puisqu'il est en mon pouvoir. Cependant il faut reconnaître des liens très étroits entre la fuite et la crainte, comme toujours entre l'irascible et le concupiscible. Aussi peut-on dire, d'une certaine manière, que la crainte naît de la fuite du mal.³

La « présence » et « l'absence » influencent grandement le point de vue de la passion. C'est pourquoi, lorsque nous disons que la crainte naît en nous de la représentation du mal futur, il faut comprendre ceci d'une manière très précise. Il s'agit d'un mal futur qui, comme tel, laisse toujours la possibilité d'une certaine espérance puisqu'il peut être empêché, évité ; car si le mal futur doit nécessairement arriver, la crainte disparaît, fait place au désespoir, et en définitive à la tristesse. Le condamné à mort n'éprouve plus tant de la crainte, que du désespoir ; pour éprouver de la crainte, il faut que reste un espoir de salut.

« Aussi ceux qui pensent avoir déjà souffert tout ce que l'on peut craindre, et que l'avenir laisse froids, comme ceux que déjà le bourreau passe aux bâtons », ceux-là sont comme au-delà de la crainte. « Pour craindre, il faut garder en soi quelque espoir de salut touchant l'objet de nos inquiétudes. Le signe en est que la crainte nous porte à délibérer, alors que personne ne délibère quand la situation est désespérée. »⁴

On peut donc préciser que l'objet propre de la crainte, c'est le mal futur ardu qu'on ne peut éviter facilement ; c'est l'évènement qui peut nous nuire grandement, qui provient d'une cause externe et qui doit arriver.⁵

Par le fait même, ce qui intensifie la crainte, c'est, d'une part, la grandeur du mal et son imminence ; c'est, d'autre part, la conscience que nous avons de notre faiblesse et de la puissance de la cause du mal. Enfin, ajoutons que le mal futur capable de réaliser une situation *irréparable* apparaît toujours comme le plus terrible. C'est une circonstance aggravante qui fait comprendre les *situations extrêmes*, où le mal apparaît comme sans limite du côté du temps, puisqu'il réalise un état qui ne peut être ni redressé, ni repris.

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 41, a. 2.

² Aristote rappelle que la crainte provient « de la représentation d'un mal futur, destructif (capable de nous corrompre) ou affligeant (capable de nous faire éprouver de la peine) » (*Rhétorique*, II, 5, 1382 a 21).

³ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 41, a. 2, ad 3 : « *timor ex fuga mali oritur* » ; mais on peut dire aussi : « *timor ex amore oritur* ».

⁴ ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 5, 1383 a 2 - 6.

⁵ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 42, a. 3 : « *Timor est de malo futuro arduo quod non potest de facili vitari* ». Saint Thomas considère que l'objet propre de la crainte c'est la « *ratio terribilis* », « *quod ex causa extrinseca provenit* ».

Les craintes les plus foncières, les plus naturelles, sont celles qui ont pour objet un mal capable de corrompre la nature. Notre nature s'oppose à ce mal comme à ce qui fait obstacle à son désir naturel d'exister. Ce mal s'oppose directement au bien de la vie, au bien de la conservation dans la vie, alors que les craintes qui portent sur le « mal attristant », répugnant aux inclinations de l'appétit, ne peuvent être que des craintes secondaires. La crainte la plus radicale, la plus foncière est donc celle de la mort. Le Philosophe n'hésitait pas à dire que « parmi toutes les choses, la mort est la plus terrible, car elle est un point final »¹. Même un chrétien, comme saint Jean Damascène, reconnaît que la mort éveille en nous « une crainte naturelle, l'âme ne voulant pas être séparée du corps »².

Par crainte naturelle, il faut entendre une crainte qui nous affecte radicalement, indépendamment de nos options personnelles et de nos connaissances. Cette crainte, nous la portons en nous, car nous portons en nous le germe de cette séparation ; pour le théologien, c'est une conséquence évidente du péché originel ; pour le philosophe, c'est aussi une évidence, qui s'enracine dans les limites du capital de notre vie végétative. Le mal de la mort possède au suprême degré la tonalité propre au mal *irréparable*. Il est facile, du reste, d'ordonner nos diverses craintes en fonction des diverses « morts » que nous sommes capables de subir, ou, si l'on préfère, des diverses séparations dont nous sommes le lieu. Or le mal, en ce qui concerne l'homme, peut être envisagé soit dans son action vitale, soit dans les réalités extérieures. Dans les activités vitales de l'homme, on peut craindre un double mal :

- le travail laborieux qui accable notre nature, d'où naît la crainte spéciale qui consiste à se réfugier dans la *paresse*. On refuse d'agir par crainte d'un travail excessif.
- l'infamie qui porte atteinte à l'opinion, d'où naît la crainte spéciale qu'est la *pudeur*, s'il s'agit d'actes futurs à exercer, ou la *honte*, s'il s'agit d'actes déjà accomplis.³

Le mal, considéré dans les réalités extérieures, peut dépasser la faculté de résistance de l'homme de trois façons :

- en raison de sa *grandeur* qui suscite une certaine admiration : l'admiration relative à la grandeur du mal.
- en raison de son caractère original, insolite. Ce mal étranger qui déroute et trouble engendre une stupeur. Il nous surprend au sens fort. Un mal faible peut, sous l'effet de la surprise, paraître très important.
- en raison de son caractère imprévisible qui éveille en nous l'anxiété⁴ d'une lutte non organisée ; la crainte d'être remis au bon plaisir de quelqu'un est de ce type, car elle comporte ce caractère imprévisible, si éprouvant. C'est par là qu'on peut comprendre le vertige de l'« agonie » : un être qui étouffe en présence d'une volonté inconnue et toute puissante.

¹ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, III, 9, 1115 a 26.

² SAINT JEAN DAMASCENE, *De Fide Orthodoxa*, liv. III, ch. 23.

³ Cf. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 205 : « La bonté est une espèce de tristesse ; fondée (...) sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé. » Voir aussi SPINOZA, *Ethique*, III. *Définitions des affections*, prop. 31.

⁴ Anxiété traduit *agonia*, qui signifie lutte, d'où au figuré : conflit, anxiété. Il ne faut pas confondre cette anxiété et l'angoisse existentialiste qui est beaucoup plus complexe et sur laquelle nous reviendrons (II^{ème} partie, ch. IV). Il suffit pour s'en rendre compte de mettre en parallèle cette « agonie » et la signification de l'angoisse chez Kierkegaard (*Le concept d'angoisse*) : elle est « le vertige de la liberté avant la chute ». Elle définit un rapport passionnel entre l'esprit et le néant.

Telles sont les espèces secondaires de crainte, celles qui proviennent d'un « mal attristant » futur et difficile à vaincre.¹

Dans chacun de ces cas, la crainte n'existe que dans la mesure où il y a représentation imaginaire d'un *mal futur*. Tout ce qui diminue la représentation de ce mal comme *futur*, diminue la crainte. Donc, un mal éloigné, à très longue échéance, n'éveille plus en nous de crainte. « Ce qui est très éloigné, note Aristote, n'inspire pas de crainte ; chacun sait qu'il mourra, mais comme ce n'est point imminent, il n'en éprouve aucun souci. »²

Il faudrait ajouter que cette perspective de la mort, sa proximité dans l'appréciation que nous nous en faisons, varient beaucoup suivant les époques de la vie et les circonstances historiques.

Au point de départ de cette étude sur la crainte, nous avons noté que la crainte suppose l'amour. L'amour éveille en nous des craintes qui précédemment n'existaient pas. Quel lien y a-t-il entre l'amour et la crainte ? L'objet propre de la crainte est la conscience du mal-terrible-imminent provenant d'une cause extrinsèque à laquelle il est difficile de résister. Or la conscience de ce mal imminent ne peut provenir que d'un certain amour. Dès qu'on aime une réalité, le fait d'en être privé est un mal. Si donc la crainte naît à partir de la conscience d'un mal-imminent, elle suppose un amour à l'égard du bien dont ce mal nous prive. Non pas que l'amour de ce bien soit cause efficiente ou cause formelle de la crainte ; mais il est cause de la crainte par mode de disposition matérielle. *L'amour est nécessaire pour que le sujet soit capable de craindre* ; c'est une disposition requise pour rendre le sujet vulnérable à l'influence de ce mal imminent.³ Cela explique la réaction de défense de certains êtres qui ne veulent plus aimer, pour ne plus craindre ; ce qui ne les rend pas forts, mais insensibles : ils deviennent alors pires que des brutes.

Ainsi, affirmer d'une manière absolue que l'amour est cause de la crainte, risque toujours de matérialiser. Car, si l'on fait de la cause dispositive (celle qui se tient du côté du sujet, donc du côté matériel) la causalité formelle ou finale, ou même efficiente, on confond tout. Cependant, on peut dire que la crainte provient nécessairement de l'amour, qu'il y a entre les deux un lien essentiel nécessaire, mais matériel. C'est du reste pour cela que la crainte ne conduit pas nécessairement à l'amour, mais n'y conduit qu'accidentellement.

Si l'amour est cause dispositive de la crainte, la petitesse et la faiblesse le sont également ; tout défaut, tout manque, toute infériorité, dans la mesure où nous en avons conscience, nous rendent vulnérables, mais d'une manière tout autre que l'amour. Celui-ci nous rend vulnérables, en nous rendant capables de craindre — sans amour pas de crainte —, tandis que le manque et la privation nous rendent vulnérables en nous rendant incapables de résister et de lutter contre le mal, ce qui augmente nos motifs de crainte. Dans la mesure où la fragilité diminue notre aptitude au combat, elle nous fait plus vulnérables à la crainte. Si nous étions radicalement faibles, dans un état qui supprime toute résistance, la prise de conscience de cette faiblesse radicale engendrerait en nous le désespoir.

La puissance et la force du mal imminent augmentent en nous la crainte. Normalement nous craignons plus la puissance et la force de l'adversaire que sa faiblesse.

¹ La classification de CICERON est celle-ci : « *Sub metum autem subjecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido* ». (*Tusculanes*, IV, 7) (paresse, honte, effroi, peur, épouvante, saisissement, bouleversement, appréhension).

² *Rhétorique*, II, 5, 1382 b 26-27. De même, les maux naturels imprévisibles ne suscitent pas en nous de crainte.

³ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 43, a.1.

Toutefois, il peut arriver que sa faiblesse nous fasse trembler davantage, en raison des procédés de ruse employés pour la compenser.

Enfin, précisons les effets de la crainte. La crainte nous contracte. Provenant de la représentation d'un mal imminent difficile à écarter, elle entraîne un repliement sur soi, une contraction. La présence imminente du mal nous fait mieux comprendre notre faiblesse, ce qui ne nous encourage pas à nous extérioriser, mais au contraire nous resserre en nous-mêmes. Cette intériorisation est toute matérielle et se fait par contrainte. Elle est signe de faiblesse et non effet d'une plénitude de vie, d'une option de l'essentiel.

Cette fausse intériorisation ralentit le rythme de notre vie. Elle nous empêche d'être pleinement présents aux événements qui surgissent. Nous avons envie de fuir plutôt que d'attaquer, nous ne sommes plus maîtres de la situation. La crainte violente peut nous rendre muets et tremblants, jusqu'au claquement de dents. Cicéron l'affirme, avec sa clarté habituelle : « le tremblement, la pâleur, le claquement des dents, sont des effets de la terreur »¹.

Ces effets sont encore plus intenses en présence d'un mal physique, d'un danger de mort. « L'animal, à partir de la représentation de la mort, est disposé de telle manière que sa chaleur se contracte vers l'intérieur, comme lorsque physiquement la mort se présente. La crainte de la mort fait pâlir », note Aristote².

Il est donc facile de comprendre qu'une crainte modérée peut être une excellente disposition pour agir avec plus d'attention, de sollicitude et de précaution, mais que si la crainte augmente jusqu'à nous paralyser, elle nous empêche d'agir, tant du côté de l'âme que du côté du corps.

4. L'audace

La passion contraire à la crainte est l'audace. Ces deux passions représentent les attitudes les plus opposées, puisque l'audace affronte un mal redoutable et un péril imminent avec la conviction intérieure, affective, d'un triomphe. L'audacieux va au-devant du péril et il est affectivement victorieux ; ce péril qu'il combat, il le domine déjà.

Cette passion est bien dans l'irascible puisqu'elle considère quelque chose de difficile, d'ardu, un péril imminent. Cependant, elle est dans l'irascible d'une manière tout autre que la crainte puisqu'elle n'est pas un mouvement de retrait, mais un geste de conquête impliquant une véritable sécurité.

Normalement, en effet, le bien est ce que nous poursuivons et ce qui nous attire, comme dans le cas de l'espoir ; le mal, au contraire, est ce que nous fuyons, ce que nous évitons, comme lorsqu'il s'agit de la crainte. Mais, pour certaines raisons secondaires, le bien peut être ce que nous fuyons, comme dans le désespoir, et le mal peut être ce que nous poursuivons, comme dans l'audace. Du point de vue du comportement subjectif, il y a donc

¹ *Tusculanes*, 4, ch. 8.

² Cité par SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 44, a. 1, ad 3. Voir la manière dont le P. Corvez, dans les notes explicatives de sa traduction (édition de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, Paris-Tournai 1952, pp. 239, 242) a souligné le parallélisme entre ces remarques d'expérience toutes simples d'Aristote et de saint Thomas, et les analyses plus minutieuses, plus précises, de la psychologie moderne.

un lien spécial entre espoir et audace. Tous deux sont des mouvements de conquête vers la réalité recherchée. Par le fait même l'audace se présente comme une conséquence de l'espoir, puisque la poursuite du mal est toujours ordonnée à celle du bien. Si on lutte contre le mal, c'est en réalité un bien que l'on recherche, au moins celui de la victoire sur le mal. Car le mal ne peut nous attirer qu'en fonction du bien. Ainsi, dans toute passion d'audace, il y a un espoir latent ; c'est parce qu'on espère surmonter la menace redoutable qu'on affronte hardiment le péril.¹

Par contre, le désespoir est comme la conséquence de la crainte : on désespère devant de trop grandes difficultés à acquérir le bien espéré. Ces liens entre espoir et audace, crainte et désespoir, n'existent que dans la mesure où il y a une surabondance d'espoir (ou de crainte) ; tout espoir n'apporte pas avec lui l'audace.

La passion de l'audace, s'opposant à celle de la crainte et supposant celle de l'espoir, est donc doublement relative, et c'est ce qui lui confère son caractère particulier. Tout ce qui peut augmenter l'espoir et éliminer la crainte est source d'audace. C'est ainsi que « ce qui donne chaud au cœur » était considéré par les Anciens comme une disposition facilitant l'éclosion de l'audace.² On dirait de nos jours : tout ce qui épanouit la sécurité et supprime l'angoisse facilite l'audace. Plus profondément, si on ne considère plus l'organe mais l'appétit lui-même, il est facile de comprendre comment la croissance de l'espoir et la diminution de la crainte augmentent l'audace. En effet, l'espoir implique une certaine appréhension de la possibilité de la victoire, soit par nos propres moyens (vigueur du corps, expérience du danger, abondance de ressources), soit par la puissance d'autrui : les aides humaines ou un sens religieux du secours de Dieu.³ Cette connaissance de la possibilité de la victoire est source d'audace. De même, tout ce qui écarte la menace prochaine du mal (l'absence d'ennemi et de danger imminent) diminue la crainte et favorise par là même l'audace.

Souvent, l'audace ne dure pas ; elle n'est qu'un élan généreux du cœur qui se fonde sur la perception sensible spontanée d'une situation singulière et passagère. L'audacieux est souvent plein d'entrain avant le danger, mais lâche facilement pied dans le combat. C'est ce qui le différencie de l'homme vertueux dont le courage repose sur un jugement prudentiel. Celui-ci pèse le pour et le contre, et il sait à quoi il s'engage. Son audace est "tempérée" par sa prudence. L'audacieux, s'il n'est qu'audacieux, s'élançait au-devant du danger dans la passion de la victoire.

¹ Voir SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 45, a. 2.

² ARISTOTE notait dans les *Parties des Animaux* (Liv. III, 4, 667 a 14 sq.) que l'audace résulte de ce qui donne chaud au cœur : « Ceux qui ont un cœur de petite dimension sont plus audacieux, et les animaux qui ont un cœur de grande dimension sont craintifs, car la chaleur naturelle ne peut réchauffer de la même manière un gros cœur qu'un petit... De même qu'un même feu placé dans une petite pièce et dans une grande, donne moins de chaleur dans la grande... ».

³ Cf. *Rhétorique*, II, 5, 1383 b 5 sq., où Aristote affirme : « Ceux qui sont en bons termes avec la divinité sont plus audacieux ».

5. La colère

Lorsqu'il s'agit de la passion-colère, n'oublions pas ce que certains Stoïciens nous ont enseigné sur elle, qu'ils considéraient comme la passion-type, à dominer en premier lieu. Sénèque, dans son *De Ira*, la décrit comme étant plus que toute autre passion « affreuse et enragée » :

« Les autres ont en elles-mêmes quelque chose de tranquille et de paisible ; celle-ci est toute excitation, tout à l'impétuosité de son ressentiment ; elle brûle d'un désir inhumain de combat, de sang, de supplice ; indifférente à elle-même pourvu qu'elle nuise à autrui, elle se précipite sur ses propres armes, avide d'une vengeance qui entraînera avec elle le vengeur.

C'est pourquoi certains sages ont dit que la colère était une courte folie ; comme celle-ci, en effet, elle ne sait pas se maîtriser, perd la notion des convenances, oublie tous les liens sociaux, s'acharne et s'obstine dans ses entreprises, ferme l'oreille aux conseils de la raison, s'agite pour des causes futiles, incapable de discerner le juste et le vrai et semblable aux ruines qui se brisent sur ce qu'elles écrasent.

Si tu veux avoir la preuve que ceux que domine la colère n'ont pas leur bon sens, regarde leur extérieur ; car si ce sont des symptômes manifestes de la folie que ceux des yeux hardis et menaçants, un front sombre, une physionomie farouche, un pas précipité, des mains tremblantes, un changement de couleur, une respiration forte et haletante, les mêmes signes se retrouvent dans la colère : les yeux s'enflamment, lancent des éclairs, une vive rougeur se répand sur tout le visage sous l'action du sang qui afflue du cœur, les lèvres tremblent, les dents se serrent, les cheveux se dressent et se hérissent, la respiration est gênée et sifflante, les articulations, en se tordant, craquent... »¹

Nos expériences dans ce domaine sont extrêmement révélatrices ; d'autant plus qu'elles ont souvent une lucidité plus grande que celle de nos autres passions. Précisons d'abord que la colère, bien que son nom latin *ira* se soit étendu à l'ensemble des passions dites « de l'irascible », est une passion particulière. Si la puissance affective d'irascible a pris son nom de *ira*, la colère, est-ce à dire que toutes les passions de l'irascible se ramènent à la colère, comme toutes les passions du concupiscible à l'amour ? S'il est vrai que l'amour-passion est à la racine de toutes les passions du concupiscible et de l'irascible, la colère n'est pas cause de toutes les passions de l'irascible. Cependant elle est la plus manifeste et la plus facile à reconnaître ; la colère éclate et ne peut demeurer cachée. De plus, elle termine toutes les passions de l'irascible et les achève. Voilà comment elle possède une relation très spéciale avec l'appétit d'irascible.

Considérée en elle-même, la colère semble une passion assez complexe, résultant de plusieurs autres et les contenant, comme le fruit contient son germe.

La colère, en effet, naît à partir d'une certaine tristesse d'un bien détruit, et elle implique toujours un désir et un espoir de revanche. Aristote remarque que l'homme en colère a l'espoir d'infliger un châtement, « il aspire à une vengeance » qui lui apparaît comme possible.²

Si donc celui qui est cause de dommage est une personne toute puissante, sur laquelle on n'a aucun pouvoir, la colère ne peut naître ; elle se transforme en tristesse. En présence d'une injustice, on ne s'irrite que s'il y a une possibilité de rectification ; sinon, on pâtit...

¹ SÉNÈQUE, *De Ira*, I, § 1-4, trad. A. Bourgery, Coll. Budé, 1942, p. 1-2.

² ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 2, 1378 b 1-2.

Puisque la colère provient de passions contraires, celles de tristesse et d'espoir, elle inclut dans un équilibre supérieur certaines tendances vers le bien et certains retraits à l'égard du mal. De ce point de vue on peut dire qu'elle possède un mode de synthèse et qu'elle est au-delà des contraires. C'est du reste à cause de cela qu'il n'y a pas de passion contraire à la colère.

Le caractère spécifique de cette passion, ce qui la distingue de la tristesse, de l'espoir, du désir, se prend de son objet. Précisons-le. La colère a une *double direction*, et pour ainsi dire deux objets : la vengeance désirée et espérée comme un bien — on peut se réjouir de la vengeance — et celui dont on cherche à tirer vengeance et que l'on considère comme un adversaire. La colère regarde par conséquent à la fois le bien et le mal, mais d'une manière tout autre que l'amour et la haine ; elle les regarde selon un certain ordre ; l'amour et la haine les regardent séparément, dans leur absolu de bien et de mal. La colère voit un bien dans la vengeance qu'elle désire, et un mal dans ce qui a causé le désordre ou l'injustice (l'amour, au contraire, veut le bien pour celui qu'il aime, et la haine veut le mal pour celui qu'elle déteste). Donc l'objet propre de la colère, c'est le bien de la vengeance en vue de rétablir l'ordre perturbé ou, si l'on préfère, la rectification, la correction, par le bien de la vengeance, de celui qui a causé le désordre.¹ Du désordre, et de son auteur, la colère requiert une certaine grandeur, sinon on les méprise.

Regardant la vengeance, la colère est une passion très proche de la raison et qui y participe. La vengeance, en effet, implique une certaine comparaison du dommage subi et de la peine à infliger. Or une telle comparaison ne peut se faire parfaitement que par la raison. Aussi la colère est-elle la passion la plus proche de la raison, celle qui provient de la cogitative.

Quand nous affirmons que la raison intervient pour susciter la colère, nous ne voulons pas dire pour autant que la raison commande et règle cette passion, mais la cogitative, participant de la raison, manifeste et éclaire ce qui est cause de colère.

S'il y a une part de raison dans la colère, ce n'est pas pour la diriger, mais pour manifester l'injure. C'est pourquoi l'ivresse, lorsqu'elle supprime la faculté de juger, supprime aussi la colère ; tandis qu'une légère ivresse permet à la colère de se déchaîner, la cogitative et la raison demeurant suffisantes pour juger. A cause de cette intervention de la cogitative et de la raison, on peut affirmer que la passion-colère est plus propre à la nature de l'homme que la passion de concupiscence.²

Il est toujours intéressant et fructueux de comparer « amour de concupiscence » et « colère », car nous sommes là en présence des deux extrêmes de la vie passionnelle de l'homme. A certains points de vue, l'amour de concupiscence semble plus naturel, plus enraciné en nous que la colère ; à d'autres points de vue c'est l'inverse. En effet, si nous comparons les objets respectifs de ces deux passions, nous pouvons affirmer que l'objet propre de l'amour de concupiscence est plus naturel que celui de la colère, puisqu'il consiste avant tout dans les biens sensibles de la nourriture et des jouissances charnelles qui sont des

¹Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 46, a. 2 et a. 3 : « *Ira respicit duo objecta : vindictam, quam appetit, et eum de quo vindictam quaerit* ».

² Cf. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VII, 7, 1149 a 24 sq. : « La colère semble bien prêter jusqu'à un certain point l'oreille à la raison, mais elle entend de travers à la façon de ces serviteurs pressés qui sortent en courant avant d'avoir écouté jusqu'au bout ce qu'on leur dit, et puis se trompent dans l'exécution de l'ordre... la colère, tout en entendant, n'entend pas un ordre, et s'élanche pour assouvir sa vengeance ». « La colère obéit à la raison en un sens, alors que la concupiscence n'y obéit pas... Aussi la colère est plus naturelle que la concupiscence » (1149 b 1 et 7).

biens plus naturels que celui de la vengeance. Mais si nous comparons les sujets respectifs de ces deux passions, nous devons affirmer l'inverse, car le sujet propre de la concupiscence, c'est l'homme en tant qu'animal (nature générique) ; le sujet propre de la colère, c'est l'homme en tant que possédant la cogitative et la raison raisonnable (nature spécifique). Or ce qui convient à la nature spécifique de l'homme lui convient plus proprement et lui est plus naturel. Voilà pourquoi, si l'on considère la nature de chaque individu selon sa propre complexion, la colère apparaît plus naturelle que la concupiscence parce qu'elle dépend, plus que n'importe quelle autre passion, de la complexion individuelle de chacun. De ce point de vue la colère est vraiment la passion caractéristique de l'homme, nature la plus complexe impliquant une participation de la raison dans le sensible. Or c'est précisément dans la colère qu'est exigée cette participation de la raison dans le sensible. La colère est donc la passion la plus typiquement humaine.¹

Pour mieux saisir la nature de la colère, il faut la comparer à la haine. La colère et la haine ont matériellement même objet : c'est le mal que l'on souhaite à celui contre lequel on s'irrite, comme à celui que l'on hait. Mais le mal n'est pas atteint sous la même raison dans l'une ou l'autre passion. Celui qui hait désire le mal pour son ennemi. Celui qui est en colère désire le mal pour celui qui l'irrite, estimant que cela lui est bon : il est juste qu'il soit corrigé pour que l'ordre soit rétabli. La haine s'exerce donc vraiment par l'application du mal au mal, la colère s'exerce par l'application du mal au bien. Il est évident que la colère a un caractère beaucoup plus constructif que la haine. Celle-ci est beaucoup plus négative, et ne fait que désagréger et détruire ; c'est l'annihilation affective. Tandis que la colère est une correction affective pour remettre les choses et les personnes à leur place ; ce qu'elle désire, c'est une juste revanche.

Aussi la haine est-elle par elle-même un absolu qui ne laisse aucune place à la pitié, à la miséricorde, alors que la colère, toujours complexe, reste ouverte à la pitié : elle est un mixte. L'homme qui, s'étant mis en colère d'une manière exagérée, constate que le mal infligé dépasse la mesure, éprouve de la pitié. « L'homme en colère, notait Aristote, en maintes circonstances a pitié ; celui qui hait, jamais. »²

Reconnaissons cependant que, du côté de l'intensité du désir, la colère laisse souvent moins de place à la pitié que la haine, car le mouvement de la colère peut être plus impétueux, saisir l'homme plus totalement et le plonger tout entier dans un état de révolte. La haine, en raison même de son caractère négatif, est moins totalement vécue par l'homme.

¹ SAINT THOMAS souligne : « C'est le tempérament bilieux qui prédispose à la colère. Or la bile est, de toutes les humeurs, celle qui se met en mouvement avec le plus de rapidité, on la compare au feu. Celui qui par tempérament est enclin à la colère, s'empporte donc avec plus de vivacité que ne passe au désir celui qui y est prédisposé. C'est pourquoi Aristote, dans l'*Ethique*, dit que "la colère se transmet des parents aux enfants mieux que la concupiscence" » (*Somme théologique*, I-II, q. 46, a. 5).

² Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 4, 1382 a 1-15 : « Or ce qui produit la haine, c'est la colère, la vexation, la calomnie. La colère naît de raisons qui nous sont personnelles, mais la haine peut naître même en dehors des raisons personnelles. Il suffit que nous supposions qu'une personne est douée de tel ou tel caractère pour que nous la haïssions. La colère vise toujours une personne particulière, par exemple Callias ou Socrate ; la haine vise même toute une classe de personnes : tout homme hait le voleur et le sycophante. L'une est guérissable avec le temps, l'autre inguérissable. La première cherche à faire de la peine, l'autre à faire du mal. Car l'homme en colère veut que sa victime sache qui l'a frappée ; celui qui hait ne s'en soucie pas. Or, ce qui cause de la peine atteint toujours notre sensibilité, tandis que les maux les plus grands sont ceux qui l'affectent le moins : l'injustice et la démesure ; en effet, la présence du vice ne nous cause aucune peine. L'une s'accompagne de peine chez l'agent, l'autre non, car l'homme qui est en colère éprouve de la peine, l'homme qui hait n'en éprouve pas. Le premier, à la vue des maux soufferts par l'adversaire, est susceptible de ressentir de la pitié, le second n'en ressent en aucun cas. C'est que l'un veut que celui qui a provoqué sa colère souffre à son tour ; l'autre, que l'objet de sa haine soit anéanti ».

Celui-ci ne peut jamais totalement s'identifier à sa haine, s'y perdre ; tandis qu'il peut s'identifier à sa colère et s'y livrer.

Si la colère possède une intensité que la haine normalement n'atteint pas, par contre elle est souvent passagère tandis que la haine est durable. La cause propre de la haine est plus stable que celle de la colère. Celle-ci provient d'une secousse de l'âme provoquée par une brisure et par un désordre ; la haine naît d'une disposition intérieure sans appel. C'est pourquoi la haine, tout en étant une passion, demeure souvent plus intérieure, comme un état d'âme ; la colère, au contraire, est plus extérieure et plus bruyante. Aussi est-il exact de noter avec Aristote que « la haine est moins guérissable que la colère »¹.

La haine possède une extension plus universelle que la colère ; elle regarde le mal en tant que mal : le mal dont on s'éloigne et dont on s'écarte. La colère se rapporte à un fait singulier, une injure qui nous est faite, un mal particulier qu'on nous cause.² Aussi la colère ne peut-elle naître et s'exercer qu'à l'égard de ceux avec qui nous avons des rapports réciproques, impliquant des exigences de justice et des risques d'injustice. Tant son motif propre, le tort subi, que son but, la vengeance, supposent de tels rapports. C'est un fait que nous sommes beaucoup plus irascibles à l'égard de ceux avec qui nous avons des rapports de justice très intenses, qu'à l'égard d'étrangers.

Ces rapports profonds de justice nous rendent très sensibles à tout ce qui pourrait les altérer, s'y opposer, les diminuer et les contaminer. A l'égard d'étrangers, avec qui de tels rapports n'existent pas, nous n'avons pas la même attitude. L'automobiliste est beaucoup moins irritable à l'égard de ceux qui sont loin qu'à l'égard de ceux qui circulent sur la même route que lui...

Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris

Aristote écrit que la colère est « un désir de punir accompagné de tristesse à cause du dédain immérité dont nous nous croyons l'objet »³. La colère, en effet, veut le mal pour autrui, y voyant l'effet propre d'une justice vindicative. Elle cherche toujours la vengeance dans la mesure où elle la croit juste. Or la vengeance n'est juste que si une injustice a été commise. Donc le motif qui provoque la colère est toujours quelque chose que nous tenons pour injuste ; en présence de ce qui nous paraît être une œuvre de justice, nous ne nous mettons pas en colère. L'injustice connaît un maximum quand elle est le résultat d'un choix, d'une recherche ou d'une méchanceté consciente, et notre colère sévit alors violemment à l'égard de ceux auxquels nous attribuons ces mauvaises intentions. Mais si nous estimons qu'ils ont agi par ignorance ou par passion, la colère s'atténue et le pardon nous devient plus facile.

Ceux qui se rendent coupables d'une injustice délibérée, agissent visiblement avec mépris. C'est précisément la conscience de ce mépris qui nous irrite le plus. Car mépriser quelqu'un c'est nier sa valeur, sa dignité. « Ce que l'on tient pour nul et sans mérite, on le

¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 4, 1382 a 7-8.

² DESCARTES distingue la colère de l'indignation : « le mal fait par d'autres, n'étant point rapporté à nous, fait seulement que nous avons pour eux de l'indignation ; et lorsqu'il y est rapporté, il émeut aussi la colère » (*Les Passions de l'âme*, art. 65).

³ ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 2, 1378 a 31-32.

méprise », dit le Philosophe ¹. C'est à cause de cela que le silence de celui qui nous fait injure provoque notre colère, quand nous le prenons comme un témoignage de mépris.

Ce mépris affectera des nuances, des modalités multiples. L'oubli est souvent un signe de dédain — ce que nous jugeons important, nous le gravons plus fortement dans notre mémoire ; l'oubli est ainsi cause de colère.² Attrister l'autre par des propos pénibles, c'est une autre manière de le mépriser, de compter pour rien sa propre tristesse dont nous sommes la cause ; donner des signes de gaieté s'il souffre, c'est paraître ne faire aucun cas de son bien, ou de son mal, et donc le mépriser ; contrarier ses projets sans qu'aucun profit personnel ne puisse expliquer cette manière d'agir, c'est encore le mépriser. Voilà autant de modalités de mépris qui suscitent la colère.

Le mépris est immédiatement relatif à la valeur de la personne. Plus quelqu'un a conscience de sa valeur, plus facilement il considère qu'on le méprise, et plus le mépris dont il est l'objet intensifie ses motifs de colère (puisque le mépris est d'autant plus injuste que la valeur de l'homme est plus grande). Ceux qui ont conscience d'exceller dans un domaine particulier s'irritent au plus haut point de se voir déprécier. Ceci est surtout sensible à l'égard des qualités artistiques, intellectuelles et physiques, celles qui ennoblissent spécialement la personne.

Cependant, certaines dispositions intérieures qui n'ont rien à voir avec notre valeur personnelle peuvent nous rendre plus vulnérables au mépris des autres. Les personnes déprimées, malades, sont plus sensibles à l'opinion des autres, car elles sont dans un état d'infériorité et sont par le fait même plus vulnérables à la tristesse et à l'offense. Elles sont donc plus irritables. Par contre, celui qui est en pleine possession de ses moyens ne tient pas compte de l'opinion des autres à son égard ; leur mépris ne le touche pas. Il est invulnérable en raison de son excellence propre. Mais comme le mépris qu'on lui adresse est d'autant plus malséant qu'il le mérite moins, ce mépris est objectivement capable de provoquer une colère d'autant plus forte. On pourrait dire que la faiblesse rend plus constamment irritable, et que l'excellence, rendant moins irritable à l'égard des petits mépris quotidiens, intensifie, en profondeur et en violence, l'irritabilité, lorsque vraiment le mépris en vaut la peine.

Tout ce qui peut augmenter le mépris peut intensifier la colère ; tout ce qui peut le diminuer peut diminuer la colère. Si celui qui nous méprise n'a aucune raison valable de nous mépriser, en raison de ses défauts et de sa faiblesse, son mépris est plus scandaleux et provoque plus violemment notre colère. De même, si celui qui nous méprise est un ami, son mépris étant doublement injustifiable, nous irrite plus intimement. Par contre, si celui qui nous a méprisé, qui nous a dédaigné, s'excuse, s'humilie, il apaise notre courroux. Les *Proverbes* n'affirment-ils pas : « Une réponse douce apaise la fureur, une parole blessante fait monter la colère »³ ? En réparant et en s'humiliant, celui qui nous a irrité atteste l'estime qu'il nous porte ; par là il supprime la cause de notre colère.⁴

Enfin, la colère s'anéantit devant la mort. Puisque les morts ne peuvent plus subir de correction, le but essentiel de la colère disparaît. On ne s'irrite plus contre les morts. Ayant atteint ce qu'il y a d'ultime parmi les maux, n'ont-ils pas reçu la suprême correction ? La colère s'arrête aussi devant ceux qui sont gravement atteints par la souffrance. Ils semblent alors subir une sanction suffisante...

¹ ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 2, 1378 b 16.

² Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 2, 1379 b 34.

³ Pr 15, 1.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 47, a. 4.

Les effets de la colère

Aristote cite, dans la *Rhétorique*, ce passage d'Homère : « La colère est beaucoup plus douce au cœur de l'homme, quand elle s'y répand, que le miel qui coule goutte à goutte »¹, pour montrer que la colère cause un certain plaisir. Nous savons, en effet, que nous cherchons les plaisirs sensibles comme remèdes à la tristesse. Plus la tristesse dont ils nous guérissent est profonde, plus le bienfait qu'ils procurent est intense. Plus nous avons soif, plus grand est notre plaisir de boire... Or la colère suppose toujours une tristesse provoquée par l'injustice qui nous a été faite ; nous remédions à cette tristesse par la vengeance. C'est pourquoi, plus la tristesse a été profonde et grande, plus la colère est capable d'apaiser et de réjouir.

Dans la mesure où la vengeance est réellement présente, il y a plaisir parfait excluant toute tristesse. La colère s'apaise alors d'elle-même. Mais avant d'exister réellement, la vengeance peut être présente, par mode d'espoir et de réflexion, à celui qui se met en colère — nul ne s'irrite s'il n'espère se venger. A quiconque éprouve un désir, il est agréable de méditer sur ce qu'il désire. Ainsi, quand nous sommes irrités, le seul fait d'imaginer la vengeance nous procure une délectation. Mais le plaisir demeure encore imparfait : c'est une attente ; par le fait même, il n'évacue pas toute la tristesse et n'apaise donc pas totalement la colère.²

En raison de l'injure reçue, l'appétit de l'irascible, réagissant sous le coup d'un contraire, ne s'exerce qu'avec véhémence. L'élan de la colère possède à cause de cela une impétuosité très particulière, cherchant toujours à repousser l'injure par la vengeance. La colère est la réponse ouverte de celui qui a été attaqué ; il ne fuit pas mais se jette en avant, affronte son ennemi, en cherchant à lui infliger une défaite. Aussi la colère se réalise-t-elle dans une grande *effervescence*. Elle se trahit toujours dans un comportement extérieur qu'il est facile de décrire. Qui n'a pas, dans ses souvenirs, une rage d'enfant, la colère violente d'un ancien maître, telle ou telle colère pathétique ou comique ?

Saint Grégoire note : « Sous l'aiguillon de la colère, le cœur enflammé palpite, le corps tremble, la langue s'embarrasse, le visage est en feu, les yeux sortent de leurs orbites et l'on ne reconnaît plus ses proches, la bouche profère des clameurs, mais l'on ne sait plus ce que l'on dit »³.

Distinguons avec soin cette effervescence affective de la colère et l'attaque que souvent elle occasionne. G. Dumas, dans son *Traité de Psychologie*, les distingue très clairement, avec raison : « Sans doute l'attaque est une des conséquences fréquentes de la colère, comme la fuite est une des conséquences fréquentes de la peur ; mais on peut être en proie à la colère sans songer à attaquer, sans menacer, en se bornant à une défense violente de mouvements de révolte et de protestation, voire de destruction aveugle. Et c'est là proprement l'émotion de la colère active qu'il ne faut pas confondre avec l'agression dont elle est le prélude »⁴.

¹ *Rhétorique*, II, 2, 1378 b 6-7.

² Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 48, a. 1 ; ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 2, 1378 b 8-9.

³ SAINT GREGOIRE, *Moralium libri*, V, 45.

⁴ G. DUMAS, *Nouveau Traité*, I, II, pp. 383-384.

La véhémence même de la colère fait qu'elle s'épuise plus vite que les autres passions : « De même qu'un grand feu s'éteint vite, plus rien ne restant à brûler, la colère, par sa véhémence, ne tarde point à retomber »¹.

Parmi toutes les passions, la colère, étant celle qui dépend le plus de la cogitative et de la raison, est celle qui le plus manifestement trouble leurs activités. « Mon œil est troublé par la colère », dit le Psalmiste². Rien d'étonnant à cela ; c'est précisément sa proximité avec la cogitative et la raison qui lui permet d'agir indirectement sur leur exercice. Cependant le Philosophe note que : « L'homme en colère ne fait pas ses coups en dessous, mais agit au grand jour »³. « Cela ne veut pas dire, note saint Thomas, qu'il voit clairement ce qu'il doit faire, mais qu'il ne cherche pas à cacher ce qu'il fait. »⁴

Cette manière d'agir ostensiblement est due en partie au trouble ; car le trouble empêche de discerner ce qu'il faut dissimuler ou découvrir, et de trouver les moyens de dissimulation ; mais c'est aussi une conséquence de l'élan de la colère qui épanouit le cœur, montrant à qui le veut ses désirs et ses haines. Il y a là une attitude semblable à celle de la magnanimité qui, elle aussi, agit au grand jour.

La colère peut rendre *muet*, et de deux manières très différentes. D'une part, « quand le jugement de la raison garde assez de vigueur pour maîtriser la langue et retenir les paroles désordonnées, bien qu'il ne puisse contenir l'appétit dans son désir désordonné de vengeance »⁵. C'est ce qu'avait remarqué saint Grégoire lorsqu'il soulignait : « Parfois la colère, l'âme étant troublée, impose le silence comme par un jugement *quasi ex judicio* »⁶. Ce silence demeure raisonnable. Il est analogue au silence qui précède l'orage. Il a une gravité spéciale et le sens d'une déclaration de guerre.

D'autre part, la colère, ayant éclaté, réalise un silence différent : celui qui provient du trouble même causé par la colère et qui s'étend jusqu'aux membres extérieurs. Si ce trouble est intense, il coupe la parole et rend muet. Ordinairement, entre ces deux phases de silence, l'une qui annonce, l'autre qui clôt, il y a une phase de paroles véhémentes et désordonnées.

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I-II, q. 48, a. 2, ad 2.

² Ps 30, 10.

³ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, VII, 7, 1149 b 14-15.

⁴ *Somme théologique*, I-II, q. 48, a. 3, ad 2.

⁵ *Somme théologique*, I-II, q. 48, a. 4.

⁶ SAINT GREGOIRE, *Moralium*, V, 45.

Conclusion

L'analyse philosophique de la vie sensible nous fait comprendre la richesse de cette vie et l'extension de son domaine propre. Grâce à la diversité des sensations, les contacts avec le monde physique sont extrêmement variés. Si le toucher donne une connaissance très réaliste, très immédiate, mais en même temps obscure, la vue au contraire donne une connaissance lumineuse, très distincte, mais qui n'a plus le même réalisme ni la même proximité. Si le goût possède un réalisme plus intime encore que celui du toucher — n'est-il pas comme un toucher interne, mais limité et subjectif ? —, l'ouïe possède des possibilités d'attention et de discernement plus grandes que celles de la vue. Si l'odorat est sous un certain aspect très proche du goût et du toucher, il demeure cependant, sous un autre aspect, en relation avec l'ouïe et même la vue ; il possède un pouvoir de contact unique avec le milieu enveloppant.

Ces contacts variés avec le monde physique se prolongent, en se diversifiant et s'unifiant, dans toute une série de connaissances internes sensibles : celles du sens commun, de l'imagination, du souvenir, et les connaissances si particulières de la cogitative. Le sens commun réalise la première synthèse au niveau des sensations externes. Il met en relation les diverses qualités sensibles en les comparant et les opposant. L'imagination réalise une nouvelle synthèse, tout autre : elle met en lumière, dans les images qu'elle se façonne, les sensibles communs, les dimensions quantitatives ; par là-même elle réalise une certaine évasion. En imaginant, nous dépassons le monde physique, nous l'idéalisons à notre manière. Ce dépassement reste au niveau des dimensions quantitatives spatiales et temporelles : l'imagination idéalise en transformant, en agrandissant, en diminuant, en variant les proportions, mais en mettant dans l'ombre les *qualités* les plus propres du monde réel. La mémoire réalise, elle aussi, une synthèse et un certain dépassement à l'égard de la succession des événements du temps passé ; elle regroupe et réunit ce qui a été vécu, permettant de le revivre, au-delà de cette succession temporelle. Cette synthèse du vécu ne nous met pas en contact avec la réalité existante selon ses qualités propres, mais avec ce que nous avons vécu de cette réalité. Quant à la cogitative, elle opère une synthèse toute différente, beaucoup plus qualitative, mais d'ordre pratique et singulier. C'est ce qui *convient* à l'animal, à l'homme sensible, qui réalise cette nouvelle synthèse.

Avec ces deux types de synthèses quantitatives (celle de l'imagination et celle de la mémoire), nous sommes en présence des deux premiers efforts d'intériorité de notre vie de connaissance. Il y a un véritable effort d'intériorité comparativement aux sensations externes, mais cette intériorité demeure dans le domaine de la quantité, qu'elle ne peut dépasser ; c'est une intériorité très relative, qui peut facilement nous tromper. Elle nous séduit car elle est nôtre ; elle est, selon l'ordre génétique, notre première intériorité ; mais nous y arrêter serait nous enfermer dans une des plus terribles prisons.

Les deux autres types de synthèses (celle du sens commun et celle de la cogitative), plus qualitatives, ne peuvent avoir la même intériorité, car elles demeurent plus dépendantes des sens externes et des sensibles propres. Elles ne nous donnent pas ce dépassement à

l'égard de l'espace et du temps ; elles nous laissent tout relatifs aux réalités sensibles existantes.

La diversité des connaissances sensibles s'achève dans une diversité plus ample encore, celle des appétits sensibles, les passions du concupiscible et de l'irascible. Ces passions nous permettent de vivre affectivement, à l'égard des biens sensibles, diverses alliances et luttes, diverses répulsions et divers sentiments de victoire, d'aliénation, de domination ou de dépendance. La complexité de la vie passionnelle, avec ses multiples possibilités d'union et de séparation, d'alliance et de trahison, s'impose à nous. Nous ne pouvons l'éviter, mais nous pouvons nous en servir de diverses manières. A cause de cette complexité, nous avons beaucoup de peine à déterminer parmi les passions un certain ordre génétique, car il semble que toutes les passions s'appellent les unes les autres. Non seulement elles sont toutes complices les unes des autres, mais toutes impliquent des ambivalences redoutables. Aussi ce domaine des passions demeure-t-il toujours un domaine très mouvant, où aucune stabilité ni aucun achèvement ne peuvent se trouver.

Cependant ces passions enrichissent beaucoup la vie de l'homme en lui donnant une tonalité affective merveilleuse, un élan et un dynamisme étonnants. Un être passionné n'est plus que désir ; il a soif de faire quelque chose de grand. Ce désir l'élève au-delà de beaucoup de contraintes et de violences ; il est alors capable de lutter avec ténacité, car, à ses yeux, seul compte ce désir passionnel, et tout est considéré en fonction de lui. Mais dès que ce désir diminue ou disparaît, la crainte, l'angoisse, peuvent très rapidement s'emparer de tout. Un cœur angoissé, profondément angoissé, n'a pas cet élan, ce ressort pour lutter et rejeter les obstacles. La crainte fait fuir, et quand elle se généralise et s'amplifie, elle annihile affectivement — on se fuit soi-même. Ce qui est vrai du désir et de la crainte, est vrai du plaisir et de la tristesse, à un niveau différent, selon une tonalité différente. Seule la colère apparaît comme dépassant cette opposition, car la colère est plus déterminée. On peut donc discerner certains « axes » de la vie passionnelle qui permettent de maintenir un équilibre sensible et affectif : pour lutter contre l'angoisse et la crainte envahissante, il faut toujours maintenir éveillés des désirs ; pour lutter contre la tristesse débilitante, il faut toujours garder certains plaisirs ; pour lutter contre l'appauvrissement de l'abdication, du repli affectif, il faut qu'un pouvoir d'attaque, de colère demeure toujours à l'état latent. La passion corrige la passion et l'équilibre d'une certaine manière, mais cet équilibre est extrêmement subjectif et dépend de l'état dans lequel on se trouve, état qui lui-même dépend d'une quantité de facteurs.

Si la passion corrige la passion, il ne faut pas croire pour autant qu'une passion en finalise une autre. Le propre de la vie sensible est de ne pas posséder en elle-même de véritable finalité, à la différence de la vie végétative et de la vie de l'intelligence et de la volonté. C'est du reste pour cela que cette vie sensible n'a pas de structure propre ; elle est essentiellement *voie d'accès* ; on ne peut qu'y établir des axes de connexion.

Si elle n'a pas de finalité *en elle-même*, elle peut servir aux deux autres finalités de la vie de l'homme, ou en devenir rivale. Par l'imagination et la mémoire, nous pouvons laisser cette vie passionnelle tout envahir en nous : elle s'érige alors en absolu et fait nécessairement écran au développement de la vie végétative et de la vie de l'intelligence. Nous vivons dans un monde imaginaire, faussement intérieur, tragique ou euphorique.

Au service de la procréation ou de la vie spirituelle, la vie passionnelle s'unifie et s'organise, tout en gardant sa diversité interne, puisque cette unification et cette organisation se réalisent d'une manière extrinsèque. Grâce à la procréation elle acquiert un réalisme et une efficacité très grands. Grâce à la vie de l'intelligence et de la volonté, elle acquiert progressivement une plus grande pureté et limpidité ; elle se spiritualise.

Locomotion vitale

Avant de considérer la nature du troisième degré de vie, il faudrait encore préciser que la vie animale possède, à la différence de la vie végétative, un pouvoir de déplacement. Les hommes peuvent se mouvoir selon un mouvement local, de même que les animaux, qui nagent, marchent et volent. Il suffit d'être réduit à l'immobilité pour percevoir avec une très grande acuité la richesse et la perfection de ce pouvoir vital, qui permet à l'animal de n'être plus totalement dépendant du milieu physique, d'être partiellement autonome à son égard. Pouvoir se déplacer implique de n'être pas lié au lieu qu'on occupe et de pouvoir en occuper successivement de multiples. Voilà bien la manière la plus caractéristique par laquelle l'animal manifeste qu'il n'est pas limité au monde physique, mais le dépasse.

Pour analyser philosophiquement ce fait vital, cette expérience de nos déplacements et de notre auto-mobilité, il faudrait préciser qu'il existe nécessairement un pouvoir vital, une faculté, qui est le principe propre de cette opération. Ce pouvoir est réellement distinct des autres facultés de connaissance et d'appétit, puisque l'opération vitale qui exige de le poser est toute différente des autres opérations vitales que nous expérimentons.¹ Le mouvement vital n'est pas la connaissance sensible, il n'est pas davantage la passion, bien qu'il présuppose ordinairement la connaissance et l'appétit : l'animal ne se meut que pour satisfaire un désir ou un besoin ; le mouvement vital est au service de la réalisation de ce désir. Comme les autres mouvements, il n'a pas de fin en lui-même, bien qu'il possède déjà en lui une certaine immanence. Il est de l'ordre de l'efficacité et de l'efficience ; il est en vue de l'épanouissement de la vie animale, de sa connaissance et de son appétit.

Si l'analyse philosophique de l'expérience de nos déplacements exige de poser un principe propre nouveau, ce principe implique un organe physiologique. La science a étudié les conditions organiques nécessaires pour que l'animal puisse marcher. Par là elle a précisé les conditions d'exercice de la marche et des divers mouvements vitaux dont l'homme est capable. Tout le système nerveux joue un rôle capital à l'égard de ces opérations : nous ne pouvons l'étudier ici.

En comparant les diverses fonctions de la vie végétative à celles de la vie sensible, on voit se dessiner des parallélismes qu'il serait intéressant d'approfondir. À la fonction nutritive correspondent les fonctions de connaissance sensible interne et externe ; à la fonction de procréation correspondent les fonctions d'appétit sensible, les passions ; à la fonction de croissance correspond celle du mouvement local. Le mouvement local est une certaine victoire de la vie sur le monde de la quantité, le monde du lieu et du temps. Le mouvement local permet à l'animal d'augmenter le champ d'investigation de ses connaissances et de ses passions ; mais il ne transforme pas la nature de ces connaissances et de ces passions, il ne peut modifier que leurs applications. Toute la technique qui permet d'accélérer le mouvement local et d'étendre son rayonnement est d'ordre quantitatif, elle ne

¹ Cf. ARISTOTE, *De Anima*, III, 10, 433 a 13 ; 433 a 20 ; 433 b 19 ; II, 3, 414 a 2 ; b 17 ; 415 a 7. SAINT THOMAS, *Question disputée De Anima*, q. 1, a. 9, ad 6 ; *De Potentia*, q. 3, a. 2, ad 2 ; *Somme théologique*, I, q. 75, a. 3, ad 3 ; I, q. 78 ; a. 1 ; *Contra Gentiles*, II, 82 ; *Contra Gentiles*, II, 85. J. DE SAINT THOMAS, *Cursus philosophicus, De Anima*, q. 12, a. 7. Cf. S. CANTIN : *L'âme et ses puissances selon Aristote*, dans *Laval théologique et philosophique*, (éd. de l'Université Laval, Québec), 1946 (2), n° 1, pp. 184-205. *Locomotion et finalité*, pp. 128-181.

modifie en rien la qualité propre du vivant, la nature de ses connaissances et de ses pensées. Mais elle en modifie les applications. Elle modifie surtout les proportions et l'harmonie naturelle entre l'extension quantitative des déplacements et la qualité du vivant, puisque celle-ci demeure la même tandis que l'extension quantitative des déplacements et leur rapidité sont très augmentées. Il se produit alors fatalement un déséquilibre dans la vie animale de l'homme, qui n'est pas naturellement fait pour cela. Si ces interventions de la technique demeurent au service de la finalité spirituelle de l'homme, ou au service de la finalité de sa vie végétative, un nouvel équilibre peut apparaître. Mais s'il n'en est pas ainsi, elles violentent nécessairement l'équilibre de sa vie animale jusqu'à, progressivement, la désagréger. En effet le progrès de la technique n'a pour ainsi dire pas de limite en lui-même puisqu'il s'empare d'un monde matériel quantitatif capable de transformations indéfinies... Quant à la vie sensible de l'homme, elle possède, n'ayant pas de finalité propre, une certaine relativité : elle est de fait ordonnée aux finalités de la vie végétative et de la vie spirituelle. Le progrès de la technique, en amplifiant cette vie sensible, c'est-à-dire en amplifiant son pouvoir de déplacement, risque toujours de la détourner de ses finalités extrinsèques et de l'enfermer imaginativement en elle-même, comme si elle pouvait se contenter de connaître une extension de plus en plus grande. On voit par là les complicités possibles entre le progrès des techniques et l'influence de l'imagination et de la mémoire sur la vie animale de l'homme.

Note sur l'instinct

Pour éviter aussi bien les faux éclectismes que les fausses oppositions,¹ il serait très important de préciser avec exactitude les significations diverses de l'instinct dans les psychologies contemporaines, et de comparer ces significations à la notion philosophique de faculté et d'appétit naturel.

A. Lalande, dans son *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (pp. 519-520), ramène les diverses significations de l'instinct à deux significations moyennes :

A. « Ensemble complexe de réactions extérieures, déterminées, héréditaires, communes à tous les individus d'une même espèce, et adaptées à un but dont l'être qui agit n'a généralement pas conscience : nidification, poursuite de la proie... Il n'y a alors aucune différence de nature entre ce qu'on appelle « instinct » et ce qu'on appelle fonction psychologique, si ce n'est que le premier est observable et que le second ne l'est pas. En ce sens instinct désigne donc une classe de phénomènes sans caractère distinctif intrinsèque. »²

B. « Toute activité (et spécialement toute activité mentale) adaptée à un but qui entre en jeu spontanément sans résulter de l'expérience ni de l'éducation, et sans exiger de réflexion. Se dit en ce sens d'un don même individuel, d'une faculté naturelle de sentir et de deviner : avoir l'instinct du rythme... »

Quant aux expressions telles que « instinct de conservation », « instinct de propagation » — où *instinct* signifie une inclination profonde et intense, surtout si elle est innée —, elles sont considérées par A. Lalande comme « impropres ».³

Relevons ici ces deux textes de G. Cuvier et de J.-H. Fabre :

« Il existe dans grand nombre d'animaux une faculté différente de l'intelligence ; c'est celle qu'on nomme "instinct". Elle leur fait produire certaines actions nécessaires à la conservation de l'espèce, mais souvent tout à fait étrangères aux besoins apparents des individus, souvent aussi quelquefois très compliquées et qui, pour être attribuées à l'intelligence, supposeraient une prévoyance et des connaissances infiniment supérieures à celles qu'on peut admettre dans les espèces qui les exécutent. Ces actions produites par l'instinct ne sont point non plus l'effet de l'imitation, car les individus qui les pratiquent ne les ont souvent jamais vu faire à d'autres ; elles ne sont point en proportion avec l'intelligence ordinaire, mais deviennent plus singulières, plus savantes, plus désintéressées, à mesure que les animaux appartiennent à des classes moins élevées, et, dans tout le reste, plus stupides. Elles sont si bien la propriété de l'espèce, que tous les individus les exercent de la même manière sans y rien

¹ Cf. M. THOMAS, *Les anciens philosophes et le problème de l'instinct*, dans *Scientia*, 1947, pp. 21-32 ; T. BARTOLOMEL, *Natura, carattere e generi dell' istinto*, dans *Divus Thomas*, 1948, pp. 251-289.

² M. DUNAN, *Philosophie générale*, p. 304.

³ Cf. *op. cit.*, n. 1, p. 520.

perfectionner... On ne peut se faire d'idée claire de l'instinct qu'en admettant que ces animaux ont dans leur *sensorium* des images ou sensations innées et constantes, qui les déterminent à agir comme les sensations ordinaires et accidentelles déterminent communément. C'est une sorte de rêve ou de vision qui les poursuit toujours ; et dans tout ce qui a rapport à leur instinct on peut les regarder comme des espèces de somnambules. » (G. CUVIER, *Le Règne animal*, 1817, t. I, pp. 53-54)¹

« Il faut aux larves des divers hyménoptères giboyeurs une proie immobile, qui ne mette pas en péril, par des mouvements défensifs, l'œuf délicat et puis le vermisseau fixé en l'un des points ; il faut en outre que cette proie inerte soit néanmoins vivante, car la larve n'accepterait pas un cadavre pour nourriture... J'ai fait ressortir ces deux conditions contradictoires, d'immobilité et de vie... J'ai montré comment l'hyménoptère les réalise au moment de la paralysie, qui anéantit les mouvements et laisse intacte la vitalité organique. Avec une habileté qu'envieraient nos plus renommés vivisecteurs, l'insecte lèse de son dard empoisonné les centres nerveux, foyers de l'incitation des muscles. Suivant la structure de l'appareil nerveux, le nombre et la concentration des ganglions, l'opérateur se borne à un coup de lancette, ou bien en donne deux, trois ou davantage. L'anatomie précise de la victime dirige l'aiguillon. L'ammophile hérissée a pour gibier une chenille dont les centres nerveux, distants l'un de l'autre et jusqu'à un certain point indépendants dans leur action, occupent un à un les divers anneaux de l'animal... ce que dicterait le physiologiste le plus expert, l'ammophile l'accomplit : son aiguillon se porte d'un anneau au suivant à neuf reprises différentes. Elle fait mieux... Elle comprime seulement le cerveau entre ses mandibules, à coups mesurés, et chaque fois elle s'arrête, elle s'informe de l'effet produit, car un point délicat est à atteindre, un certain degré de torpeur qu'il ne faut pas dépasser sinon la mort surviendrait. » (J.-H. FABRE, *Souvenirs entomologiques*, Delagrave, 1920, t. II, pp. 38-40)²

Voir E. RABAUD, *L'instinct maternel chez quelques araignées*, dans *J. de Psych.* 1927, pp. 1027-1034 ; F. CAMPIONE, *L'istinto materno*, Milano, 1935.

M. Pradines, dans son *Traité de Psychologie générale* (I, *Le psychisme élémentaire*, éd. 1946, p. 127 sq.), souligne que « l'usage courant du terme assimile souvent ce qui est *instinctif* à ce qui est *spontané* » (p. 148). Il relève les deux théories extrêmes de la psychologie de notre temps :

a) celle de M. M. Kuo et Verlaine, qui, ne reconnaissant pas de *faits d'instinct*, élimine la notion d'instinct.³ Tout peut s'expliquer par le jeu des acquisitions progressives ;

b) celle qui tend à étendre la notion d'instinct ; cette théorie se rattache aux grands traités de James et de Dumas.¹ Au nom d'un certain positivisme

¹ Cf. *Instincts et Institutions, textes choisis et présentés* par G. DELEUZE, dans la coll. *Textes et documents Philosophiques*, Hachette, 1953, n° 14.

² *Op. cit.*, n° 15.

³ KUO, *Giving up instincts in psychology*, dans *Journal of Philosophy*, XVIII, 1921. VERLAINE, *L'instinct et l'intelligence chez les Hyménoptères, Oiseaux, Araignées, Mollusques*.

radical « hostile aux entreprises de reconstruction génétique », cette théorie recherche les forces premières simples qui sont en réalité des réflexes et des tendances : « Les actions que nous nommons instinctives sont toutes du type du réflexe ordinaire. » (Cf. James, p. 385).

Pour M. Pradines, « le réflexe est une activité trop pauvre en facteurs internes » et « la tendance est une activité trop mal pourvue de mécanismes d'adaptations externes » pour soutenir l'un et l'autre un automatisme instinctif (p. 142). Aussi présente-t-il l'instinct comme « une forme de réactivité adaptative primitive et non acquise » qui se distingue de l'habitude. L'instinct, au sens propre, se définit comme « une aptitude spontanée à certaines réactions », comme une réactivité que l'action d'habitude suppose, et qui par suite ne doit rien elle-même à l'habitude.

Si l'activité instinctive et l'activité réflexe se ressemblent — surtout lorsqu'il s'agit d'activités réflexes sous leur forme originelle — on ne peut cependant les identifier : « Il y a, dit M. Pradines, dans l'activité instinctive, une continuité qui la différencie de l'acte réflexe ». L'instinct se manifeste par un enchaînement de mouvements... immédiatement lié à une fin préalablement donnée (consciente ou non, peu importe) et à la satisfaction d'un besoin naturel. (p. 128)

« L'activité réflexive et l'activité instinctive marquent l'une et l'autre la forme primitive de la réactivité de l'être vivant au milieu, mais la première comme liée aux intérêts de l'être vivant dans l'instant, la seconde comme liée à ses intérêts durables, c'est-à-dire à ses *tendances* au sens propre du terme, à cette énergie spécifique de la vie qui la fait tendre d'un passé défini à un avenir défini. » (p. 132) L'instinct est d'un degré plus complexe que le réflexe. Si le réflexe semble le plus souvent avoir un caractère défensif, l'instinct au contraire, « semble plus particulièrement attaché aux éléments d'appétition et de tendance des activités appropriatives »... Ainsi se rattachent aux besoins alimentaires les instincts dont la toile de l'araignée, l'entonnoir du fourmilion... sont les manifestations exemplaires ; au besoin de reproduction ou au besoin parental tous les instincts de couvaison, de nidification... (pp. 134-135)

M. Pradines ne veut pas trancher la question de savoir si l'instinct existe ou n'existe pas. Mais s'ils existent, les instincts sont en définitive « les automatismes (des êtres vivants) répondant à une science organique innée des conditions de leur adaptation motrice au monde externe » (p. 139).

D'une manière plus descriptive, F.J.J. Buytendijk observe : « Pas de répétitions de simples faits matériels dans les actes instinctifs des bêtes, mais uniquement une réitération du semblable, du même principe, de la même méthode, du même thème, de la même signification ». On parle alors de « conscience » pour l'animal. Voilà une notion vitale psychologique. Les actes instinctifs vitaux ne sont pas de purs réflexes mais des « actes qui se configurent graduellement, dans le plus étroit des rapports, avec l'aspect que prend la situation »².

¹ JAMES, *Principles of Psychology*, t. II, ch. 14. DUMAS, *Nouveau Traité*, t. II, liv. III, ch. 6. *Les tendances affectives*, par Larguier des Bancelles.

² *Traité de Psychologie animale*, P.U.F., Collection Logos, Paris 1952, p. 207.

C'est dans une perspective toute différente que saint Thomas avait considéré l'instinct naturel. Qu'il nous suffise de relever ce qu'il dit à propos de la passion dans l'article où il se demande : « la passion-espérance existe-t-elle dans les animaux ? » Il répond : « Les passions intérieures des animaux peuvent être saisies à partir de leurs mouvements extérieurs ; à partir de ces mouvements, il apparaît que dans les animaux il y a une passion-espérance. Si, en effet, le chien voit un lièvre, ou un épervier un oiseau, trop éloigné, il ne sera pas mû vers cet animal, comme s'il n'espérait plus pouvoir l'atteindre. Si, au contraire, il est tout proche, il sera mû comme s'il était sous l'espérance de l'atteindre. En effet, comme il a été dit (cf. Ia-IIae, q. 1, a. 2 et q. 26, a. 1), l'appétit sensitif des animaux et même l'appétit naturel des réalités insensibles, suivent l'appréhension d'une intelligence, à la manière de l'appétit de la nature intellectuelle, la volonté. Mais la différence est que la volonté est mue par l'appréhension de l'intelligence conjointe, tandis que le mouvement de l'appétit naturel suit l'appréhension d'une intelligence séparée, celle qui a institué la nature ; et, d'une manière semblable, l'appétit sensitif des animaux, qui agissent aussi par un certain instinct naturel — *quae etiam quoddam instinctu naturali agunt*. C'est pourquoi un processus semblable apparaît dans les œuvres des animaux et des autres réalités naturelles, comme dans les œuvres d'art. C'est de cette façon qu'il y a espérance ou désespérance dans les animaux »¹.

A l'objection première qui prétendait que l'espérance ne peut exister chez les animaux, précisément parce que l'espérance se porte sur le bien futur et que les animaux ne peuvent connaître le futur, saint Thomas répond : « Bien que les animaux ne connaissent pas le futur, cependant l'animal est mû par un instinct naturel — *ex instinctu naturali movetur* — vers un bien futur, comme s'il prévoyait le futur. Cet instinct lui est intimement donné par l'intelligence divine prévoyant les réalités futures — *hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente* »².

Dans le *Commentaire des Sentences*, saint Thomas affirmait : « Comme les animaux connaissent la raison de convenance et de nuisible, non pas par la recherche de la raison comme l'homme, mais par *l'instinct de la nature qui est dit estimation* — *per instinctum naturae qui dicitur aestimatio* —, de même, aussi, ils connaissent quelque chose qui doit arriver sans connaître la raison de futur, ne reliant pas le présent au futur, mais par un instinct naturel selon qu'ils sont mûs pour réaliser quelque chose ou par une impulsion de la nature intérieure ou extérieure... »³. N'oublions pas que de telles affirmations sont extraites d'œuvres théologiques. Nous sommes donc en présence du jugement du théologien qui considère tout dans la lumière révélée de la Sagesse de Dieu. Dans cette perspective, « toute nature irrationnelle est rapportée à Dieu comme un instrument à sa cause principale »⁴. C'est pourquoi le propre de la nature irrationnelle est de tendre vers sa fin comme si elle était conduite par un autre, soit dans une fin appréhendée, comme pour les animaux, soit dans une fin non appréhendée, comme pour les réalités qui n'ont pas de connaissance.

¹ *Somme théologique*, I-II, q. 40, a. 3.

² *Loc cit.*, ad 1. Cf. I-II, q. 4, a. 4, ad 2 ; I-II, q. 4, a. 7, ad 1 ; I-II, q. 41, a. 1, ad 3 ; I-II, q. 110, a. 1.

³ *III Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 1, ad 4 ; a. 2, c. Voir aussi *De Veritate*, q. 24, a. 2 ; ad 2 ; I, q. 83, a. 1.

⁴ *Somme théologique*, I-II, q. 1, a. 2.

Dans cette grande vision de sagesse où toutes les perfections des réalités existantes sont considérées comme provenant de la perfection de Dieu,¹ où toutes les réalités qui désirent leur propre perfection sont considérées comme désirant Dieu, chacune selon ses possibilités, en tant précisément que les perfections de toutes les choses sont certaines similitudes de l'existence divine,² *l'instinct naturel* des animaux est envisagé comme analogue à l'intelligence : analogue à celle de l'homme qui dirige d'une manière immanente sa volonté ; analogue aussi, mais d'une manière toute différente, à l'intelligence divine qui dirige d'une manière séparée et transcendante l'appétit naturel, l'inclination naturelle.

L'instinct naturel est donc envisagé comme une participation de la sagesse divine, participation très lointaine, très faible, il est vrai, mais cependant participation réelle qui de l'intérieur détermine et meut l'animal vers ce qui est bon pour lui. L'instinct naturel des animaux est alors compris comme un degré intermédiaire entre l'intelligence humaine, qui connaît la raison de fin, et la détermination de la forme naturelle, l'ordre imprimé dans l'appétit naturel des réalités qui n'ont pas de connaissance et qui sont mues et dirigées vers le bien par leur Créateur.

Certes ces conclusions théologiques impliquent toute une philosophie de la nature et du vivant, et, par le fait même, une certaine connaissance philosophique de l'instinct ; mais il ne faut pas pour autant identifier un jugement théologique avec des jugements philosophiques, ce que l'on fait trop souvent. Ces jugements apparaissent pour le savant puérils et arbitraires et par conséquent inacceptables. Il faut donc redécouvrir à travers ces jugements de la sagesse théologique les connaissances philosophiques qu'elle implique, avant de les comparer aux diverses conclusions des psychologies contemporaines. Dans son *Commentaire des Sentences*, saint Thomas nous a indiqué que l'instinct naturel des animaux n'est autre que l'« *aestimatio* ». Dans la *Somme*, il précise : « Les animaux perçoivent les intentions de convenance ou d'opposition seulement par un certain instinct naturel, l'homme par une certaine comparaison »³. De plus, il est facile de saisir l'analogie établie par saint Thomas entre l'instinct naturel et l'intelligence. L'instinct naturel, pour l'animal, est la faculté de connaissance qui lui permet de discerner ce qui est conforme ou non à sa nature. C'est donc une faculté de connaissance sensible capable de saisir le bien convenable à la nature de l'animal.⁴ Une telle faculté n'est autre que l'estimative (ou la cogitative chez l'homme). Ainsi, quand on parle d'instinct, on parle d'un principe d'opération ; ce principe n'est pas immédiatement à l'origine d'un appétit, il ne l'est que d'une manière médiate. Formellement il est principe de connaissance sensible, saisissant ce qui est bon, utile pour la conservation de l'espèce et par là capable de diriger, d'orienter, d'adapter toute une série d'activités en vue d'une œuvre bonne. L'instinct n'est pas saisi directement, mais dans une analyse philosophique à partir des opérations extérieures et des œuvres faites par l'animal.

¹ Cf. *Somme théologique*, I, q. 4, a. 2 et a. 3.

² Cf. *Somme théologique*, I, q. 4, a. 1, ad 2.

³ I, q. 78, a. 4.

⁴ Cf. SAINT THOMAS, *Commentaire du De Anima*, liv. II, leç. 13, n° 398 ; *De Veritate*, q. 24, a. 2, ad 2 ; *Somme théologique*, I, q. 83, a. 1, c.

Quand M. Pradines, à la suite des autres psychologues, cherche à préciser ce qu'est l'instinct, il recherche une *hypothèse de travail*, une loi, et non plus une cause, un principe d'opération vitale. Voilà la différence la plus foncière : on ne se situe plus dans la même perspective de recherche. De plus, quand il définit l'instinct comme les *automatismes* des êtres vivants *répondant à une science organique innée des conditions de leur adaptation motrice au monde externe*, il est facile de saisir que cette définition demeure au niveau de l'exercice, de l'activité concrète, et ne précise dans cette activité concrète que le caractère propre de certaines déterminations, de certaines constantes. L'instinct n'est plus précisé en fonction de la nature et de la fin — ceci n'a de sens qu'au niveau philosophique — mais en fonction de l'adaptation des moyens, ce qui peut être immédiatement observable.

Une telle définition, comparativement à l'analyse philosophique de l'instinct naturel, demeure descriptive et explicite avant tout les conditions matérielles de l'exercice de l'instinct, tout en y reconnaissant la présence d'une « science organique innée ». Les éléments immanents et constructifs de l'acte instinctif sont donc bien relevés, ce qui est certes très important, mais ne nous donne qu'une intelligibilité matérielle de l'acte instinctif, sans nous préciser la nature même de l'instinct. Dès qu'on abandonne l'analyse philosophique pour ne plus avoir qu'une définition descriptive de l'exercice de l'instinct, il est alors impossible d'en déterminer la nature. On comprend la tentation de ramener l'exercice de l'instinct à l'exercice premier, élémentaire, de l'être vivant. L'instinct n'est plus que le premier moment dialectique de l'évolution du vivant. Tout s'explique par le jeu des acquisitions progressives. La tentation inverse — celle qui consiste à confondre l'exercice de l'instinct avec les tendances nécessaires et élémentaires du vivant — se comprend tout aussi bien. Par là on lui redonne une certaine orientation dynamique. M. Pradines a bien saisi le double danger qu'il fallait éviter : l'instinct n'est ni une pure tendance, ni une limite, un ultime moment dialectique.

Notons enfin que les descriptions de J.-H. Fabre et de G. Cuvier, sur les instincts des animaux, demeurent, pour le philosophe, plus intéressantes, car elles ont comme unique souci de décrire la richesse merveilleuse des opérations instinctives, sans vouloir formaliser ce qu'est l'instinct.

TABLE DES MATIERES

Tome I

INTRODUCTION.....	3
<i>Cheminement de la pensée philosophique.....</i>	7
<i>Méthode propre de la philosophie du vivant.....</i>	9
Chapitre 1 : L'âme, principe radical de vie.....	15
A. Problème de l'âme - Diverses opinions philosophiques	16
1. Découverte philosophique de l'âme	18
a) Nous expérimentons le fait d'être éveillé et attentif	18
b) Nous expérimentons le phénomène vital de la connaissance	19
c) Nous expérimentons le phénomène vital de l'amour	19
d) Nous expérimentons encore en nous le privilège de pouvoir nous déplacer à notre gré.....	19
e) Nous expérimentons diverses sensations (provenant de notre faculté visuelle, de notre toucher ou des autres sens).....	20
f) Nous expérimentons des affections sensibles.....	20
g) Nous expérimentons enfin que nous sommes assujettis à des besoins physiques ...	20
2. Nature de l'âme humaine	22
3. L'âme, principe radical des opérations vitales	24
4. L'âme et le corps	24
5. L'âme humaine est-elle immortelle ?.....	25
6. L'âme, principe radical de vie de tous les vivants	25
B. Propriétés de l'âme humaine	26
C. Les facultés du vivant - Leurs enracinements dans l'âme	30
1. Pourquoi poser des facultés ?	30
2. Nature des facultés	33
3. Ordre des diverses facultés.....	36
Chapitre 2 : La vie végétative.....	39
A. Divers degrés de vie	39
B. La vie végétative : nutrition, croissance, génération	42
<i>Les trois opérations de la vie végétative</i>	43
1. La nutrition, la respiration	43
<i>La respiration.....</i>	47
2. La croissance	48
3. La procréation	49

C. Etapes du vivant de vie végétative.....	58
1. La conception	59
2. La naissance	59
3. La mort	60
4. La croissance	60
D. Transformations progressives du vivant individuel - Evolution de l'espèce	61

Chapitre 3 : La vie sensible 65

A. Existence de multiples sensations	65
1. Interprétations philosophiques	67
2. Nature de la connaissance sensible	69
3. Propriétés de la connaissance sensible	79
B. Les diverses sensations externes.....	79
1. La vue	79
2. Le toucher.....	84
3. Le goût.....	88
4. L'odorat	90
5. L'ouïe	91
C. Sensations internes : perception sensible, imagination, cogitative, mémoire	93
1. Perception sensible	93
2. Imagination.....	96
3. La cogitative	102
4. La mémoire	106
D. Appétits passionnels	110
1. Existence de certains états affectifs.....	110
2. Nature de ces états affectifs.....	111
3. Origines, sources propres de ces tendances affectives	112
<i>Dépendance des facultés appetitives à l'égard des facultés de connaissance ...</i>	114
<i>Organes sensibles.....</i>	114
<i>Diversité des émotions affectives et des facultés affectives.....</i>	116
<i>Nota Bene :</i>	118
E. Les passions du concupiscible	122
1. L'amour	122
2. La haine	124
3. Le désir	127
4. La fuite	128
5. La délectation, jouissance, joie-passion	129
6. La douleur, la tristesse	136
<i>Quelles sont les diverses causes de la douleur et de la tristesse ?.....</i>	138
F. Les passions de l'irascible.....	140
1. L'espoir	140

2. Le désespoir.....	143
3. La crainte.....	144
4. L'audace.....	148
5. La colère.....	150
<i>Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris.....</i>	153
<i>Les effets de la colère.....</i>	155
Conclusion.....	157
<i>Locomotion vitale.....</i>	159
Note sur l'instinct.....	161

Plan détaillé du tome II

Chapitre 4 : La vie spirituelle, vie spécifique de l'homme : La vie de l'intelligence et de la volonté

A. L'intelligence

Divers éléments irréductibles de notre vie intellectuelle

1. L'opération élémentaire de notre intelligence : l'appréhension

- a) La saisie des indivisibles
- b) Cette première opération possède un mode d'assimilation intentionnelle
- c) Existence du concept, forme intentionnelle ultime
- d) Nécessité de poser une forme intentionnelle autre que le concept qui détermine et spécifie l'appréhension intellectuelle

Nature de cette forme intentionnelle déterminante

- e) Origine des formes intentionnelles : le problème de l'intelligence
- f) Le rôle des images : intellect-actif et intellect-réceptif

Quelle relation y a-t-il entre ces deux intellects, réceptif et actif ?

2. La seconde opération de l'intelligence : le jugement

- a) La seconde opération de l'intelligence se réalise dans la composition et la division : elle atteint l'existence de la réalité
- b) La seconde opération est une adhésion ou une séparation
- c) La Vérité

La vérité formelle, qualité propre de la seconde opération

- d) Diversité de jugements
- e) Divers types d'abstraction
- f) Connaissance du singulier - Connaissance de l'Être premier

3. La troisième opération de l'intelligence : le raisonnement
 - a) Caractère propre du raisonnement
 - b) L'induction
 - c) La déduction
 - d) Diversité de mouvements : science, dialectique, sagesse
4. Les grandes phases vitales de la vie humaine
 - a) L'expérience, ses divers types
 - b) Intuition mathématique, intuition philosophique
 - c) Interrogation
 - d) Analyse philosophique et analyse scientifique
 - e) Méthode mathématique, méthode de réflexion critique
 - f) La contemplation

B. La volonté

1. Le fait : certains actes ne peuvent se ramener à la vie de l'intelligence
Analyse philosophique de ces différents actes
2. Les deux grandes orientations de la volonté
3. L'amour d'amitié
4. La Liberté
5. Volonté et intelligence
Conditions d'exercice de l'acte volontaire
6. Volonté et appétit sensible

Chapitre 5 : L'immortalité de l'âme

DEUXIEME PARTIE : SYNTHESE DES DEGRES DE VIE

Chapitre 1 : Diverses alliances entre les degrés de vie : divers types d'homme

1. La vie de famille
2. La solitude du contemplatif-philosophe
3. L'homme politique
4. L'*homo faber*
5. L'homme de science. L'homme mathématique
6. L'homme religieux

Chapitre 2 : Etapes du développement de la vie de l'homme

- A. De l'embryon à la naissance : période de gestation
- B. De la naissance à l'adolescence
- C. L'homme adulte
- D. La mort

Chapitre 3 : Les fruits propres de l'activité de l'homme

- A. L'œuf, le fœtus

- B. Fruits immanents de l'activité de l'homme
 - 1. La parole
 - 2. Le rire, le sourire, les larmes
 - 3. Les gestes
 - a) Gestes élémentaires
 - b) Autres gestes
 - Les gestes qui relèvent de l'amour d'amitié*
 - Le repas.*
 - Les gestes religieux*
 - Les gestes artistiques*
 - Gestes chrétiens*

- C. Fruits réalisés par l'activité de l'homme
 - a) L'outil
 - b) L'œuvre agréable
 - c) Les symboles religieux
 - d) L'écriture
 - e) La maison et le temple

Chapitre 4 : Les situations-limites

- A. Situation-limite de l'homme dans la famille : la mort
- B. Situation-limite du contemplatif : mort de l'esprit, l'erreur
- C. Situation-limite de l'ami : mort de l'amitié, la trahison
- D. Situation-limite de l'*homo faber* : l'échec
- E. Situation-limite du savant : l'échec et l'erreur
- F. Situation-limite de l'homme religieux : le péché

Appendices

CONCLUSION