

Essai de Philosophie du Vivant

Tome II

Père Marie-Dominique Philippe, o.p.

**Réimpression du polycopié réalisé à Fribourg,
relu vers 1961-1962**

A l'usage des frères et des sœurs de Saint Jean

© Communauté Saint-Jean
Mai 2009

Chapitre 4 :

La vie spirituelle, vie spécifique de l'homme :

La vie de l'intelligence et de la volonté

Il nous faut étudier maintenant la nature propre du dernier degré de vie, celui qui nous permet de sortir du domaine sensible pour pénétrer dans la vie proprement humaine et authentiquement spirituelle¹.

Ce dernier degré de vie distingue de l'animal le vivant particulier qu'est l'homme en lui permettant de dominer les mondes physique, végétal et animal, domination qu'il exerce en transformant de diverses manières l'univers, en le cultivant, en l'exploitant ou en le désagréant. Ce dernier degré de vie permet aussi à l'homme de reconnaître sa parenté foncière avec un autre univers : l'homme, grâce à son intelligence, peut dépasser l'univers sensible et s'orienter vers un monde invisible spirituel et immatériel, vers Celui qui est la Réalité première, la Source première de toute vie, et qu'on appelle Dieu. Ce dernier degré de vie unifie les autres, d'une part d'une unification immanente par la domination, d'autre part d'une unification transcendante par l'union à Celui qui est l'origine première de tout « ce qui est ».

Dans cette étude il nous faut donc analyser ce qui distingue l'activité de l'intelligence de celle des sensations externes et surtout internes (l'imagination). Si nous réfléchissons à nos activités intellectuelles, elles nous apparaissent étroitement liées, dans leur exercice vital, à nos activités imaginaires, et même inséparables d'elles. Cette première complexité, si difficile à analyser, nous montre que s'il est nécessaire de préciser la distinction entre vie intellectuelle et vie sensible, il ne faut pourtant pas les séparer, et éclairer les alliances possibles de l'intelligence, des images et des sensations. Entre ces divers types de connaissance, il n'y a pas d'antagonisme, mais un ordre, une harmonie, une coopération profonde et intime, plus intime encore qu'elle ne l'est entre le végétatif et le sensible. Il faut déterminer ce qui donne à cette vie son sens propre, ce qui la caractérise et ce qui la finalise.

Pour cela, il faut d'abord analyser les quelques opérations élémentaires qui, précisément, nous permettent de saisir à la fois l'exigence première de dépassement à l'égard du sensible et de l'imaginaire, et l'exigence ultime de contemplation. Par là la philosophie du vivant rejoint la métaphysique et donne à celle-ci un caractère existentiel nouveau, car les

¹ Nous prenons ici « spirituel » dans son sens proprement philosophique : la vie de l'« esprit », du νοῦς.

« notions analogiques » ne sont plus considérées en elles-mêmes, mais dans leurs réalisations, dans l'activité spirituelle de contemplation.

Si cette vie est premièrement celle de l'intelligence, elle ne peut cependant s'y réduire. Elle demande à se développer dans un contexte affectif très différent de celui des passions, bien qu'en étroite continuité avec elles, et qui se noue autour de l'amitié spirituelle et du problème de la liberté.

Il faut donc successivement traiter des opérations intellectuelles de connaissance, puis des opérations volontaires et libres, sans oublier du reste les liens qui existent entre elles, en fonction de leur commune origine spirituelle. Toute notre vie intellectuelle dépend de notre attention volontaire ; elle est ainsi radicalement conditionnée par une attitude subjective, qui ne s'exerce elle-même et ne persiste que grâce à une certaine qualité de connaissance, celle d'admiration.

Sous un certain aspect (le point de vue génétique), le problème de l'affectivité spirituelle, de la volonté, semble premier, et devrait être traité en premier lieu. Cependant, dans la perspective d'une analyse philosophique, cette étude de la volonté vient en second lieu, après celle de la connaissance intellectuelle, qui seule peut en révéler la structure propre. Tout acte de volonté présuppose, en effet, un acte de connaissance qui détermine le sujet et lui donne une forme nouvelle, fondant cet amour nouveau.

Reconnaissons la situation privilégiée de l'homme à l'égard de l'étude de sa vie intellectuelle et spirituelle. Les activités de l'intelligence sont les seules qui soient immédiatement accessibles à une conscience, à une réflexion parfaite. C'est là que le philosophe peut saisir, avec plus de lucidité et de clarté, le caractère propre de l'opération vitale dans sa spontanéité, son *se movere* selon l'efficience, selon la forme et même selon la fin.

Il y a même une redoutable séduction : celle d'aimer avant tout ce qu'il y a de plus clair, de plus lucide, de plus certain, pour en faire le point de départ de sa réflexion philosophique. Or ce qu'il y a de plus lucide et de plus certain, c'est la conscience même de notre activité de connaissance intellectuelle, la conscience de notre *cogito*. Prenant cette conscience comme point de départ, on risque de s'y enfermer et de perdre ainsi l'accès à la vraie connaissance philosophique, car la conscience ne nous manifeste que ce qui est vécu, elle ne nous dit pas ce qui est. On limite alors la philosophie, non seulement à la vie mais au vécu, c'est à dire à ce qui, dans l'opération vitale (sensible, affective, intellectuelle) est consciemment perçu. On ne peut plus sortir de l'immanence du vécu.

Cette séduction est signe qu'il y a là pour nous un lieu privilégié d'intelligibilité, une connaturalité unique, une admirable proximité entre celui qui connaît et ce qu'il cherche à connaître. Aussi l'étude philosophique de l'activité de l'intelligence humaine est-elle particulièrement importante : elle doit nouer tout ce que nous avons dit jusqu'ici et permettre de nous ordonner vers une autre réalité qui nous transcende.

A. L'intelligence

Divers éléments irréductibles de notre vie intellectuelle

La très grande complexité, aisément constatable, de notre vie intellectuelle, nous révèle son extraordinaire fécondité : activité scientifique, philosophique, artistique... Nous

pouvons nous-mêmes repenser les divers systèmes philosophiques et scientifiques, les revivre et les assimiler (dans la mesure où nous en avons le temps et la capacité). Nous pouvons essayer de décrire génétiquement ces systèmes, ces itinéraires de la pensée, tenter de découvrir les manières différentes dont les philosophes ont ramené cette multiplicité à l'unité.

Nous pouvons aussi préciser les fonctions où l'intelligence a un rôle prédominant, et celles où elle s'exerce pour elle-même. Dans l'activité prudentielle, par exemple, l'intelligence ordonne, juge, approuve les diverses activités humaines. Dans l'activité artistique, elle critique, organise l'œuvre à faire. Son rôle à l'égard de ces diverses activités est donc d'ordonner, d'organiser, et de ramener à l'unité. Mais c'est dans les fonctions de réflexion, de méditation, de science, de jugement, d'appréciation, de pensée, de croyance, que l'intelligence joue un rôle fondamental et essentiel. Dans ces activités qui lui sont propres, elle connaît, compose et divise, affirme et nie, s'arrête pour contempler, pour pénétrer plus avant dans la réalité.

Voilà, certes, une excellente manière de préciser les diverses activités propres de l'intelligence. Mais ce n'est pas la seule : l'étude du langage est encore plus directe, car le langage traduit d'une manière étonnante les diverses activités de l'intelligence. Le langage est fait pour manifester à un autre une vérité déjà connue de celui qui parle, et pour produire en celui qui l'écoute la connaissance. Comment éveille-t-il la connaissance ? Comment la suscite-t-il ? Ceci est une autre question, sur laquelle il nous faudra revenir. Ce qui est sûr, c'est que le langage implique des éléments de valeurs diverses ; en énonçant cette affirmation explicite : « la vertu est principe d'activité humaine », nous réunissons des éléments de valeurs diverses : l'article : « la », le nom : « vertus », le verbe : « est », la composition attribut-sujet et leur ordre. En un mot, des éléments simples et des éléments composés.

Si importante que soit l'étude du langage, elle demeure pourtant l'étude d'un signe, d'une œuvre faite par notre intelligence. Ce n'est donc pas la manière la plus directe ni la plus profonde d'aborder l'analyse philosophique de notre vie intellectuelle, puisque nous pouvons réfléchir directement sur nos diverses activités intellectuelles. Cette réflexion, si elle est attentive, nous manifeste des affirmations et des négations. Nous affirmons que telle chose est bonne, que telle opinion nous paraît vraie, mais que telle autre nous paraît fautive et nous la nions. Les affirmations et les négations sont des « jugements », qui discernent, critiquent et évaluent, qui refusent et rejettent.

Ces jugements semblent doués de modalités extrêmement diverses, mais possèdent toujours une certaine unité, une certaine autonomie, et une capacité de se relier à d'autres jugements, d'être mis en connexion avec d'autres affirmations. Notre intelligence non seulement juge, mais raisonne ; elle explique en découvrant les causes et les lois. Elle démontre des conséquences par déduction. Notre activité intellectuelle possède par là un dynamisme très différent de la simple affirmation. Si la diversité des affirmations et des négations est grande, celle des raisonnements l'est davantage.

Voilà deux types essentiels de notre activité intellectuelle qui apparaissent irréductibles et complémentaires : l'un exprime la tendance d'une intelligence assoiffée d'absolu, faite pour déterminer et trancher les questions ; l'autre montre la souplesse de l'intelligence faite pour saisir toute la complexité de la réalité, tous les antécédents et les conséquents, et ayant le sens du relatif. Si nos raisonnements ne peuvent unir que des choses relatives, nous pouvons affirmer l'existence de l'Absolu.

Les propriétés de ces deux activités de l'intelligence se fondent sur le fait qu'elle est capable d'atteindre, au-delà des phénomènes, les principes et les causes, de saisir le « ceci » (substance-sujet), et d'atteindre telle ou telle qualité, telle ou telle détermination.

Telles sont bien les deux attitudes extrêmes de la vie de l'intelligence, mais aussi les plus complémentaires.

Si l'affirmation et la négation sont deux formes irréductibles de jugement, quel est leur point commun ? Si l'affirmation paraît simple, en ce sens que nous affirmons une donnée précise, le fait que nous puissions nier ce qui a été affirmé prouve que cette simplicité cache une certaine complexité. Tout jugement implique divers éléments. Le langage est là qui le manifeste. C'est pourquoi, au-delà du jugement, se situent certaines saisies partielles qui demanderont à s'unir en vue de former un « tout ». Ces saisies partielles sont des activités intellectuelles très élémentaires : des appréhensions. Nous discernons donc d'une part deux attitudes extrêmes : le jugement et le raisonnement, et d'autre part une attitude élémentaire et fondamentale : l'appréhension.

Ces trois types irréductibles de notre vie intellectuelle si nous réfléchissons, apparaissent comme trois opérations spécifiquement distinctes mais inséparables car organiquement ordonnées l'une à l'autre.

L'opération élémentaire ne peut se séparer du jugement, car elle n'existe que dans le jugement. Celui-ci utilise le raisonnement pour atteindre à une perfection plénière, mais n'est pas finalisé par lui. Le jugement apparaît vraiment comme l'opération parfaite qui se suffit à elle-même, et qui permet le raisonnement.

1. L'opération élémentaire de notre intelligence : l'appréhension

a) La saisie des indivisibles

Si nous analysons ce que représentent nos jugements, les plus simples comme les plus complexes, soit les deux extrêmes, nous constatons qu'avant tout jugement se situe un acte de saisie, de connaissance des éléments à partir duquel s'édifieront les jugements, puisque ceux-ci, même les plus simples, impliquent une certaine composition. Il faut donc qu'une activité spécifique de l'intelligence connaisse et saisisse les éléments assemblés, réunis consciemment dans le jugement. Quand nous disons : « ceci existe », « ceci » a un sens ainsi qu'« existe ». « Ceci » possède une signification individuelle particulière que nous pouvons indiquer en montrant la chose. « Existe » a une signification beaucoup plus universelle, et exprime que « ceci » est une réalité qui est en acte et non plus seulement en devenir. Le jugement : « ceci existe », implique donc au moins deux actes antérieurs de connaissance, qui atteignent la signification de ces éléments.

Quand nous disons : « il est nécessaire que Pierre arrive » (jugement modal, plus complexe), ce jugement signifie : Pierre arrivera nécessairement, ce qui s'explique en deux propositions que l'on peut analyser. Nous nous trouvons de nouveau devant des éléments saisis antérieurement au jugement. On pourrait aussi analyser et préciser dans le langage les expressions élémentaires et celles, plus complexes, qui en présupposent d'autres, ce qui conduirait à constater que les premières — les plus élémentaires — ont de fait une signification qui n'est pas liée aux circonstances de temps et de lieu. Tous les éléments des

définitions sont de cette sorte, c'est-à-dire toutes les expressions qui font partie des « prédicables » (tels : le genre, la différence spécifique, le propre, l'espèce, l'accident¹).

Quant aux termes tels que les verbes, conjonctions et adverbes, ils sont bien élémentaires, mais impliquent un certain ordre vers d'autres plus complexes. Ils sont relatifs à d'autres expressions plus radicales, plus premières. Le langage, signe de nos connaissances, atteste qu'avant d'affirmer des données complexes dans un jugement, notre intelligence saisit des données plus fondamentales, atteint quelque chose de premier, les éléments signifiés dans le langage par des attributs.

Cette première opération, qui est présupposée à la complexité du jugement, atteint les éléments de tout jugement et les atteint en tant qu'éléments. Voilà comment nous pouvons dire que cette première opération atteint toujours quelque chose d'indivisible, n'impliquant aucune composition, quelque chose qui a sa signification propre et qui n'en appelle pas essentiellement à autre chose qu'à soi-même.

La définition et ses parties signifient le « *quid* », la forme essentielle, la détermination première qui s'impose comme quelque chose d'unique.

En poursuivant cette analyse, on s'aperçoit vite que les éléments indivisibles possèdent diverses modalités. Il y a le « nom singulier », le « tout » qui est certes un indivisible en acte, mais qui demeure divisible en puissance. Il y a les diverses qualités, les diverses déterminations qui ont des significations propres, soit qualitatives, soit essentielles, comme par exemple : « blanc », « homme ».

Enfin, il y a des indivisibles en acte et en puissance comme l'un, le point, ou même l'être, le bien, le vrai, qui ont une unité de signification toute différente de celle du « blanc ».

D'une part, chacun de ces indivisibles signifie toujours un élément, quelque chose de premier qui a une signification propre bien déterminée, exprimant ce qu'il y a d'intime dans les réalités². D'autre part, il subsiste un ordre parmi ces indivisibles, et donc pour saisir ce qui caractérise le mieux cette première opération, c'est bien eux qu'il s'agit de considérer.

Ce qui apparaît le premier selon l'ordre génétique est un tout « global », le plus proche de l'image individuelle ; c'est le singulier vague, qui n'est pas l'individu concret, mais un « tout » qui demeure indéterminé. Grâce à sa confusion et son indétermination, il est déjà au-delà des circonstances particulières de temps et de lieu d'une manière potentielle. Quant à l'indivisible ultime, le plus totalement indivisible, l'indivisible en acte et en puissance, il apparaît totalement dépouillé des circonstances particulières de temps et lieu, de situation concrète « *hic et nunc* ». Il est au-delà du mouvement, du devenir et des contraires. C'est un « universel » (univoque ou analogique) exprimant une « forme déterminée ». En ce sens, on peut dire que l'objet premier et propre de l'intelligence est l'essence de la réalité, le *quid*³.

Et selon l'expression plus aristotélicienne que l'on retrouve dans saint Thomas, l'intelligence appréhende en premier lieu quelque chose d'essentiel de la réalité, c'est-à-dire la « quiddité » de la réalité elle-même, qui est le premier et le propre objet de l'intelligence.⁴

¹ Pour une présentation générale des prédicables, voir Aristote, *Organon V, Les Topiques*, livre I, ch. 4 et 5. Sur l'accident, voir les livres II et III ; sur le genre, livre IV ; sur le propre, livre V ; la définition, livre VI et VII.

² Cf. *In III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 2, q. 1, c. : « *Intellectus secundum suum nomen importat cognitionem pertinentem ad intima rei* ». A la différence des sens et de l'imagination qui s'occupent des accidents (voir *Somme théologique*, II-II, q. 8, a. 1).

³ Cf. *In III Sent.*, dist. 35, q. 2, a. 2, q. 1, c. où saint Thomas cite le Philosophe (*In III De Anima*, 6, 430 b 28).

⁴ Quiddité traduit le latin « *quidditas* », qui traduit le grec τὸ τί ἦν εἶναι d'Aristote, ce qui signifie « l'être du qu'était-ce ? », c'est-à-dire l'être de ce qui demeure dans la réalité, de ce qui n'est pas engendré, de ce qui n'est pas corruptible. Saint Thomas, en parlant de l'intelligence, affirme : « *Primo apprehendit aliquid de ipsa (re)* ».

Cette affirmation ne signifie pas que notre intelligence, dès son premier acte, saisisse la quiddité, l'essence de la réalité. Dans son premier acte, elle émerge confusément des images pour saisir un « tout » global, indéterminé. Elle ne parvient que progressivement à la saisie de la quiddité¹. L'intelligence selon son appétit naturel n'est pas faite pour avoir une connaissance superficielle des accidents permettant de les décrire, elle est faite pour pénétrer et découvrir ce qu'est le « *quid* », le « *τί ἐστὶ* » de la réalité. C'est pourquoi, tout ce qu'elle connaît, elle le connaît en premier lieu de cette manière, comme si, toujours, elle répondait à la question fondamentale : qu'est-ce ? Certes, elle n'atteint pas toujours nécessairement la quiddité, mais elle regarde tout « par mode de quiddité ». Si elle atteignait immédiatement et parfaitement la quiddité des réalités elle n'aurait plus besoin sans doute de discourir, ni de certaines formes de jugement. L'importance de la troisième opération provient surtout de l'imperfection de la première. Le multiple provient toujours de la potentialité ; pour réduire la potentialité à l'acte, il faut passer par la multitude.²

La saisie appréhensive exprime donc l'activité première de notre vie intellectuelle, son activité la plus naturelle, celle qui en manifeste le mieux la tendance la plus radicale et l'exigence foncière. Par nos activités intellectuelles nous pouvons atteindre ce qu'il y a d'essentiel dans les réalités expérimentées, nous pouvons pénétrer au-delà des images particulières et de ce que connaît la cogitative, qui demeure toujours dans la multiplicité des déterminations relatives.

L'intelligence appréhensive se porte au-delà de ces déterminations pour saisir ce qui en rend compte, ce qui les rend intelligibles. Elle atteint d'abord, comme la mesure de ces déterminations, le « tout » enveloppant, le « tout-sujet », la substance-sujet, le « ceci » support de ces déterminations.

Cette appréhension, bien qu'élémentaire, connaît des degrés dans la perfection et l'intensité. De globale et confuse, elle devient claire au-delà de la substance-sujet-mesure, elle atteint le plus nécessaire, le plus intelligible. Mais ce progrès ne peut se réaliser sans le secours des deux autres opérations. Signalons-le ici, nous y reviendrons au terme pour préciser l'ordre à établir entre ces trois opérations.

L'appréhension tend d'abord vers la clarté ; aussi cherche-t-elle à définir. Son terme propre est la définition, bien que celle-ci ne soit pas ultime, du point de vue de l'indivisible. C'est pourquoi l'appréhension tend nécessairement à dépasser la définition, pour pénétrer plus avant, et cherche à saisir les indivisibles en acte et en puissance, les notions tout à fait premières, moins claires mais plus pénétrantes (il faut saisir ces deux exigences de clarté et de pénétration).

L'appréhension s'exerce donc entre deux indivisibles saisis d'une manière confuse, l'un au point de départ, l'autre au terme : le confus global, en deçà de la quiddité, proche de

puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium objectum intellectus » (Somme théologique, I, q. 85, a. 5, c.). A propos de la connaissance angélique saint Thomas précise : « *Si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo, nunquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est* » (Somme théologique, I, q. 58, a. 4 ; voir aussi a. 5).

¹ Cf. *Contra Gentiles*, II, ch. 74. Quand saint Thomas précise que notre intelligence saisit les *intima rei*, les *interiora rei*, c'est en l'opposant à l'imagination et aux sens, pour montrer que sa tendance naturelle est de pénétrer la réalité qu'elle atteint.

² Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 58, a. 4 : « *Ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis...* ».

l'image quantitative, avant toute analyse, et le confus analogique, un confus d'intégration, d'implication au-delà de l'analyse, au-delà de la saisie claire de la quiddité. Entre ces deux saisies confuses, il y a l'élaboration de la définition qui cherche à manifester la quiddité. En définissant, l'intelligence ne saisit pas seulement par mode de quiddité, elle saisit la quiddité elle-même, elle la manifeste et l'exprime. Voilà le rôle propre de l'intelligence : pénétrer *ad intima rei*.

Si la définition est bien une exigence de clarté, de précision en vue de cette clarté, elle doit impliquer divers termes. Mais cette diversité nuit à la pénétration. Aussi l'intelligence appréhensive cherche-t-elle à saisir, au-delà de la clarté de la définition, ces notions analogiques ouvertes, qui sont les plus universelles, les plus indivisibles, les plus compréhensives, n'impliquant, dans leur signification, aucune limite de pénétration ni de d'extension. L'intelligence dépasse alors toutes les oppositions en les intégrant, non dans une fausse synthèse, mythe ou image globale, mais dans ce qui est à leur source et à leur origine : leur être même.

Nous voyons donc comment la saisie appréhensive, considérée dans son activité première (du point de vue génétique), apparaît comme l'opération intellectuelle la plus élémentaire, la plus confuse, mais aussi la plus spontanée. C'est, dans le prolongement de l'imaginaire et de la cogitative, l'émergence première de l'intelligence qui atteint d'abord un « tout vague », un sujet, au-delà des images, des apparences sensibles. C'est le premier toucher quasi intuitif de l'intelligence qui saisit la mesure-principe unifiant la multitude des accidents et les rassemblant, les synthétisant en quelque chose d'autre que les accidents, ce qui permet de ne plus les considérer, sans pour autant les nier.

Cette première opération est l'appréhension de la mesure immanente des accidents de « quelque chose » de plus absolu que les déterminations accidentelles, de ce qu'on appelle les éléments essentiels, quidditatifs, de la réalité sensible. Une telle appréhension a besoin de clarté, de lumière ; elle tend vers la définition. Mais, plus profondément encore, cette saisie qui tend de plus en plus vers le nécessaire et l'indivisible, dépasse la définition ; elle pénètre au plus intime de la réalité, jusqu'en son unité la plus profonde et la plus réelle. Par là elle rejoint le principe de l'actualité des sensibles propres. Cette opération apparaît alors comme l'opération radicalement première de la vie de l'intelligence (première selon l'ordre de nature et non plus seulement selon l'ordre génétique).

L'appréhension offre donc trois dimensions qui s'explicitent progressivement, mais qui lui sont toutes trois nécessaires : une exigence de saisie immédiate sans intermédiaire (c'est l'aspect quasi intuitif de l'appréhension) ; une exigence de clarté quidditative (voilà son œuvre propre : la définition) ; une exigence dernière de pénétration (voilà son œuvre ultime : les notions analogiques).

Dans la vie de l'intelligence, c'est donc le même acte, quant à sa structure essentielle, qui est le premier génétiquement, selon l'ordre d'exercice, et le premier selon l'ordre de nature.

Nous avons ici le premier signe de l'immatérialité parfaite de l'intelligence : son activité en ce qu'elle a d'essentiel et de propre est au-delà du « devenir »¹.

¹ En ce sens, nous pouvons dire que l'universel est l'objet premier de l'intelligence. Saint Thomas commente cette affirmation d'Aristote : « *Magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo...* » (Commentaire des *Métaphysiques*, I, leçon 2, Ed. Marietti n°46). Cependant, dans la recherche des propriétés et des causes, l'ordre est inverse : sont d'abord connus les moins communs (« *prius sunt nota minus communia* »), du fait que nous parvenons à la connaissance des causes universelles par les causes particulières qui sont d'un même genre ou d'une même espèce. Nous pouvons donc dire : « *Ea quae sunt universalialia in causando sunt posterius nota* ».

Comme il y a divers types d'indivisible, il y a divers types d'universel, depuis l'universel générique qui se prend de la matière, de la puissance, jusqu'à l'universel analogique de l'être qui se prend de l'acte, en passant par l'universel le plus essentiel, le plus déterminé, celui de la définition. L'universel, selon un mode confus, c'est le général. Le général demeure à un niveau schématique d'images usées, ayant perdu leur originalité propre, ce qui permet de les unir en les généralisant dans une certaine confusion.

Voilà la souplesse vitale extrême de cette première opération partant du général pour atteindre jusqu'aux notions les plus universelles, celles de l'être.

b) Cette première opération possède un mode d'assimilation intentionnelle

L'appréhension, opération fondamentale qui atteint les premiers éléments intelligibles, les « indivisibles », est une sorte d'intuition, ou plus exactement une saisie directe, immédiate, des intelligibles indivisibles. Certes nous pouvons atteindre les intelligibles plus ou moins parfaitement, dans une clarté, une lucidité plus ou moins grandes, mais en les atteignant nous les saisissons en leur indivisibilité, donc en leur totalité.

Cette activité première nous révélant la vitalité la plus radicale de notre intelligence et conditionnant toutes nos autres activités intellectuelles, son analyse pourra seule nous permettre de connaître la modalité la plus spécifique de notre vie intellectuelle.

J.-P. Sartre s'est violemment opposé à la thèse classique qui considère cette opération comme une assimilation.¹ Sans faire ici la critique de Sartre, notons au moins l'équivoque. Sartre croit que dans la position traditionnelle qu'il stigmatise, toute l'activité intellectuelle est conçue comme une assimilation. Il ne fait pas de distinction entre l'appréhension intellectuelle, première opération de la vie de l'intelligence, et les autres opérations. Aussi sa critique n'atteint-elle que ceux qui, ramenant toutes les activités de l'intelligence à l'appréhension, définissent celle-ci comme une assimilation.

Sartre n'est pas seul à critiquer cette manière de voir. Tout un courant dans la scolastique (depuis le nominalisme), insistant surtout sur le côté subjectif de la connaissance², considère la connaissance intellectuelle avant tout comme une représentation ou une relation, une « présence à... ».

quoad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quoad nos nota quam minus universalia, licet non prius nota quam singularia ; nam cognitio sensus qui est cognoscitivus singularium, in nobis praecedat cognitionem intellectivam quae est universalium » (Commentaire des Métaphysiques, I, leçon 2, Ed. Marietti n°46 ; cf. V, leçon 3, n°785 et XI, leçon 1, n°2172). Ne prétendons pas alors que l'objet premier de l'intelligence est l'être de raison, relation établie par l'intelligence elle-même. Dans ces conditions, notre intelligence ne serait pas capable d'atteindre le réel, mais seulement ce qui est intelligé, le vécu de l'intelligence. Ce n'est pas l'universel logique qui est atteint en premier lieu, mais l'universel métaphysique, c'est-à-dire la nature, le « quid » dépouillé de ses notes individuantes. Il y a en effet un lien entre la quiddité et l'universel, car seule la quiddité peut posséder parfaitement ce mode spécial d'universalité. En ce sens, on peut dire que tout universel, dans la mesure où il est universel, possède nécessairement un mode de quiddité, car il est « un », indivisible, et il « communique à plusieurs ».

¹ Cf. J.-P. SARTRE, *Situations I*, p. 31 sq. ; A. DE MURALT, *Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne*, dans *Rev. de Théologie et Philosophie*, Lausanne 1958, p. 188 sq.

² Cf. OCKHAM, DURAND DE SAINT POURÇAIN. Par sa puissance absolue, Dieu peut suppléer à l'objet ; par la toute-puissance de Dieu, l'objet peut être mis entre parenthèses.

Il y a certes quelque chose d'exact dans de telles revendications : l'effet propre de la connaissance affective n'est-il pas de réaliser une présence ? Mais dans ces critiques n'y a-t-il pas confusion entre l'effet propre et sa cause, la propriété et la nature ?

On pourrait multiplier les objections et les opinions. Efforçons-nous ici, à partir de nos expériences, de saisir le mode propre de l'activité première de notre intelligence. Quand nous affirmons : « ceci est », « il est nécessaire que Pierre arrive », de tels jugements présupposent la connaissance de certains éléments : « ceci est », « nécessaire », « Pierre », comme nous l'avons déjà noté. Ces éléments, atteints par une connaissance intellectuelle, sont connus d'une manière intelligible. Or connaître ces éléments, c'est bien les posséder en soi, selon un mode particulier. Voir, avons-nous dit, c'est devenir telle qualité sensible ; connaître intellectuellement telle forme, c'est la devenir, d'une manière encore plus forte et plus intime ; ce n'est pas la posséder physiquement et c'est pourtant la posséder, en vivre vraiment.

La connaissance peut-elle s'identifier à un « avoir » ? Est-elle une possession ? Elle est à la fois plus et moins : plus, car connaître, appréhender, c'est une manière pour nous de vivre ce que nous connaissons, de le devenir très intimement. L'âme, par la connaissance, devient toutes choses — « *quia nata est omnia cognoscere* », selon saint Thomas à la suite d'Aristote¹. D'autre part, elle est moins, car par la connaissance on ne possède rien physiquement, existentiellement. Une certaine unité du connaissant et du connu se réalise mais selon un mode très pauvre de non-possession physique.

Que l'âme, par la connaissance, devienne toutes choses, cela se comprend sans peine d'une manière négative. Par la connaissance intellectuelle, l'homme peut briser ses limites ; il peut sortir de son isolement et « devenir » vraiment d'une manière très particulière tout ce qu'il connaît, tout ce qu'il peut atteindre. Ceci est commun à toute connaissance. Toute faculté cognoscitive est une capacité d'ouverture, une possibilité de vivre diverses formes. Par la connaissance intellectuelle, l'homme peut trouver un contact direct, immédiat, avec ce que les autres hommes ont pensé avant lui, mais par cette connaissance, dans son état le plus pur, il est au-delà de la succession du temps et des lieux. En ce sens, on ne peut pas dire qu'il connaît alors le passé, car cette première connaissance lui révèle les formes, les déterminations (qui, comme telles, sont en dehors du temps).

Comparativement à la connaissance sensible, l'appréhension intellectuelle est davantage connaissance. N'y a-t-il pas dans la connaissance du plus et du moins ? La connaissance sensible demeure toujours extérieure, superficielle ; elle n'atteint que les apparences de la réalité, les « phénomènes ». Elle ne pénètre pas pour saisir ce qui est à l'origine, à la source de ces qualités sensibles : la quiddité, c'est-à-dire en pénétrant pour atteindre, au-delà des phénomènes, ce qui est à leur origine.

Nous avons vu précédemment comment la sensation, en tant que connaissance, est une « assimilation intentionnelle » ; ceci est surtout évident lorsqu'il s'agit de la vision. Mais cette assimilation demeure imparfaite, embryonnaire. C'est une assimilation dans un contact, car la sensation est une expérience réaliste. Dans le cas du toucher, il est même plus juste de dire que c'est un contact dans une certaine assimilation. Les sensations internes possèdent déjà un mode d'assimilation plus parfait, car l'objet, tout en demeurant singulier et individuel, n'est plus extérieur au connaissant, mais présent en lui ; il demeure cependant extrinsèque à la connaissance. Ceci est très net pour l'imagination, qui, se « représentant » des images, ne les

¹ Voir SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 2, a. 2 et q. 8, a. 4 ; *Commentaire du De Anima*, III, leçon 13, n^{os} 787-790. Cf. ARISTOTE, *De Anima*, III, 8.

assimile pourtant que d'une manière très extérieure. « Imaginer », « se représenter » quelque chose, n'est pas l'assimiler !

Pourquoi une image ne peut-elle pas être vraiment assimilée ? Parce qu'elle est une représentation, une projection que l'on aime à regarder, à décrire, à faire resplendir, mais qui reste extérieure, en raison même de son étendue, de sa quantité. C'est cette extériorité essentielle de l'image qui la rend radicalement inassimilable.

Quant à la cogitative, c'est l'estimation qui caractérise l'originalité de sa connaissance. La cogitative juge, estime, mais n'assimile pas non plus. La convenance des individus qui nous entourent n'est pas quelque chose que nous assimilons, mais que nous sentons, estimons, discernons.

L'assimilation de la connaissance sensible est donc toujours imparfaite, car dans les sensations l'objet reste une qualité individuelle et particulière, qui demeure, dans son caractère propre, irréductible et incommunicable.

L'intelligence-appréhensive, au contraire, saisit comme de l'intérieur (*intus legere*) ce qu'elle atteint de la réalité, et cherche à découvrir en celle-ci le plus secret, le plus nécessaire et le plus essentiel.

Elle atteint la quiddité, le « *quid* », qui structure la réalité, lui donne sa permanence dans l'être, sa détermination fondamentale et qui, par le fait même, se situe au-delà des accidents et du mouvement.

Si les accidents, en raison même de leur existence singulière, individuelle et matérielle, ne sont pas parfaitement assimilables, la quiddité au contraire, l'est. Elle n'est pas quelque chose de matériel, d'extrinsèque, mais une détermination naturelle, un principe essentiellement communicable et indivisible, non localisé, que nous saisissons immédiatement dès que nous l'appréhendons. La quiddité ne peut être saisie que comme un indivisible ; elle ne peut donc être qu'assimilée intentionnellement, dès qu'elle est appréhendée.

En effet, la quiddité, si elle est connue, ne peut spécifier qu'une connaissance assimilatrice parfaite, à cause même de son indivisibilité et de son indépendance à l'égard des circonstances individuelles.

N'étant pas une forme sensible, elle ne peut spécifier qu'une connaissance intellectuelle, une appréhension. Etant indivisible, elle ne peut spécifier qu'une opération d'assimilation parfaitement immanente. Son indivisibilité ne peut être atteinte que dans une unité ; elle répugne à l'être par un contact extérieur.

Pour bien saisir le caractère propre de l'appréhension intellectuelle, il est intéressant de la comparer à l'amour.

L'opération intellectuelle d'appréhension a un mode essentiellement immanent. Par la connaissance on « attire en soi » ce que l'on connaît ; on « conçoit » à l'intérieur de soi-même tout un monde de pensées que l'on porte « en soi », que l'on possède comme un trésor, fruit de notre propre fécondité intellectuelle. Dire qu'on appréhende quelque chose (*ap-prehendere* signifie prendre quelque chose à partir de...) exprime bien que l'on prend et saisit pour soi à partir de quelque chose. Appréhender ne signifie pas en premier lieu s'adapter à cette réalité. La connaissance n'est pas formellement une « adaptation » mais une « préhension » du réel :

on « assume » ce que l'on connaît et on en vit (bien que certaines formes de connaissances pratiques soient essentiellement adaptatives)¹.

Dans la mesure où l'appréhension implique un certain devenir, elle commence dans les choses et se termine dans celui qui connaît. Le connaissant est le terme de ce mouvement.²

De ce point de vue, on peut dire que l'acte de l'intelligence, en tant que premier mouvement vital d'un être vivant, est un acte centripète, égocentrique, un acte d'assimilation. Pour vivre, il faut réparer les forces perdues dans les luttes, et donc se servir de tout ce qui est proche pour s'en nourrir et s'affermir.

Le mouvement de l'appétit, l'amour, est l'inverse de celui de la connaissance. Par l'amour on s'incline vers ce qu'on aime, on se connaturalise à lui, on s'adapte, on sort de soi-même pour aller vers ce qu'on aime. L'amour est projection vers le bien.³ C'est dans la réalité aimée que celui qui aime se repose. Il demeure chez celui qu'il aime. Par amour il tend vers son bien et ne se regarde plus. C'est pourquoi l'amour est essentiellement extatique. Le bien et la fin sont des réalités qui attirent et exigent de celui qui les aime de se quitter lui-même pour se porter vers ce qui est aimé. Le bien est aimé dans sa réalité existentielle, tel qu'il est en lui-même. Par le fait même, dans les réalités physiques, le bien ne peut s'abstraire de ce qui l'individualise, de ce qui le situe dans le temps et dans le lieu. Le bien est toujours une réalité extrinsèque vers laquelle nous tendons quand nous l'aimons.

Lorsqu'il s'agit de l'amour humain, le véritable bien est une personne, possédant son altérité et son autonomie. C'est pourquoi cet amour exige un véritable dépassement de soi. Nous ne pouvons « assimiler » une personne ; nous ne pouvons donc la rejoindre qu'en l'aimant, en allant au-devant d'elle, en cherchant à la comprendre comme elle est et non à travers notre propre subjectivité. Il nous faut la rejoindre pour nous unir à elle, et nous conformer à elle pour l'accueillir vraiment.

Cette comparaison entre l'appréhension et l'amour permet de mieux voir comment l'intelligence pénètre la réalité en la saisissant. Il s'agit en réalité d'une interpénétration dans une coopération, car la quiddité assimilée informe et spécifie l'acte de l'appréhension. La quiddité est donc présente au plus intime de l'intelligence. Elle devient sa forme en la déterminant.

Cette interpénétration aboutit à une unité. Dans l'acte d'appréhension intellectuelle, c'est le connaissant (sujet) qui devient, en effet, l'objet. Cajetan note avec justesse que cette union de l'objet et du connaissant est beaucoup plus intime que celle de la matière et de la forme ; lorsque la forme détermine la matière, elle demeure distincte de celle-ci, elle l'informe. Il peut certes exister une union substantielle entre matière et forme, si de fait il

¹ Toutes les études génétiques de la connaissance intellectuelle mettent en lumière l'aspect d'adaptation de la connaissance, car l'intelligence s'exerce d'abord selon un mode pratique, d'imitation et de fabrication. Dans la mesure où l'on confond conditions d'exercice et spécification, on est conduit à juger toutes les activités intellectuelles en fonction de ce type premier d'activité pratique. On définira alors l'activité intellectuelle comme une adaptation. Le danger de toute méthode génétique qui se veut totale est de juger le développement des diverses activités vivantes en fonction de la modalité de la première activité. Toutes les activités intellectuelles sont jugées en fonction de la première, et toutes les activités vitales en fonction de l'activité fondamentale, l'activité végétative. Dans cette perspective, l'imparfait ne conditionne pas seulement le parfait, mais le mesure.

² Il faut toujours bien distinguer la nature de l'appréhension et ses conditions d'exercice ; considérée en elle-même, l'appréhension est une opération vitale immanente d'assimilation intentionnelle, au-delà du devenir ; considérée dans ses conditions d'exercice, l'appréhension possède un certain mode de devenir.

³ Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 8, a. 4, ad 5 : « *Affectus terminatur ad res ipsas ; sed intellectus non solum sistit in rebus, sed res in multas intentiones dividit ; unde illae intentiones sunt intellectae, non autem sunt dilectae.* ». Voir aussi *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, ad 4.

s'agit de principes substantiels, comme dans l'union de l'âme et du corps ; mais le corps ne se transforme pas en l'âme, ne devient pas l'âme ; il devient un corps vivant, en ce sens qu'il reçoit l'âme, principe propre de vie, et qu'il est informé vitalement par elle. L'âme existe réellement dans le corps, mais n'est pas le corps ; celui-ci coopère avec elle comme un instrument conjoint. C'est ainsi qu'une certaine unité se réalise dans l'opération vitale. Dans l'union substantielle, les principes substantiels, tout en s'unissant, demeurent donc distincts l'un de l'autre, et forment un composé substantiel distinct de ses principes propres.

Dans la connaissance, celui qui connaît, et en tant qu'il connaît, devient l'autre. Il est ce qu'il connaît. Mais quand nous disons « devient », « est », il ne s'agit pas d'un devenir physique, car il n'y a pas d'altération. C'est une transformation, un enrichissement du connaissant. Le connaissant se réalise, s'achève en connaissant. N'oublions pas que l'acte de connaissance, dans ce qu'il a de tout à fait propre, n'est pas un mouvement-de-tendance-vers-le-bien, un mouvement de perfectionnement ; il est à la fois beaucoup plus et beaucoup moins : beaucoup plus, parce qu'il faut dépasser ce mode d'union affective, et beaucoup moins, parce que cette assimilation demeure quidditative et n'atteint pas le bien. Il faut à la fois dépasser le mode de l'union substantielle au niveau ontologique, car il ne s'agit pas d'une identification dans un « *tertium quid* », et celui de l'union de l'acte d'amour avec le bien au niveau affectif, car il ne s'agit pas d'une « tendance vers », d'une union ordonnée à autre chose. En réalité, il s'agit, non plus d'union, mais d'unité.

L'expression « identification » prise matériellement ne peut être employée, parce qu'elle n'exprime pas un type d'unité assez pur ; elle est l'unité qui se réalise dans un suppôt, alors que l'unité de connaissance se réalise dans la forme — c'est une unité « *sui generis* ».

Dans la connaissance intellectuelle, le connaissant ne s'altère pas, il reste lui-même, mais il s'achève et se dispose ; il est connaissant, il vit sa connaissance intellectuelle. D'autre part, l'objet saisi n'est pas d'avantage transformé ; l'objet connu, assimilé n'est pas modifié ; il n'est pas détruit. L'objet connu reste parfaitement objet et le sujet-connaissant n'est parfaitement « sujet-connaissant » qu'en connaissant. En ce sens on peut dire que le connaissant est capable de devenir la forme de l'autre, d'être non seulement sa propre nature mais aussi celle de l'autre, en tant qu'autre. On veut exprimer par là que l'intelligence n'appréhende pas l'objet en tant qu'il lui convient et qu'elle s'y intéresse, mais parce qu'il est tel, et parce qu'il a telle nature. C'est cela même qui l'intéresse.

Voilà pourquoi on peut dire qu'il est saisi, appréhendé, en tant qu'il est autre. Cependant, ce n'est pas cette altérité que l'intelligence atteint en premier lieu, car on n'atteint l'altérité que dans une certaine opposition. Or, le connaissant n'atteint pas l'objet en s'y opposant mais en vivant son intelligibilité, en la devenant. Ce n'est donc pas en premier lieu l'autre en tant qu'autre qu'il atteint, mais c'est l'objet en tant qu'il est lui-même tel. Le connaissant de connaissance intellectuelle est capable de respecter parfaitement la nature propre de l'objet dont il atteint la quiddité, la structure la plus intime, par laquelle cet objet se distingue des autres réalités dans son originalité essentielle.

On voit bien ici toute la différence qui existe entre l'appréhension intellectuelle et l'amour volontaire. Ce dernier, en effet, se porte sur le bien, sur ce qui convient au sujet, sur ce qui lui paraît aimable, alors que l'appréhension intellectuelle saisit la nature de ce qui est. La volonté ne peut s'abstraire du sujet qui exerce l'acte volontaire, ni de la convenance de cet acte à ce sujet. L'intelligence possède une autonomie radicale, et regarde d'abord son objet.

Il s'agit évidemment ici de l'intelligence-appréhensive dans ce qu'elle a de spécifique, car dans la connaissance pratique, affective ou artistique, les deux activités, celles de l'intelligence et de la volonté, sont étroitement unies. Par contre, c'est dans l'activité de

l'intelligence spéculative pure que nous est manifesté de la manière la plus précise le respect de l'intelligence à l'égard de la nature et de l'altérité propre à son objet.

Il peut arriver que, par souci de purisme, l'intelligence recherche toujours ce qu'il y a de plus différent, de plus distinct du sujet connaissant, de plus exotique, inédit, étranger. Point de vue sans doute légitime pour l'artiste, mais moins pour le philosophe, car ce n'est pas une exigence propre de l'objet comme tel. Celui-ci s'impose tel qu'il est sans aucune opposition, et si on cède à cette tentation esthétisante, on risque de faire de l'appréhension un tout, une fin, une intuition globale. En réalité l'appréhension n'est pas l'activité parfaite de l'intelligence ; elle est essentiellement inchoative et donc un « moment », un aspect fondamental de la vie de l'intelligence¹.

Assimilation intentionnelle

Si l'appréhension implique une unité de vie entre le connaissant et son objet, et par le fait même une assimilation parfaite de l'objet, cette unité de vie se réalise pourtant selon un mode très spécial, un mode intentionnel, non plus l'intentionnel sensible ou affectif des opérations de la vie animale mais un intentionnel beaucoup plus spirituel. Si le connaissant devient son objet, ce n'est pas tel que cet objet existe en lui-même, mais selon un autre mode, qui ne fait pas nombre avec le premier, un mode intentionnel intelligible². Rappelons ce qu'il faut entendre ici par intentionnel³.

Ce mot peut être employé dans des sens très divers. Cependant il qualifie toujours un être relatif à un autre, dépendant d'un autre, un être qui n'a pas de sens par lui-même et qui renvoie à un autre⁴. Il implique donc une dégradation et signifie proprement un ordre vers un autre. L'inférieur est un dégradé du supérieur et tend vers lui. Cette dépendance et cet ordre peuvent se prendre selon les différentes causalités :

- causalité finale : il s'agit de l'intention morale ;
- causalité efficiente : il s'agit de la motion instrumentale, qui possède un mode intentionnel ;
- causalité formelle : il s'agit de la forme dans la connaissance.

Arrêtons-nous seulement ici à ce que signifie *assimilation intentionnelle*. Intentionnelle, cette assimilation intellectuelle se distingue de celle de la vie végétative (de la

¹ D'un point de vue de réflexion critique, il est facile de voir que si l'on fait de l'appréhension un « tout », on ne peut plus échapper à un certain idéalisme ontologique. On ne regarde plus que la quiddité, la forme qu'on idéalise imaginativement. On ne recherche plus que la pureté, la clarté dans l'autonomie. Du fait même qu'on considère l'appréhension comme un « tout », l'activité intellectuelle trouve sa fin dans une immanence absolue.

² Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 22, a. 3 et a. 4 ; *In I Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 3, ad 4.

³ *De Veritate*, q. 1, a. 3, c. : « *Intellectus formans quidditatem rerum non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam... non habet aliquid proprium quod res extra animam non habet* ». Voir ANDRÉ HAYEN, s.j., *L'intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Desclée, 1942, Col. Museum Lessianum ; H. D. SIMONIN, *La notion « d'intention » dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin* dans la R. S. P. T. ; cf. J. H. NICOLAS, *Revue Thomiste* 1948, p. 566.

⁴ Si l'intentionnel est bien quelque chose de réel, il n'est cependant pas un réel substantiel, mais toujours un réel essentiellement ordonné vers un autre, et de telle manière qu'à la fois il est secondaire, relatif, et ne fait pas nombre. Il est comme une transposition du réel, transposition qui peut être adéquate et avoir même extension, même intensité, même compréhension que le réel dont il dépend.

nutrition) ; elle n'a pas le même mode, le même réalisme, mais demeure cependant une véritable assimilation de quelque chose de réel.

Nous avons vu que dans la nutrition, le vivant absorbe l'aliment de telle manière qu'il le détruit, le transforme en son propre corps et rejette ce qui lui est nuisible, ce qui, dans la situation spéciale où il existe et vit, lui serait toxique ; cela en utilisant deux organes différents, celui qui digère et assimile, et celui qui élimine.

Le vivant de vie intellectuelle abstrait quelque chose de la réalité qu'il appréhende, rejette — ou plus exactement écarte — ce qui ne l'intéresse pas, et assimile ce qui peut le perfectionner, sans pour autant détruire ni transformer l'objet connu en son intelligence mais bien plutôt en se transformant en l'objet, comme s'il en vivait intellectuellement.

L'assimilation intellectuelle est donc essentiellement ordonnée à ce qu'elle appréhende et toute sa signification lui vient de cet ordre dont elle ne peut s'abstraire sans se détruire elle-même. Voilà pourquoi cette assimilation est intentionnelle, c'est-à-dire toujours relative à l'objet connu et toute dépendante de lui. Elle se réalise de fait, comme nous le verrons, au moyen d'une forme intentionnelle, similitude de la réalité connue. C'est par cette similitude et en elle que la réalité connue est assimilée. Ce n'est pas la réalité telle qu'elle existe en elle-même qui est immédiatement saisie et assimilée, comme lorsqu'il s'agit de l'aliment, mais la réalité telle qu'elle est représentée par et dans cette similitude. Ce qui permet au connaissant d'assimiler la réalité connue sans la modifier mais en étant lui-même modifié par elle.

Cette assimilation intentionnelle est d'une immanence parfaite. C'est une opération qui demeure en celui qui l'exerce, et qui qualifie et ennoblit le vivant. Une telle immanence est possible précisément parce qu'il s'agit d'une opération tout à fait immatérielle, qui, n'étant plus prisonnière d'un organe sensible, d'une matière physique, possède une universalité parfaite, quasi infinie, capable de s'étendre à tout ce qui est.

La comparaison de ces deux types d'assimilation (végétative et intellectuelle) fait ressortir les propriétés les plus caractéristiques de l'une et l'autre en notre vie d'homme. La vie végétative possède un mode substantiel et fondamental. La vie intellectuelle possède un mode de pureté, de pénétration, d'intériorité, mais n'a plus ce mode substantiel et fondamental. La vie végétative domine le physique et l'absorbe ; la vie intellectuelle n'est pas pleinement chez elle dans le monde physique. Si l'animal en nous agit toujours avec un instinct de possession et de domination, l'esprit au contraire agit comme un étranger, un nomade qui passe sans s'arrêter et prend rapidement sans l'accaparer et sans s'alourdir, ce qui peut l'enrichir.

Si l'animal progresse par voie de synthèse dans la richesse, l'intégration, l'enracinement et l'embonpoint, par contre l'esprit apparaît comme l'enfant pauvre, le benjamin, le dernier qui éclôt. Il exige des purifications, des dépouillements de plus en plus grands. Il a une nostalgie de simplicité qui le pousse à se séparer de tout ce qui n'est pas simple.

c) Existence du concept¹, forme intentionnelle ultime

L'appréhension intellectuelle est une assimilation intentionnelle immanente, assimilation de quelque chose que nous connaissons. Cette appréhension demeure dans le sujet connaissant, ce qui exige de poser une faculté, l'intelligence, qu'elle actue et qu'elle qualifie (faculté dont nous parlerons plus loin), et en même temps elle se termine dans l'objet connu, en tant que connu, assimilé, sans pour autant que la réalité de l'objet soit transformée.

Rejeter l'une ou l'autre de ces deux affirmations, c'est se vouer à ne plus comprendre la nature de cette appréhension intellectuelle qui assimile l'objet en tant que tel, c'est-à-dire l'atteint en lui-même, tout en le possédant intrinsèquement. Cette présence intime de l'objet connu au cœur de notre connaissance intellectuelle est comme le fruit propre de cette assimilation et en demeure inséparable. C'est vraiment comme sa « perle » vivante, que nous exprimons du reste dans le phénomène de la parole.

En effet, ce fruit, inséparable de l'appréhension, n'est pas en lui-même quelque chose que nous expérimentons, et cependant, par la parole intérieure et extérieure, il se manifeste à nous et nous apparaît alors comme la source propre de la parole extérieure, ce qui distingue la parole vivante d'une parole répétée, enregistrée. Celui qui parle avec intelligence exprime ce qu'il vit ; celui qui répète comme un perroquet ne pense pas ce qu'il dit, il répète ce qu'il a entendu et le transmet matériellement.

Quand nous nommons quelque chose « chien » ou « pierre » nous exprimons ce que nous pensons actuellement ou du moins quelque chose à quoi nous avons déjà pensé. Ce nom manifeste le contenu intime de la pensée ; la parole manifeste ce que nous concevons intérieurement. Nous saisissons cela très nettement, d'une manière négative, quand nous n'arrivons pas à exprimer avec assez de précision ce que nous pensons ; nous essayons alors de multiples façons de trouver les mots adéquats, les expressions justes, et nous sentons avec acuité l'inadéquation foncière entre notre pensée, son contenu le plus précis, le plus intime, et le langage qui garde toujours un caractère conventionnel.

Le langage est toujours, en effet, un revêtement extrinsèque. D'où ce besoin que nous pouvons éprouver de nous créer un langage personnel, plus adéquat à notre pensée, mais en même temps moins communicable aux autres. C'est notre langage, ce n'est plus celui de la communauté.

La parole extérieure veut exprimer ce que nous concevons de la réalité. Ce contenu, signifié par un nom, est donc ce qui, de la réalité, a été saisi par notre intelligence et peut, grâce à cela, être exprimé. C'est vraiment ce qui structure la connaissance intellectuelle, ce qui lui donne sa détermination essentielle, sa visée profonde.

Cette détermination essentielle, cet objet-vécu, immanent à notre connaissance intellectuelle, est ce que nous appelons le *concept*, ou le verbe intérieur. La parole (le verbe extérieur) exprime ce verbe intérieur². Inséparable de l'activité de connaissance, il s'en distingue formellement. Il est comme le « fruit » de cette connaissance, fruit immanent et

¹ Le concept qui dans le langage de saint Thomas est identique au « *verbum* », est exprimé aussi par « *species expressa* ». Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 3 ; *De Potentia*, q. 9, a. 5 ; *Quodlibet* V, q. 5, a. 2 ; *Commentaire du De Anima*, III, leçon II (texte d'ARISTOTE : *De Anima*, III, 6, 430 a 25).

² De même qu'il y a deux manières de connaître l'âme, il y a deux manières de connaître le « verbe » : connaissance expérimentale, affective, de la présence du « verbe » dans l'expérience même que nous avons de la signification de notre langage ; connaissance philosophique de la nature du « verbe » par l'analyse philosophique de l'appréhension.

vitalement conjoint. On ne peut le cueillir, le séparer de sa source. Aussi, quand on parle du concept comme fruit immanent interne, faut-il comprendre qu'il ne s'agit pas d'une œuvre fabriquée par la connaissance, et qui serait autre que la connaissance. Le concept permet à la connaissance d'atteindre son objet et de l'assimiler parfaitement. Il est le moyen vital immanent par lequel on connaît formellement l'objet. Or cet objet de la connaissance intellectuelle, étant la quiddité, ne peut être parfaitement atteint et assimilé que si l'intelligence le dit, l'exprime, le manifeste.

Car la forme (εἶδος) se manifeste, éclate et resplendit. Elle est la structure, le principe d'ordre, de détermination et d'unité. On ne peut la saisir profondément sans la proclamer. C'est en ce sens qu'on peut dire que la connaissance est manifestation, car elle est d'abord saisie de la forme.

L'amour saisit au contraire le bien ; or le bien n'est pas ce qui se manifeste, mais ce dont on subit l'attraction. Le concept réalise la possession formelle de l'objet, de la quiddité connue. Il manifeste donc cet objet.

D'autre part, l'appréhension étant une assimilation intentionnelle de l'objet, il faut que l'objet termine, et d'une manière immanente, cette assimilation ; il doit donc être du même degré d'intelligibilité et d'actualité que cette assimilation et lui être intimement présent.

Voilà pourquoi il est nécessaire de poser le concept. Celui-ci n'est autre que la présence intime, dans l'acte même de connaissance, de ce qui est connu actuellement.

Le concept indique donc deux relations : l'une à la connaissance elle-même, l'autre à l'objet connu. Relation d'unité de représentation à l'égard de l'objet connu, relation d'achèvement et de terme à l'égard de la connaissance¹.

C'est donc la nature même de l'appréhension, assimilation intentionnelle de la quiddité, qui demande de poser le « verbe intérieur » comme terme immanent de l'assimilation et comme distinct de l'acte même de connaissance, bien qu'inséparable de cet acte.

Si l'on n'accepte pas une telle analyse philosophique, ne considérant que l'exercice de l'opération et son fruit externe, la parole, on affirme que l'opération suffit, qu'elle est la seule réalité². L'existence d'un concept distinct de l'opération de connaissance est alors considérée comme une entité superflue.

Il est évident que du point de vue descriptif l'opération suffit, car elle seule peut être décrite ; mais la question est de savoir si n'existe que ce qui est capable d'être décrit ! L'analyse philosophique atteint précisément ce qui est au-delà de la description : les principes propres. L'existence et la nature du concept ne peuvent être saisies que par et dans une analyse philosophique, qui essaie de saisir le τί ἐστὶ de l'opération vitale. Il faut donc, au-delà

¹ Si la connaissance, l'appréhension, réclame un terme immanent, l'amour, qui est un poids, une « coaptation », une inclination vers le bien réel existant, ne réclame pas de concept propre ; car précisément l'inclination n'implique pas de présence intime mais une orientation vers, une adaptation au bien comme tel pour que celui-ci exerce son rôle de fin. Celle-ci possédant toujours quelque chose d'extérieur, de transcendant à l'égard de celui qu'elle attire, l'amour ne réclame pas de « verbe intérieur ».

² Il faudrait préciser la théorie de ceux qui se sont opposés, totalement ou partiellement, à cette conception du « verbe », à cette manière de considérer la connaissance conceptuelle. Notons surtout ici Duns Scot, Ockham, Durand de Saint Pourçain, Suarez, chacun d'eux pour des raisons propres. Descartes, avec sa théorie de l'image, ne saisit plus la nature propre du concept, il le considère matériellement. Le concept et l'*idea* artistique sont identifiés. Beaucoup d'oppositions à la connaissance conceptuelle proviennent de cette position de Descartes, de cette matérialisation du concept. Ces oppositions, dans la mesure où elles montrent l'incohérence de la position conceptualiste (telle que Descartes l'a affirmée), sont tout à fait valables.

de la description de l'exercice vital de cette opération, en chercher la nature propre : nous savons que c'est une opération qui fait connaître, qui réalise une certaine unité vitale du connaissant avec l'objet connu.

Il faut toujours bien distinguer : l'intellection en tant qu'opération vitale, acte second, et le concept, terme objectif de cette opération, qui n'est autre que l'objet connu, en tant que présent dans l'acte de connaissance. Le concept est l'acte ultime de l'objet ; il exprime la forme, la détermination intime de la connaissance.

Nota Bene :

I. La notion de « signe » peut aider à comprendre ce qu'est le concept, et son rôle d'instrument conjoint. Le signe est un intermédiaire dans l'ordre de la cause formelle, comme l'instrument dans l'ordre de la cause efficiente. Le signe, en effet, est ce qui fait connaître un autre que lui-même. Il possède une double relation, l'une à l'égard de l'objet qu'il signifie, l'autre à l'égard de la faculté de connaissance, faisant connaître et rendant présent ce qu'il signifie. Cette fonction relative à la faculté de connaissance, le signe peut la réaliser de deux façons différentes : soit en étant connu d'abord à la manière d'une image, d'un signe instrumental, soit sans être connu d'abord pour lui-même, sans être un intermédiaire objectif, mais en étant connu en même temps que ce qu'il fait connaître immédiatement. Le concept est un signe de cette dernière espèce, car l'intelligence n'atteint pas en premier lieu le concept comme objet connu, comme réalité appréhendée, mais elle atteint l'objet dans le concept. Celui-ci est la forme en laquelle l'intelligence appréhende son objet. Le concept est bien une forme, car il possède la même détermination que l'objet qu'il représente et qu'il rend présent. Mais il est une « forme intentionnelle », toute relative à l'objet et tout ordonnée vers lui ; forme transparente, lumineuse, qui ne fait pas nombre avec l'objet lui-même qu'elle représente. C'est ainsi que le concept est signe, c'est-à-dire moyen qui fait connaître, mais d'une manière très spéciale : d'une part il est relatif à l'objet et dépendant de lui comme son signe propre ; d'autre part il possède une lumière intelligible plus actuelle que l'objet qu'il représente. Par le fait même, il illumine l'objet, et peut terminer d'une manière immanente et ultime l'acte de connaissance. Il est donc un signe qui éclaire ce qu'il représente et qui est invisible en lui-même, comme une pure lumière pour l'intelligence en acte ultime.

Dire qu'il illumine et éclaire ne signifie pas qu'il détermine l'objet qu'il représente. Le concept, en effet, n'a aucune originalité dans l'ordre de la spécification et de la détermination. En proportionnant l'objet à l'intelligence, en le rendant présent à l'intellection, il ne le modifie pas et ne diminue en rien sa valeur d'objet. Le concept implique bien une certaine réduction au niveau entitatif : il est un « être intentionnel », mais au niveau objectif (celui de la représentation) il est l'objet en acte ultime. Le concept ne possède pas une forme propre ayant sa propre structure, tout en étant essentiellement dépendante de l'objet qu'elle représente (comme une faculté à l'égard de son objet) ; il n'est pas un être relatif à l'objet. Dans l'ordre de l'intelligibilité et de la représentation, il

est identique à l'objet (mais non pas dans l'ordre existentiel). Il est l'objet connu dans l'appréhension¹.

Quelque chose de semblable existe dans l'ordre de la cause efficiente, dans le rapport de l'instrument à la cause principale. Certes l'instrument modifie par ses dispositions l'influx des causes secondes. Mais à l'égard de la cause première, il peut être le pur intermédiaire, le pur canal qui ne modifie pas mais applique, rend présent l'influx de la cause première à l'œuvre effective à travers lui. Il réalise alors la même action que la cause principale et ne fait pas nombre avec elle.

Dans le monde physique, l'instrument, comme le signe instrumental, est une cause auxiliaire ayant sa détermination propre et ses limites. En réalité, c'est une cause qui adapte. Mais la Cause première peut, par surabondance d'efficacité et de communication, se servir d'une réalité créée comme d'un instrument pur, grâce à la puissance obédientielle de cette créature, qui est alors mue et n'agit que comme mue. Par elle Dieu agit. Quelque chose d'analogue se retrouve dans l'ordre de la causalité objective entre l'objet et le verbe. L'objet est présent à la connaissance, il la spécifie par et dans le verbe. Celui-ci est comme un pur instrument de l'objet. Il y a toutefois une grande différence : c'est par surabondance que la Cause première se sert d'instruments, tandis que l'objet ne peut pas, sans le verbe, être présent à l'intelligence de l'homme. De plus, le verbe n'existe que dans la connaissance et sa cause efficiente n'est pas l'objet.

Ces différences, qu'il faut noter avec attention, ne suppriment pas l'analogie qui existe sur un point précis. C'est pourquoi il est très nécessaire, si l'on veut comprendre avec exactitude le rôle propre du verbe, de toujours bien distinguer :

a) Le point de vue entitatif : le verbe est un accident, une qualité reçue dans l'intelligence. En tant qu'accident, il a une certaine existence qui dépend de la connaissance intellectuelle. Sa cause efficiente vitale est l'intelligence et non l'objet.

b) le point de vue formel : le concept est intentionnellement l'objet connu. Il est l'objet présent dans le connaissant. Il réalise l'unité dans l'acte de connaissance entre le sujet connaissant et l'objet connu.

C'est vraiment dans le concept que se fait l'unité vécue du connaissant et de l'objet connu, bien que les deux soient réellement distincts. Aussi ne peut-on pas dire, de ce point de vue formel, que le concept se ramène à un intermédiaire. Tout intermédiaire ne peut réaliser qu'une union, il ne fait jamais l'unité. Le concept est autre qu'un simple intermédiaire. Il est une pure relation, un pur terme qui unit sans confondre.

II. D'un point de vue critique, cette doctrine du concept manifeste d'une manière très profonde l'objectivité de la connaissance intellectuelle, de l'appréhension, tout en reconnaissant la transposition que l'objet subit du fait même qu'il est connu. La connaissance intellectuelle, en effet, atteint le réel physique, d'une façon non physique, mais spirituelle ; cette connaissance est

¹ En termes scolastiques, on dira que le concept ne possède pas une relation transcendantale à l'égard de l'objet, mais une relation prédicamentale d'identité dans l'ordre de l'intelligibilité et de la représentation.

déterminée par ce réel sans le transformer. Cette théorie du concept sauvegarde l'immanence très profonde de l'opération intellectuelle et sa dépendance objective. Par là, on évite le positivisme et l'idéalisme, ou si l'on préfère l'empirisme et le subjectivisme idéaliste. Tout l'effort de Kant a été de chercher à transcender ces oppositions, mais dans sa conception de la connaissance intellectuelle il n'a pas su dépasser le schème de l'union physique (forme et matière) : d'une part il y a les formes innées (les catégories) et d'autre part le donné sensible, phénoménal.

La théorie du concept reconnaît que l'intelligence se meut, en ce sens qu'elle se donne à elle-même son objet intérieur, tout en demeurant dépendante d'une réalité qui s'impose à elle, et en respectant l'objectivité de la réalité qu'elle connaît. La connaissance intellectuelle est une coopération de l'intelligence et de la réalité sentie, imaginée. Le concept est le fruit intime de cette coopération. L'intelligence demeure donc toujours dépendante des sensations, tout en ayant son autonomie propre. Le concept n'est pas l'image.

Plus profondément, cette doctrine explique comment naît la logique, et comment elle se distingue de la philosophie, car l'objet possède, en tant que connu, certaines relations qu'il ne possède pas en lui-même. On peut chercher à connaître de telles relations.

III. L'appréhension seule a un concept simple. Les sens externes n'ont pas de concept ; ils entrent en contact immédiat avec les qualités sensibles elles-mêmes. Leur connaissance est une assimilation dans un contact. Il y a un réalisme très spécial, très direct par et dans le contact physique qualitatif. Quant aux sens internes, l'imagination tout spécialement, ils produisent une image (*idolum*) puisque leurs opérations possèdent une certaine immanence. Ces sens internes sont plus libres à l'égard du monde physique, car ils peuvent atteindre leur objet indépendamment de leur présence physique ; ils possèdent une présence interne de leur objet. En revanche ils ont perdu le réalisme des sensations. L'image fabriquée par l'imagination est une représentation fictive de la réalité, c'est une réalité apparente, connue imaginativement en elle-même et par elle-même.

Il faut, en effet, distinguer avec le plus grand soin l'image et le concept. Quand nous avons conscience psychologiquement de connaître telle réalité comme distincte de nous, extérieure à nous, c'est grâce aux images, aux « schèmes » qui accompagnent nos concepts et les fixent dans une représentation. Ces données imaginatives gardent les conditions de la matière et en portent les notes individuantes. Elles maintiennent dans notre connaissance intellectuelle des éléments d'extériorité, de distance, de localisation (ceci ne peut évidemment exister que dans des appréhensions qui impliquent déjà un certain jugement). L'objet, dans son rôle propre d'objet spécifiant l'appréhension de l'intelligence, n'est ni extérieur, ni intérieur, il n'a pas de lieu. L'appréhension n'est ni réaliste, ni idéaliste, elle est objective. Elle réalise l'unité du connaissant et de l'objet. Mais, dès que le concept s'unit aux images, il devient comme une idée intérieure. L'*idea* est toujours quelque chose de complexe, c'est le concept plus l'image, le concept qui s'incarne dans l'image. Ces idées intérieures s'opposent au monde extérieur et apparaissent souvent comme plus simples que lui.

Il faut donc bien saisir, grâce à l'analyse philosophique, la nature de l'image et celle du concept ; comprendre comment, dans l'exercice concret de la

vie intellectuelle, le concept se sert de l'image de diverses manières : soit pour mieux s'en distinguer, soit pour se manifester (concept + image = idée). On pourrait ajouter que le concept peut aussi se servir de l'appétit, de la volonté : c'est alors le « verbe du cœur » (*verbum cordis*¹) de la connaissance affective.

IV. Toutes nos appréhensions intellectuelles produisent nécessairement un concept. Certains ont prétendu que le concept existait nécessairement puisque toute opération est essentiellement une tendance vers un terme. Ceci est vrai de toute action physique qui est un devenir, spécifié par son terme. Si l'appréhension est de ce type, elle possède donc un terme, car il est contradictoire de penser une telle action sans terme. Mais si l'appréhension n'est pas une action physique, ce raisonnement ne signifie plus rien. Or justement, nous l'avons montré, l'appréhension n'est pas une action physique.

Si le concept est exigé, c'est donc seulement à cause de l'immanence spirituelle de cette opération, c'est pour que l'objet soit rendu présent et suffisamment immatériel, et pour qu'il soit pleinement manifesté, par surabondance. Tout revient à ceci : il faut que l'objet soit formé au plus intime de l'intelligence, puisque l'intelligence attire vers elle les réalités pour les connaître, selon toutes les relations par lesquelles la réalité peut être saisie et distinguée. Donc, pour que la réalité connue soit représentée à l'intelligence, il faut que le concept soit formé par celle-ci et en celle-ci. Ce n'est pas en premier lieu à cause de l'absence physique de ce qui est appréhendé que le concept est nécessaire, mais pour que l'objet soit présent comme terme immanent de la connaissance, *in ratione termini*, c'est-à-dire pour que l'objet soit rendu immatériel, en acte ultime.

d) Nécessité de poser une forme intentionnelle autre que le concept qui détermine et spécifie l'appréhension intellectuelle

Le point de départ de cette nouvelle analyse philosophique doit toujours nous être présent : l'appréhension nous apparaît comme une assimilation intentionnelle. Nous devenons, en effet, les « formes » que nous appréhendons ; en les saisissant nous les manifestons intérieurement et formons ainsi, au plus intime de notre connaissance, un certain concept qui exprime d'une manière spirituelle ce que nous connaissons.

Si ce concept structure et détermine l'assimilation de l'objet, c'est d'une manière ultime, comme le terme de cette assimilation. Une question demeure : comment expliquer cette assimilation ? Car toute assimilation exige que ce qui est assimilé se trouve lui-même au point de départ. Elle implique une coopération étroite de celui qui assimile et de ce qui est assimilé, puisque assimiler signifie saisir intimement et de l'intérieur de telle manière qu'on puisse garder en soi ce qui est assimilé. Si donc ce que l'on prétend assimiler demeure extérieur, il n'y a pas d'assimilation véritable. De plus, comme il s'agit d'une assimilation intentionnelle qui modifie celui qui connaît sans changer ce qui est connu, il faut qu'au point de départ de cette assimilation, il y ait quelque chose qui, dans l'ordre intentionnel, tienne lieu de l'objet. C'est ce que nous appellerons une « forme intentionnelle déterminante », similitude de l'objet représenté, qui spécifie initialement la faculté de connaissance.

¹ Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 4, a. 1 ; *Quodlibet* V, q. 5, a. 2.

Avant de préciser la nature de cette forme, comprenons bien la nécessité de la poser. De nombreux philosophes rejettent une telle nécessité. Leur argumentation peut se résumer de cette manière : ce qui est vrai du vouloir, doit l'être de l'intellection, de l'appréhension. Or, le seul fait que l'intelligence saisisse en acte un certain bien suffit à déterminer le vouloir. Donc, la seule présence des images doit suffire à déterminer la connaissance intellectuelle¹. Inutile de poser une « forme intentionnelle déterminante » : l'image suffit.

Une telle argumentation n'explique rien car il n'y a pas entre l'imagination et l'intelligence les mêmes rapports qu'entre la volonté et l'intelligence qui sont, en effet, des facultés très intimement liées, ayant même degré de spiritualité. L'imagination ne peut déterminer immédiatement l'intelligence, l'image demeurant sensible, singulière et individualisée ; l'intelligence, au contraire, atteint « ce qui est » derrière les apparences. Elle pénètre au-delà des accidents sensibles pour saisir, d'une manière universelle, l'indivisible, la quiddité. Par le fait même, l'image ne suffit pas à expliquer l'action de l'objet sur l'intelligence, sa coopération à l'assimilation intentionnelle. Certes, l'image est déjà une réalité intentionnelle, mais d'un intentionnel sensible, imaginaire, qui demeure extérieur à l'intentionnel intellectuel.

Voici donc la question qui se pose : comment l'intelligence peut-elle appréhender l'objet en se l'exprimant à elle-même, en le possédant au plus intime d'elle-même, dans un concept, si l'objet n'est pas présent au point de départ de cette connaissance, de cette appréhension ?

Comment expliquer que l'objet connu soit intimement présent à l'appréhension si l'objet, au point de départ, est extrinsèque et n'est que matériellement présent dans l'image ?

L'analyse de la nature de l'appréhension, assimilation intentionnelle de l'objet connu, assimilation immanente se réalisant par et dans un concept, exige de poser, à l'origine de cette opération vitale, une certaine « forme intentionnelle » ayant pour fonction propre de déterminer intrinsèquement l'intelligence, de la spécifier au nom de l'objet qu'elle cherche à atteindre. Ceci est nécessaire puisque ce qui est assimilé est toujours à l'origine de l'assimilation vitale. C'est une exigence caractéristique de l'assimilation, et qui n'a pas lieu pour l'opération vitale affective de tendance, d'inclination. Pour « tendre vers », il suffit d'être ordonné, dirigé, car il ne faut alors réaliser qu'une union. Assimiler, c'est-à-dire réaliser une unité vitale, ne peut s'accomplir que grâce à une coopération spécifique initiale, qui détermine la faculté d'assimilation.

Pour mieux saisir cette exigence, il suffit de comparer l'assimilation intentionnelle à l'assimilation nutritive, l'opération vitale fondamentale. A l'origine de cette assimilation est exigé l'aliment, qui concourt essentiellement à la nutrition. Pas de nutrition sans aliment. Certes, le concours de l'aliment est matériel. Dans l'assimilation intentionnelle, beaucoup plus spirituelle, le concours de l'objet — l'analogue de l'aliment — est un concours formel. L'objet joue son rôle propre d'objet, qui détermine, spécifie. Pour corriger ce que cette comparaison de la nutrition a de déficient, saint Thomas prend une autre comparaison, celle de la fécondation. L'intelligence doit être fécondée par l'objet, pour connaître et pour produire son fruit, le « verbe intérieur », le concept.

Cette fécondation se réalise par un principe actif qui détermine, au point de départ et d'une manière immanente, une puissance vitale qui lui est connaturelle. Or l'objet présent dans l'image ne peut remplir cette fonction à l'égard de l'intelligence, car il ne lui est pas

¹ Parmi ceux qui n'acceptent pas l'existence de cette forme intentionnelle déterminante, se trouvent certains théologiens scolastiques, notamment Durand de Saint Pourçain (*II Sentences*, dist. 3, q. 6, n^{os} 10-12), Suarez (*De Anima*, III, ch. 1, n^o2), Ockham (*II Sentences*, dist. 3, q. 2).

intimement présent et ne lui est pas connaturel. Il faut donc poser un substitut de l'objet, une « semence » vivante connaturelle à l'intelligence pour la féconder objectivement.

Voilà pourquoi il faut poser, à l'origine même de l'appréhension, une forme intentionnelle, spécifiant au nom de l'objet l'intelligence. Une telle forme joue le rôle de co-principe de l'assimilation intentionnelle et s'épanouit pleinement dans le concept, elle y fleurit. Le concept exprime d'une manière ultime le contenu quidditatif de cette forme intentionnelle, il exprime l'objet connu. La continuité entre l'image représentant individuellement l'objet et le concept exprimant la quiddité de cet objet connu se réalise grâce à cette forme intentionnelle déterminante¹. Une telle forme, qui échappe à toute expérience, est inférée philosophiquement comme nécessaire dès qu'on analyse la nature de l'appréhension intellectuelle.

On pourrait objecter, avec certains, qu'il est inutile de poser cette nouvelle forme étant donné que les images, en tant que conjointes à l'intelligence, sont comme ennoblies et acquièrent, du fait même de leur conjonction à cette puissance, une habileté et une capacité nouvelles qui les rendent aptes à informer l'intelligence. Affirmer cela, c'est reconnaître l'application du grand principe déjà rencontré, à propos de la cogitative et de la passion de colère : ce qui est au sommet d'un ordre inférieur participe à ce qui est dernier dans l'ordre supérieur. Cet ennoblissement des images est indubitable ; mais il n'est pas suffisant pour leur permettre d'informer, de spécifier l'intelligence. Car cette capacité ne rend pas l'image intelligible en acte, capable de représenter la forme quidditative des réalités. Cet ennoblissement laisse les images dans les dimensions de l'intentionnalité sensible, représentant immédiatement des réalités individuelles. Cette « habileté » n'est pas autre chose qu'une certaine subordination à l'intelligence, une certaine disposition à l'ordre intelligible.

Nature de cette forme intentionnelle déterminante

Sachant pourquoi il est nécessaire d'inférer l'existence d'une telle forme intentionnelle, il est facile maintenant d'en préciser la nature :

Cette forme est une forme intentionnelle car, étant semblable à l'objet, elle doit le rendre présent à l'intelligence de telle manière qu'elle réalise à l'égard de celle-ci ce que seul l'objet peut réaliser : la spécifier, la déterminer. Elle est donc comme un intermédiaire entre la réalité de l'objet et l'intelligence, jouant auprès de l'intelligence le rôle propre de l'objet. Elle n'a par le fait même de sens que dans une totale dépendance à l'égard de l'objet. C'est pourquoi elle est nécessairement une forme dérivée intentionnelle, toute relative à l'objet. Du reste, étant posée en fonction de l'assimilation intentionnelle de l'appréhension pour expliquer comment cette opération est objectivement déterminée, il est nécessaire qu'elle soit du même ordre.

Cette forme est un principe, un co-principe de l'assimilation intellectuelle puisqu'elle spécifie et détermine, d'une manière immanente, l'intelligence.

Cette forme-principe n'existe que dans l'intelligence. En effet, c'est une forme accidentelle qui est nécessairement reçue dans l'intelligence. Mais cet aspect entitatif de la forme intentionnelle n'est que matériel. Il faut saisir sa fonction de co-principe et son rapport

¹ Dans la tradition scolastique, cette forme est appelée *species impressa*. *Impressa* pour exprimer sa fonction : elle informe ; et par opposition à la *species expressa*, le concept qui exprime ce qui est connu.

avec l'objet. Car si cette forme ne peut s'identifier avec l'objet dans sa réalité entitative, elle doit pourtant formellement représenter l'objet, être l'objet d'une manière intentionnelle.

C'est l'objet qui est assimilé, c'est donc lui qui est à l'origine de cette assimilation, et comme il ne peut l'être lui-même en sa réalité existentielle, il l'est par le moyen de cette forme. Donc dans l'ordre intentionnel, celui de la représentation, la forme intentionnelle n'est pas autre que l'objet ; elle ne fait pas nombre avec lui. Elle est l'objet pour la faculté. Car il ne suffit pas que l'objet se trouve au principe seulement comme une « intention », un « projet », pour que l'intelligence soit ordonnée vers l'objet comme vers sa fin propre.

Dans ce cas on aurait un acte « dirigé vers », un acte « orienté », mais non un acte d'assimilation intentionnelle. Un tel acte exige de poser, au point de départ, une « similitude » de ce qui est assimilé, donc de l'objet ; sans cette similitude, l'assimilation de l'objet serait impossible. Il faut même préciser qu'une simple similitude de l'objet au point de départ ne suffit pas ; il faut que ce soit l'objet lui-même, l'appréhension réalisant l'unité du connaissant et de l'objet. Il faut donc que la « forme intentionnelle » soit, du point de vue de la représentation, comme un pur substitut de l'objet, puisqu'elle tient sa place et lui permet d'être présent et de spécifier l'intelligence.

Il est facile de comprendre comment la matérialisation d'une telle forme aboutit immédiatement à une déformation totale de la conception de l'assimilation appréhensive.

e) Origine des formes intentionnelles : le problème de l'intelligence

Nous pourrions arrêter ici notre analyse de l'appréhension en tant qu'assimilation intentionnelle. Mais, pour atteindre à une intelligibilité plus profonde de ces formes intentionnelles qui réalisent la continuité entre l'image et le concept, le singulier et l'universel, la connaissance des apparences et celle de la quiddité, il est nécessaire d'aller plus loin, et de poser la question de l'origine de ces formes intentionnelles. Comment se fait-il que ces formes aient une double relativité, l'une à l'égard des objets et l'autre à l'égard de la faculté de connaissance ? Certes, ce problème relève plutôt de la critique que de la philosophie du vivant ; mais il ne lui est pas étranger, comme nous le verrons, et nous ne pouvons moins faire que de le poser.

L'explicitation philosophique de l'origine de ces formes intentionnelles est diverse :

Pour Platon, les formes-idéales sont innées ; par la réminiscence, elles pourront, de l'état virtuel sous lequel elles sont habituellement possédées (en raison de l'emprisonnement dans le corps), passer à l'état actuel.

Pour saint Augustin, et à sa suite saint Bonaventure, les connaissances intellectuelles exigent l'illumination de Dieu. Dieu est le Maître intérieur qui éclaire intimement l'intelligence humaine. Il est le garant de nos vérités.

Pour Descartes, certaines idées sont innées, d'autres acquises par l'esprit, procédant d'un travail spontané de l'esprit, ou provenant d'une manière adventive. En somme, l'intelligence est une « vertu » qui s'épanouit dans des concepts objectifs, ou des représentations. L'existence sera explicitée et déduite de la nature des idées.

Pour Malebranche, les idées, c'est-à-dire tout ce qui revêt un caractère de généralité, de nécessité, d'éternité, d'absolu, ne peuvent venir de nos expériences externes de l'univers, car l'âme est esprit, et le corps ne saurait agir sur l'esprit. Il lui est inférieur et hétérogène. C'est pourquoi les idées proviennent en réalité de l'intérieur et de ce qu'il y a de plus intime

en notre âme ; Dieu est le « lieu des idées » puisqu' Il est le Créateur des choses par ses idées. Grâce à elles, nous voyons tout en Dieu. Pour éviter le subjectivisme des idées innées Malebranche se réfugie en Dieu, gardien de l'objectivité des idées : tout ce qui est fini peut voir dans l'infini, qui renferme les idées intelligibles (voir la deuxième édition des *Entretiens sur la métaphysique*).

Pour Leibnitz, l'âme elle-même, par le choc des sensations, s'explicité dans la pensée. A celle-ci correspond une réalité objective en raison de l'harmonie préétablie, du système de correspondance et de l'hypothèse des accords ¹.

Gassendi apparaît comme le père de la théorie sensualiste qu'on retrouvera chez Locke. Pour Gassendi, comme pour Locke, toutes nos idées viennent des sens : il n'y a pas d'idées innées². L'intelligence à l'origine est « table rase ». « Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une table rase, vide de tout caractère, sans aucune idée, quelle qu'elle soit. Comment vient-elle à recevoir des idées ?... A cela je réponds en un mot : de l'expérience. (...) L'autre source d'où l'entendement vient à recevoir des idées, c'est la perception des opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens : opérations qui, devenant l'objet des réflexions de l'âme, produisent dans l'entendement une autre espèce d'idée, que les objets extérieurs n'auraient pu lui fournir : telles sont les idées de ce que l'on appelle apercevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir. »³ Tout s'explique, en définitive, par la sensation, la réflexion n'étant qu'une observation des « opérations de notre âme sur les idées qu'elle a reçues par les sens »⁴.

Dans une tout autre perspective, les idées, qui sont pour Berkeley la réalité même, sont directement produites en nous par Dieu.

Chez Kant, c'est tout le problème des formes *a priori*, qui sont comme le principe formel de la connaissance, ce par quoi l'intelligence connaît, et ce que, formellement, elle connaît.

Pour Rosmini⁵, certaines idées sont innées, par exemple l'idée d'être, car l'acquisition des idées ne peut s'expliquer que par le jugement ou par l'abstraction. Or le jugement présuppose les idées, et l'abstraction est tournée vers l'objet connu d'avance. C'est pourquoi toutes nos connaissances impliquent deux éléments : l'un, *a priori* formel, qui est l'idée d'être, la plus universelle et infinie ; l'autre, *a posteriori* et matériel, les déterminations offertes par les sensations.

Pour préciser la source propre, l'origine (la cause efficiente) des formes intelligibles, il faut expliciter parfaitement une dimension de nos appréhensions que nous avons peu mise en lumière jusqu'ici. Nos appréhensions, en effet, ne sont pas seulement des assimilations intentionnelles ; elles ont en outre une modalité spéciale, elles sont universelles. Leurs objets propres le manifestent et le langage l'indique avec une suffisante netteté puisque les noms individuels ont encore une certaine généralité, et que pour désigner le singulier dans sa singularité, il faut dépasser l'appréhension et revenir au jugement d'existence. Quand nous affirmons : « ce chien », nous désignons « ce chien singulier existant », celui qui existe. Ce caractère universel des attributs indique que nos appréhensions ne sont pas des saisies directes

¹ LEIBNITZ, *La Mondologie*, ed. P. Janet, 1900, t. 1, pp. 707-722 ; *Système nouveau pour expliquer la nature des substances et leurs communications entre elles aussi bien que l'union de l'âme avec le corps*, ed. Gerhardt, vol. IV, 1880, pp. 470-477 et p. 485.

² *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre I.

³ *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre II, ch. 1.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ Cf. *Nuovo Saggio sulla origine della idea*.

et immédiates du singulier, bien qu'elles semblent viser à exprimer ce singulier, celui-ci ne leur étant pas totalement étranger.

Quel rapport y a-t-il entre nos appréhensions qui saisissent les formes, les quiddités, ayant un certain mode universel, et nos connaissances du sensible, nos images, représentant quelque chose d'individuel ? Autrement dit, d'où provient ce mode universel de nos appréhensions intellectuelles ?

De fait, le problème est celui-ci : existe-t-il une certaine continuité entre nos connaissances sensibles (externes et internes) et nos appréhensions intellectuelles, ou au contraire une discontinuité totale, une indépendance absolue, une simple coexistence ?

Il est facile de rejeter la continuité absolue dès que nous saisissons que nos appréhensions intellectuelles portent sur une nature, une quiddité indivisible, tandis que nos images demeurent toujours singulières et se présentent comme des synthèses d'accidents sensibles (propres et communs) n'ayant qu'une unité matérielle. Si l'image est un tout global, la quiddité possède au contraire une indivisibilité. On est donc en face de deux objets divers, l'un sensible, l'autre d'un ordre différent. Passer de la représentation de l'image à la saisie de la quiddité implique une discontinuité.

Mais cette discontinuité peut impliquer soit une certaine dépendance, soit une simple juxtaposition. En ne considérant que la nature de nos appréhensions intellectuelles et celle de nos sensations, il serait impossible de trancher la question, puisqu'il ne s'agit plus ici de déterminer une question de nature, mais une question de dépendance et d'ordre existentiel, de continuité et de discontinuité entre nos opérations vitales. Pour résoudre cette question, il faut considérer la situation de nos appréhensions intellectuelles dans l'ensemble de notre vie de connaissance.

Pour orienter nos recherches, notons d'abord le phénomène de l'attribution (prédication logique). Ce que nous avons saisi d'une manière universelle est attribué à des réalités singulières et s'y concrétise : « Pierre est un homme », « cet homme est grand »... « Homme » est pris universellement quand il est attribué à Pierre, et il est pris concrètement lorsqu'on parle de « cet homme-là » en particulier. Il n'y a donc pas de discontinuité absolue entre nos appréhensions, qui atteignent un terme universel, et nos jugements usant du même terme d'une manière singulière, mais au contraire une continuité certaine.

Certes, ce n'est là qu'un signe, car on pourrait invoquer une harmonie préétablie, une parfaite correspondance entre le singulier et la quiddité universelle, à la manière de Leibnitz. On pourrait aussi expliquer que le plus noble est capable de contenir ce qui lui est inférieur. La connaissance intellectuelle universelle contient l'expérience du singulier. L'attribution est donc un signe qui montre une correspondance profonde, allant jusqu'à l'identification, entre la connaissance de l'universel et celle du singulier.

Plus profondément, l'expérience atteste le rôle très important des images dans notre vie intellectuelle, puisque toutes nos connaissances intellectuelles apparaissent comme dépendantes de nos connaissances sensibles et de nos images dans leur conditionnement, leur réalisation et leur exercice. Nous ne pouvons penser sans images. Si, d'une manière ou d'une autre, notre imagination et nos souvenirs sont paralysés, nous ne pouvons plus exercer nos facultés intellectuelles¹. Il est donc bien exact de parler, non seulement d'une correspondance

¹ Certaines expériences cliniques confirment pleinement cette dépendance (dans l'ordre de l'exercice) de la connaissance intellectuelle à l'égard des images.

entre la connaissance du singulier et celle de l'universel, mais aussi d'une coopération entre les images et les appréhensions¹.

Enfin l'intelligence humaine implique dans son développement un certain devenir, un certain progrès. Les conditions spéciales de la croissance des connaissances intellectuelles indiquent qu'il y a dans l'intelligence quelque chose qui est en acte, suscitant et réalisant ce progrès, et le rendant toujours possible.

Ceci est particulièrement manifeste si l'on considère la manière dont les savants de sciences expérimentales travaillent et élaborent leurs lois. Il semble alors difficile de refuser le fait de la dépendance très étroite des expériences humaines à l'égard de l'élaboration des connaissances scientifiques. Ce que nous soulignons ici au sujet des sciences expérimentales est encore plus vrai des recherches philosophiques, si proches et si dépendantes de l'expérience, et l'est également de toutes les connaissances prudentielles et artistiques².

Il est évident que la croissance de la vie intellectuelle est liée à l'expérience et donc aux connaissances sensibles³. Cela suffit en définitive, puisque pour expliquer cette croissance, on doit reconnaître que certaines formes intelligibles (déterminantes) sont vraiment acquises à partir des images et en proviennent par mode d'abstraction. Il y a donc une certaine continuité et discontinuité. Nos expériences sensibles sont à l'origine du progrès

¹ Certaines privations font ressortir cette coopération : un aveugle de naissance n'a pas exactement la même compréhension des réalités qu'un homme qui les voit. Il est certain que les autres sens suppléent en partie à celui qui manque, mais jamais totalement, de sorte qu'on devra avoir à l'égard d'un aveugle une pédagogie spéciale ; on ne fera pas appel aux mêmes exemples. La voie d'accès à la connaissance intellectuelle semble différente. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 84, a. 3 ; *In I Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1, ad 3 ; *Question disputée, De Anima*, I, a. 4.

² Toutefois il semble que l'on puisse toujours, en présence de ces différents faits, avoir recours à une distinction de ce genre : sans doute ceci est-il vrai du développement scientifique et philosophique, et de la croissance de notre vie intellectuelle, mais ne l'est plus des concepts primordiaux et spécialement du concept premier et fondamental, celui de l'être. Cf. la position de Rosmini et ce que saint Thomas dit dans le *De Malo*, q. 6. Au moins pour ce concept premier et fondamental de l'être, il y a une discontinuité radicale entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible... Mais une telle interprétation est-elle exacte ? La discontinuité radicale entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible n'existe qu'au moment où l'intelligence affirme l'existence de l'Être premier. A partir de cette discontinuité dans l'ordre du jugement on infère une discontinuité dans l'ordre conceptuel. L'erreur de cette inférence est manifeste. On peut répondre en faisant appel à un autre argument, théologiquement, par mode d'impossibilité : s'il n'y avait pas de coopération entre les sensations et les activités intellectuelles, on ne comprendrait plus que l'âme soit dans le corps, unie substantiellement à lui. Par là, on assume ce qu'il y a de vrai dans l'argument de l'harmonie préétablie, en le considérant d'une manière toute différente, en fonction de la nature humaine. C'est pourquoi saint Thomas affirme avec tant de force, en se référant d'ailleurs à Aristote (*Mét.* A, I, 2 [981 a 2] ; *Seconds Analytiques*, II, 15, 5 [100 a 3] ; *De Anima*, V, 2), que l'origine de toute notre connaissance se trouve dans les sens : « *Principium nostrae cognitionis est a sensu* » (*Somme théologique*, I, q. 84, a. 6 ; cf. I, q. 12, a. 11 : « *Modus cognitionis sequitur modum naturae rei [cognoscentis]. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia* »). Pour saint Thomas, il est évident que le contenu de toutes nos pensées, de toutes nos idées, est d'abord puisé dans le monde physique par nos sensations : une telle position est tout à fait aristotélicienne et parfaitement réaliste. Dans l'intelligence humaine (la dernière des intelligences selon une vue de sagesse), il n'y a, selon l'ordre naturel, aucune idée innée, ni « formes intentionnelles » immédiatement infusées par Dieu. C'est une intelligence qui doit progresser et qui de plus en plus s'actue et s'intériorise, en devenant de plus en plus intelligente en acte.

³ C'est ce que Lavelle, par exemple, reconnaît en ces termes : « L'ardeur de l'intelligence est une ardeur des sens. Celle-ci, il est vrai, risque de divertir l'intelligence et de l'aveugler. Il arrive qu'elle la fasse succomber. Mais sans l'ardeur des sens, l'intelligence languit, elle a besoin de ce jeu qui la ranime et qu'elle ne cesse d'entretenir. Il y a en eux une puissance de pénétration dont elle aiguise l'extrême pointe. Il ne s'agit donc pas de vaincre les sens mais de les faire servir à l'ébranlement de l'intelligence qui seule peut donner un véritable apaisement. Toute connaissance affine et purifie l'action de quelque sens, et l'intelligence n'abolit pas la sensation mais la perfectionne et l'achève » (*La connaissance de soi*, Grasset 1933, pp. 27-28).

de nos connaissances intellectuelles et permettent de nouvelles acquisitions d'un autre ordre, universel et intelligible ; on passe ainsi du sensible-singulier à l'intelligible-universel, de l'image à la forme intelligible. Et comme cette forme intentionnelle intelligible est dans l'intelligence et la détermine, il nous faut poser à la fois un principe actif immanent à l'intelligence, qui agisse sur les images sensibles, les illumine et les transforme en un principe immanent réceptif, capable d'être déterminé par cette forme¹. Ce principe actif est ce que l'on appelle, depuis Aristote, l'intellect-actif, le $\nu\omicron\delta\varsigma$ actif². Le principe réceptif est dit intellect-possible ; nous l'appellerons intellect-réceptif, pour éviter toute confusion (le mot « possible » pouvant être compris de diverses manières).³ C'est du reste en fonction du devenir de nos activités intellectuelles qu'Aristote pose le $\nu\omicron\delta\varsigma$ actif. Il est l'agent du progrès de notre vie intellectuelle, progrès qui ne peut se comprendre que par un principe actif immanent à l'intelligence elle-même⁴.

Quel est le rôle exact de l'intellect-actif ? L'intellect-actif illumine nos images et fait apparaître en acte ce qu'elles ne contenaient qu'en puissance, les formes intelligibles. Les images, en effet, représentent des réalités physiques singulières et leurs qualités sensibles en acte, mais non leur nature, leur structure essentielle, si ce n'est d'une manière matérielle et en puissance dans la mesure où elles représentent les qualités sensibles accidentelles qui n'existent que par et dans une nature. Par là, les images saisissent et représentent réellement la nature des réalités singulières existantes. Il y a un contact « intentionnel » réel avec ces réalités singulières. L'intellect-actif peut, en illuminant « spirituellement » ces images, actuer ce qu'elles ne contiennent que matériellement : la « forme intelligible », similitude de la nature, de la quiddité de ces réalités singulières.

Cette mise en lumière de la « forme intelligible » implique, de fait, un certain dépouillement, une certaine abstraction des éléments sensibles liés à toutes les conditions matérielles de l'individu. Passage analogue, pourrait-on dire, à celui des sensations externes à l'imagination, où les mêmes éléments se retrouvent mais selon un ordre qualitatif inverse. Ici également, les mêmes éléments se retrouvent, mais dans une transformation substantielle : ce qui était en puissance devient en acte, ce qui était en acte est en partie laissé de côté. On voit comment ce serait mal comprendre cette abstraction, dont l'essentiel est une pénétration plus grande et une saisie plus intime de la réalité, que de la considérer seulement comme une simplification et une généralisation de plusieurs images dont on ne garderait que les éléments communs. Une telle généralisation ne serait en réalité qu'une sorte d'éclectisme et de nivellement opérant un simple classement. On peut donc parler d'illumination, de purification ou d'abstraction suivant les divers aspects que l'on considère, mais ces trois aspects existent simultanément et s'impliquent réciproquement.⁵

¹ Cette distinction implique évidemment toute la métaphysique de l'acte et de la puissance. On comprend comment, en restant au niveau purement vital, on serait tenté de dire que cette distinction est inutile : une faculté vitale peut être réceptive et active. Mais si nous poussons l'analyse philosophique, nous sommes obligés de reconnaître cette distinction entre intellect-actif et intellect-réceptif, puisque toute distinction dans l'ordre de l'être se retrouve nécessairement dans l'ordre de la vie (l'inverse n'étant pas toujours exact). Nous soulignons combien cette distinction est typiquement aristotélicienne, et ne peut se comprendre que dans la lumière de la métaphysique de l'être.

² ARISTOTE, *De Anima*, III, 5, 430 a, 14-15.

³ Nous disons « réceptif », et non pas « passif », pour exprimer cette réceptivité qui ne possède pas la détermination, mais qui implique une réaction vitale.

⁴ Saint Thomas, et les grands scolastiques à sa suite, l'ont compris de cette manière. Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 79, a. 3. Voir les commentaires de Cajetan et de Dahez.

⁵ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 79, a. 4, ad 3. L'intellect-actif est celui qui « fait » l'objet en acte avec la présence des images.

Précisons la manière dont l'intellect-actif et les images concourent à produire les formes intelligibles. Celles-ci ne sont-elles pas produites par le concours de l'image et de l'intellect-actif, puisque, considérés isolément, ni l'une ni l'autre ne peut expliquer l'origine de ces formes ?¹

Dans cette coopération les images sont, d'une part, comme une matière sur laquelle l'intellect-actif s'exerce et, d'autre part, comme des instruments dont il se sert. Voilà les deux analogies qui se corrigent mutuellement et permettent de saisir ce qu'il y a d'unique dans cette coopération originale. Comme matière les images doivent être présentes et conditionnent l'activité de l'intellect-actif ; comme instruments, elles en disposent et en modifient l'activité. L'objet seul — la nature des singuliers —, contenu matériellement et en puissance dans les images, spécifie et structure essentiellement la forme intentionnelle. Celle-ci, en effet, représente la quiddité des réalités ; elle est cette quiddité même selon un mode intentionnel, universel et spirituel, qui provient de l'intellect-actif. Sa modalité propre, abstraite du singulier, la relie aux images. En ce sens-là on peut dire que l'intellect-actif agit à la manière d'une causalité efficiente. Il fait apparaître la forme intelligible de la potentialité des images. Il réalise cet effet, la forme intelligible, comme une œuvre d'art. Mais son activité n'est pas volontaire, elle est naturelle. L'intellect-actif agit comme le soleil en illuminant et en perfectionnant, sans rien détruire, mais en laissant de côté tout ce qu'il n'illumine pas. Ici encore, deux analogies sont nécessaires pour faire saisir la qualité de cette activité spirituelle, celle de l'art et celle du soleil.

Autrement dit, l'intellect-actif ne possède pas en lui-même en acte, d'une manière distincte et déterminée, les formes intelligibles des diverses réalités. S'il les possédait, ce serait à la manière de formes innées, ce que nous avons écarté. D'autre part, les images ne sont pas davantage des « formes intelligibles » en acte, mais elles les contiennent en puissance. Sous l'illumination de l'intellect-actif, ce qui était en puissance s'actue. L'intellect-actif se sert donc des images comme d'un instrument très spécial, un instrument objectif.²

L'effet propre de cette coopération est la « forme intelligible ». C'est vraiment en cette forme que l'objet propre de l'appréhension est représenté en premier lieu, d'une manière intelligible et immatérielle. C'est donc bien cette forme qui spécifie l'intelligence.

Qu'un instrument sensible, l'image surélevée par une forme spirituelle, puisse produire une forme intelligible, il n'y a à cela aucune difficulté. L'union de l'esprit au corps peut, en effet, être ordonnée à perfectionner l'intelligence. Cette coopération est analogue à ce qui se passe dans les réalités artistiques. L'efficacité spirituelle de l'artiste est modifiée et conditionnée par l'instrument pour la réalisation de l'œuvre. L'instrument, lui, est dirigé par l'artiste. Ce n'est évidemment qu'une analogie, car ici les images sont plus qu'un instrument qu'on utilise, elles sont les éléments qui apportent la détermination et rendent présent l'objet. Pourtant, la détermination objective dans les images n'est pas l'intelligible en acte, mais elle l'est par et dans la forme intentionnelle abstraite des images puisque l'efficacité de l'intellect-actif est vraiment déterminée par les images en vue de produire la forme intelligible de telle quiddité, de tel objet ; et les images, sous la motion de l'intellect-actif, produisent telle forme

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 85, a. 1, ad 3 : « *Virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum quorum sunt phantasmata, solum quantum ad naturam speciei* ». Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 6 ; *Commentaire du De Anima*, III, leçon 12 ; *Somme théologique*, I, q. 84, a. 6 et q. 85, a. 2.

² Nous disons « instrument » pour exprimer la dépendance à l'égard de l'intellect-actif. L'instrument ne peut rien par lui-même ; il a besoin, pour agir, d'être surélevé par la cause principale. Nous disons « instrument objectif » pour exprimer le rôle propre de l'image apportant à l'intellect-actif ce qui lui permettra d'explicitier la forme-intentionnelle. L'image, par elle-même, n'est pas l'objet, mais la matière qui contient l'objet, qui contient la forme. Celle-ci ne peut s'explicitier, s'exprimer, que grâce à l'illumination de l'intellect-actif.

intelligible représentant la quiddité selon un mode nouveau, indépendant des conditions de la matière.

L'intellect-actif non seulement réalise les formes intentionnelles déterminantes en les abstrayant des images, mais illumine aussi l'intellect-réceptif¹. Comparé à l'intellect-réceptif il est comme un art (τέχνη), comme une cause efficiente qui achève ce qui est en pure puissance, ce qui, dans l'ordre des formes intelligibles, est analogue à la matière première — *tabula rasa* —, tout à fait lisse, où rien n'est déterminé ni inscrit au point de départ, mais qui est capable de devenir toutes ces « formes intelligibles ».

C'est évidemment par les formes intelligibles que l'intellect-actif agit sur l'intellect-réceptif. Quand Aristote se sert de l'analogie de l'art (τέχνη)² pour montrer la nécessité de poser un intellect-actif, il nous fait comprendre que l'intellect-actif produit les formes intelligibles à partir des images, et par ces formes perfectionne et actue l'intellect « possible », comme l'art produit la forme artistique dans la matière brute. Aristote considère aussi l'intellect-actif comme un état (ἔξις), à l'opposé de l'intellect « possible », qui est en puissance. L'intellect-actif n'est pas en puissance pour recevoir, il est en acte pour agir³. Ce n'est pas par une action directe que l'intellect-actif agit sur l'intellect-réceptif, comme si celui-ci était mû par celui-là, mais par les formes intentionnelles. L'objet illuminé ainsi par l'intellect-actif détermine l'intellect-réceptif. De cette manière, on peut dire que l'intellect-actif agit sur l'intellect-réceptif en manifestant par sa propre lumière les premières données de toutes nos connaissances⁴. Toute illumination de l'intellect-actif doit se prendre de l'objet représenté dans la forme intentionnelle. Cette illumination se fait toujours de la même manière par le moyen des formes intentionnelles abstraites, car en ces formes se manifeste la vertu de la lumière intellectuelle. Par le moyen des formes intentionnelles, l'intellect-actif influe par conséquent sur tous les actes de l'intelligence et dans chacune de nos connaissances. C'est assurément une action unique présentant des relations diverses, comme l'agent principal embrasse d'un seul regard l'instrument (en tant qu'il aide et qu'il est mû par l'agent principal), le terme (en tant que produit) et la fin vers laquelle ce terme est ordonné.

Pourquoi ne pas affirmer que Dieu est le principe propre d'illumination de notre intelligence, comme le proclame si fortement saint Augustin ?

Certes, Dieu pourrait jouer ce rôle. Comme Il infuse aux anges leurs formes intelligibles, Il pourrait illuminer directement les images de l'homme. Dieu pourrait agir de l'intérieur en respectant l'immanence de l'appréhension et en la réalisant. Dieu seul peut agir de cette manière sans violence. Cependant on ne peut s'arrêter à une telle hypothèse, si séduisante qu'elle puisse être, car elle n'explique pas en réalité la nature de l'appréhension. Cette hypothèse n'est qu'une ultime explication de sagesse, qui présuppose que notre

¹ Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 10, a. 8. Voir également JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus philosophicus*, *De Anima*, q. 10, a. 3, éd. Marietti, p. 309 sq.

² Cf. *De Anima*, III, 430 a 12.

³ Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, II, ch. 76, n°19 : « *Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales, quae per artem ponuntur in materia* ». Et ch. 77, n°3 : « *Sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatis sed intellectui agenti ; propter quod Aristoteles dicit quod se habet ad possibilem sicut ars ad materiam* ».

⁴ Saint Thomas souligne, en effet, que l'intellect-réceptif ne peut avoir la connaissance actuelle des principes que par l'intellect-actif puisque cette connaissance est toujours prise des sensibles. Or, des sensibles les intelligibles ne peuvent provenir que grâce à l'abstraction de l'intellect-actif. La dépendance de la connaissance de l'intellect-réceptif vis-à-vis de l'intellect-actif se ramène donc à la dépendance de cette connaissance à l'égard des sensibles. Les sensibles ne sont rendus intelligibles que dans les formes intentionnelles abstraites par l'intellect-actif. C'est donc bien par les formes intentionnelles que l'intellect actif... [la suite du manuscrit est illisible]

intelligence ne posséderait pas l'autonomie d'un vivant parfait dans l'ordre de la connaissance intellectuelle. Or une telle présupposition est toute gratuite. C'est sur l'intelligence, en effet, que se fonde l'autonomie radicale de l'homme, image de Dieu et capable de se diriger par lui-même. L'intelligence possède la puissance de se mouvoir et se déterminer par elle-même. Etre déterminée par l'action de Dieu ne supprimerait évidemment pas sa réaction vitale, mais enlèverait quelque chose à son autonomie totale, à la plénitude de son « *se movere* ». L'existence de l'intellect-actif est nécessaire pour sauvegarder l'immanence vitale parfaite de l'activité intellectuelle, et pour fonder son autonomie et sa solitude. Il est bien évident toutefois que l'intelligence demeure totalement soumise à la Cause première, quant à son existence, alors que, en tant que puissance d'activités vitales spirituelles, elle possède une radicale autonomie. Il faut toujours distinguer soigneusement le point de vue entitatif du point de vue vital, si l'on veut comprendre la dépendance totale de la créature à l'égard du créateur et ce qui caractérise la modalité propre de son opération vitale.

L'existence de l'intellect-actif est nécessaire également pour éviter le subjectivisme absolu, accordé à l'intelligence au nom de son autonomie vitale. En réalité, cette autonomie se situe dans l'ordre de l'exercice et non dans l'ordre de l'objet. La dépendance à l'égard de l'objet constitue essentiellement et radicalement la nature de l'intelligence. Cette dépendance ne s'oppose pas à une autonomie vitale dans l'ordre de l'exercice, mais lui permet de se réaliser et de la déterminer.

f) Le rôle des images : intellect-actif et intellect-réceptif

S'il y a abstraction à partir des images pour atteindre l'universel, il y a nécessité de retourner à l'image pour la connaissance de l'existant sensible. L'abstraction implique une illumination et une mise en veilleuse, un certain abandon des données sensibles et individuelles, mais cet abandon n'est pas une séparation de ces données sensibles ; car si les formes intelligibles se distinguent nettement des images d'où elles proviennent, elles ne s'y opposent pas et même elles en dépendent toujours dans leur exercice. Nous ne pouvons penser à quelqu'un ou à quelque réalité existante sensible sans une certaine représentation imaginative : dès que nous pensons nous nous représentons quelque chose ; même si nous considérons des notions universelles, nous les pensons en utilisant des images.

L'abstraction, celle que réalise l'intellect-actif à partir des images, ne dit pas séparation. Elle dit dépassement, illumination, transformation, pour permettre la spécification de l'intelligence par les formes intentionnelles provenant des images. Celles-ci ne spécifient pas l'intelligence, mais conditionnent cette spécification. La forme intelligible étant produite, les images coopèrent activement et essentiellement à la connaissance de cette forme dans son existence singulière, ou si l'on préfère à la connaissance de cette quiddité dans son état singulier : « cet homme ».

Cette coopération implique un certain retour aux images qui est un mouvement complémentaire à l'égard du dépassement opéré par l'abstraction. Abstraction et retour aux images sont deux mouvements essentiels et fondamentaux de l'intelligence humaine qui ont quelque chose d'analogue aux mouvements de dialectique ascendante et descendante, bien que d'une manière toute différente¹. Sans ce mouvement complémentaire l'intelligence ne pourrait jamais connaître telle quiddité dans son état individuel et particulier.

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 84, a. 7 : « Il est impossible que notre intelligence, selon l'état de vie présente où elle est unie à un corps corruptible, puisse connaître quelque chose en acte sans se retourner vers

Ce « concours » de l'image admet des degrés divers. Il peut impliquer un minimum de schèmes nécessaires à la formation de notre connaissance. Il peut aller jusqu'à une certaine coopération très profonde (jugement d'existence, expérimentation / œuvre artistique, formation de la parole). Cette coopération se sert des images et des sens externes, qui sont nécessaires à tout jugement d'existence.

Sans parler ici de cette coopération parfaite qui se réalise soit dans l'activité artistique, soit dans l'expérimentation, soit dans le jugement d'existence, envisageons seulement la coopération la plus simple, celle qui suffit pour composer un concept avec un autre, une mise en relation nécessaire pour exprimer une définition.

Le retour aux images est comme le complément indispensable de l'abstraction. Celle-ci réalise la discontinuité entre le sensible et l'intelligible. Le retour aux images refait une certaine synthèse des éléments intelligibles et sensibles.

Puisque l'abstraction échappe à notre conscience psychologique qui ne peut en saisir que les résultats, nous ne pouvons assister à la naissance des formes intentionnelles déterminantes, ni à la fécondation de l'intelligence par celles-ci, mais nous pouvons saisir le terme universel, l'attribut universel, fruit propre de l'abstraction.

Quant au retour aux images, si du moins il s'agit du retour aux images faisant partie essentielle de l'appréhension humaine, il échappe aussi à la conscience psychologique, et cependant il est essentiel à l'appréhension intellectuelle d'un vivant de vie animale, sensible. Donc, ce retour est naturel et nécessaire. Il ne peut être manifesté que dans une analyse philosophique, comme l'abstraction opérée à partir des images par l'intellect-actif. Ce retour achève l'analyse de l'appréhension, permettant d'expliquer sa continuité vitale avec la seconde opération de l'intelligence : la composition ou la division. Toute composition ou division vitale implique un milieu où elle puisse se réaliser. On ne peut composer ou diviser des « indivisibles ».

Il faut toujours bien distinguer l'intellection prise en général et l'appréhension simple qui est une assimilation intentionnelle abstraite ; et en celle-ci il faut distinguer les divers aspects de l'analyse : le principe propre vital de l'appréhension : l'intelligence comme faculté ; le germe vital de cette opération, son fruit immanent : le germe intérieur, le concept

les "phantasmes". Ceci apparaît à deux indices : 1) Du fait même que l'intelligence est une faculté qui ne se sert pas d'organe corporel, elle ne serait en aucune façon empêchée d'exercer son acte par la lésion d'un organe corporel si, de fait, elle n'exigeait, pour l'exercice de son acte, l'acte d'une puissance se servant d'un organe corporel. Or se servent d'un organe corporel toutes les facultés de connaissances sensibles. D'où il est manifeste que, pour que l'intelligence connaisse en acte, non seulement quand elle acquiert les sciences *de novo*, mais même lorsqu'elle se sert de la science déjà acquise, l'acte de l'imagination est exigé. Nous voyons que quand l'acte de l'imagination est entravé par une lésion (chez les fous par exemple, ou l'acte de la mémoire chez les léthargiques), l'homme ne peut plus exercer son intelligence, même à l'égard de ce qu'il sait déjà. 2) Chacun peut l'expérimenter en lui-même : lorsqu'il s'efforce de comprendre quelque chose, il se forme certaines images, par manière d'exemples, en lesquelles il regarde pour ainsi dire [*quasi inspiciat*] ce qu'il s'efforce de comprendre. De même, lorsque nous voulons faire comprendre quelque chose à quelqu'un, nous lui donnons des exemples par lesquels il puisse se former des images pour comprendre ».

Puis saint Thomas donne la raison — *hujus autem ratio est* ; c'est une *ratio* théologique. Il compare la nature de l'intelligence humaine à celle de l'ange. « La puissance de connaissance est proportionnée à l'objet connaissable. Or, dans l'intelligence de l'homme qui est conjointe au corps, l'objet propre est la quiddité, la nature existant dans la nature corporelle. Il est de la raison de cette nature qui existe dans un certain individu, de ne pas se séparer de la matière corporelle. De ce fait, la nature de cette réalité ne peut être connue, complètement et vraiment, que si on la connaît comme existant dans cet individu particulier. Or le particulier, nous l'appréhendons par les sens et l'imagination. C'est pourquoi il est nécessaire, pour que l'intelligence comprenne en acte son objet propre, qu'elle se retourne vers les images afin de considérer la nature universelle existant dans le particulier ».

ou principe déterminant ; le co-principe : la forme intentionnelle déterminante ; la cause efficiente de cette « forme intelligible », abstraite : l'intellect-actif avec le concours des images.

Provenant des images, cette forme-intelligible ne leur est pas étrangère, elle peut s'en servir. Cette forme-intelligible a donc deux relations différentes avec l'image : elle en provient et elle y retourne ; ce qui manifeste que l'abstraction n'est pas une séparation : l'intelligence abstrait les formes-intelligibles des images de telle manière qu'elle peut encore coopérer avec les images. Dans cette analyse, on pose donc : une intelligence qui est déterminée par la forme intentionnelle et qui, face à cette forme, s'assimile l'objet, et un intellect-actif qui produit de telles formes.

Quelle relation y a-t-il entre ces deux intellects, réceptif et actif ?

La distinction des deux intellects regarde en premier lieu les formalités du pâtre et de l'agir. Elle ne se fait pas à partir de la connaissance, mais en fonction de la forme intentionnelle intelligible.

L'opération intellectuelle étant une opération vitale, l'intelligence s'y rapporte nécessairement d'une manière active, elle se meut. La distinction entre l'intellect-actif et l'intellect-réceptif se fait donc à un niveau d'analyse beaucoup plus élaboré. Il s'agit de préciser la situation exacte de l'intelligence appréhensive à l'égard de son objet propre, de son objet intelligible, la nature, la quiddité. C'est une distinction qui n'a de sens que dans l'analyse de l'ordre transcendantal de l'intelligence à son objet intelligible¹.

En effet, l'intelligence, exerçant son opération de connaissance, doit d'abord être actée par la forme intelligible représentant son objet ; si elle en est privée, elle demeure en puissance à son égard, capable d'être informée et actée par telle ou telle forme intelligible. Voilà ce que nous appelons l'intellect-réceptif. Celui-ci n'est autre que l'intelligence en tant qu'elle doit pâtre pour être déterminée par la forme intentionnelle, l'objet représenté (« l'intellect-possible », c'est-à-dire « passible », affirme Aristote, est « ce par quoi nous devenons toute chose »)².

Puisqu'à tout être passif correspond un être actif, capable de le faire passer de la puissance à l'acte, à l'intellect-passif correspond un acte qui lui est connaturel. Or l'image ne peut jouer ce rôle ; donc, il faut poser une forme intelligible, fruit d'un intellect-actif. La nécessité de poser l'intellect-actif provient de la nécessité de poser une forme intelligible distincte de l'image. Ceux qui nient la nécessité de poser les formes intentionnelles intelligibles déterminant l'intelligence n'ont plus aucune raison d'affirmer la nécessité de poser un intellect-actif³.

Si on compare les fonctions de l'intellect-actif et celles de l'intellect-réceptif, on peut dire que celles de l'intellect-actif sont plus nobles. Il est plus noble de « faire » que de

¹ Nous disons « ordre transcendantal » au sens de « non prédicamental », au-delà des catégories. L'ordre de l'intelligence à son objet ne peut pas se ramener à une catégorie. Il est donc trans-catégorial = transcendantal.

² *De Anima*, III, 5, 430 a 14.

³ Cf. DURAND DE SAINT POURÇAIN, *Commentaire sur le Premier Livre des Sentences*, dist. , q. 5, n°4. Cette position de Durand est très significative.

« recevoir »¹, plus noble d'être principe actif que principe passif. Mais par rapport à l'acte de connaissance lui-même, faire et recevoir sont des moyens en vue d'une même fin : connaître. La fin propre de l'intelligence est de connaître. Donc, l'acte de connaître possède une noblesse unique, celle de la fin. A son égard, réaliser les formes intentionnelles ou les recevoir ne sont que des fonctions. Les formes intentionnelles sont réalisées et reçues pour l'acte de connaître lui-même. C'est pourquoi il faut bien distinguer deux niveaux d'analyse philosophique : celui de l'intelligence, faculté vitale ordonnée immédiatement à la connaissance, et celui des fonctions passive (recevoir les formes) et active (les expliciter en acte)².

Aristote parle de l'intellect de l'intellect-actif comme d'un état (ἔξις). Par là il veut sans doute montrer que l'intellect-actif n'est pas une nouvelle faculté autre que le νοῦς mais un état lié à une faculté puisqu'il parle de sa fonction. En même temps, il considère l'intellect-actif comme quelque chose de séparé. Or l'acte seul est séparé. L'acte comme tel ne peut être lié à une faculté en puissance. Certes il ne faut pas multiplier inutilement les facultés ; celles-ci sont posées à partir des opérations vitales et de leurs objets comme principes propres de ces opérations. La connaissance intellectuelle exige de poser une faculté d'intelligence ; puisque le premier acte de l'intelligence se manifeste comme une appréhension abstraite, on peut considérer celle-ci sous l'aspect d'appréhension, assimilation vitale, et sous l'aspect d'appréhension abstraite, possédant ce mode particulier d'être abstraite.

Pour expliquer les deux caractères de cette opération vitale, on pose d'une part l'intelligence ayant un mode de réceptivité, d'une réceptivité telle qu'elle a besoin d'acquérir sa forme intelligible ; et d'autre part l'intelligence active qui « fait » les formes intelligibles en les abstrayant des images, ce qui explique ce mode abstrait de l'assimilation des formes intelligibles. L'intellect-actif explique le passage de l'image à la forme intentionnelle, et l'intellect-réceptif rend raison de la parfaite immanence vitale de cette opération intellectuelle³.

Comment doit se comprendre cette distinction entre intellect-actif et intellect-réceptif ? Faut-il poser une faculté distincte de ces deux intellects ? Faut-il considérer ces deux intellects comme deux facultés distinctes, c'est à dire comme deux principes d'actes vitaux, ayant chacun leur nature propre, irréductibles l'un à l'autre ?

Il est impossible de poser une faculté distincte des deux intellects, puisque l'intellect-réceptif est le principe d'immanence de la connaissance. Notre faculté de connaissance possède un mode de réceptivité. D'autre part, il ne faut pas réduire le rôle de l'intellect-actif à un rôle de pure instrumentalité ou de fonction, puisqu'il est source de lumière et cause propre

¹ Cf. ARISTOTE, *De Anima*, III, 5, 430 a 19, et SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, II, ch. 76, n°20 : « *Operatio autem propria hominis est intelligere : cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis* ».

² C'est ce que saint Thomas dit après avoir rappelé que l'intelligence regarde son objet selon la raison commune de l'être ; il signale : « Cependant la puissance de l'intellect-actif et celle de l'intellect-passif se diversifient, parce que relativement au même objet la puissance active qui fait l'objet en acte doit être un autre principe que la puissance passive qui est mue par l'objet en acte » (*Somme théologique*, I, q. 79, a. 7 : « *diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis ; quia respectu ejusdem objecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit objectum esse in actu ; et aliud potentiam passivam quae movetur ab objecto in actu existente* »).

³ Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, II, ch. 78 : « Certains ont prétendu que l'intellect-actif était l'*habitus* des premières connaissances, dans l'*habitus* des premiers principes. Mais ceci est impossible, car l'intellect actif est nécessairement antérieur à l'*habitus* des premiers principes, car nous connaissons les premiers principes par les formes intentionnelles abstraites. Donc, avant que les premiers principes ne soient engendrés, il faut qu'il y ait des formes intelligibles, et aussi ce qui les produit ».

des formes intentionnelles. On doit donc reconnaître que l'intellect-actif est bien une puissance vitale active, mais inséparable de l'intellect-réceptif, étant entièrement ordonné, comme nous l'avons vu, à celui-ci, à la connaissance intellectuelle. Nous voyons donc comment on peut dire que l'intellect-actif est une faculté distincte de l'intellect-réceptif, bien qu'il ne soit pas une faculté autonome. Notre faculté intellectuelle de connaissance implique intellect-réceptif et intellect-actif.

Le fait que nous puissions réfléchir sur telle ou telle question quand nous le voulons, montre bien que l'intellect-actif est une puissance de l'âme. Toute action qui se réalise selon un certain mode connaturel, non-violent, implique une cause immanente, une vertu propre. C'est pourquoi ce pouvoir d'abstraire est en nous comme une faculté de l'âme¹. Il est posé à partir des formes intelligibles abstraites des images, pour expliquer le passage des images aux formes intelligibles. Aussi ce pouvoir actif ne doit-il pas être totalement séparé, car l'opération se fait à partir des images, et son fruit propre, la forme intelligible, implique un lien avec les images. Cette opération, qui requiert une vertu spirituelle, exige aussi que cette vertu ne soit pas totalement séparée du corps². L'intellect-actif nous fait saisir à la fois combien l'homme est dépendant des images, conditionné par elles, et combien il est capable de s'en servir, et de les dépasser. Le spirituel de la connaissance intellectuelle d'un domaine émerge du sensible externe et de l'image, mais il n'est plus du sensible, il est vraiment du « spirituel ».

L'intellect-actif permet aussi de rendre compte de ce qu'il y a de légitime dans les revendications de l'idéalisme, tout en reconnaissant ses exagérations et ses erreurs. Il est vrai que notre vie intellectuelle possède une autonomie qui lui donne une dignité et une noblesse uniques. L'intelligence humaine mesure d'une certaine manière toutes choses. D'un autre ordre que le monde physique et sensible, elle possède à son égard une certaine indépendance ; cependant elle demeure toujours en dépendance de l'exercice de nos connaissances sensibles qui conditionnent la croissance de notre vie intellectuelle. Plus profondément, l'intelligence humaine demeure tout ordonnée aux quiddités des réalités sensibles, et ne se donne pas à elle-même son propre objet de connaissance. Avant de se connaître, elle doit respecter les déterminations des autres réalités.

¹ Jean de Saint Thomas précise l'argumentation de son Maître en fonction de la théorie de Suarez qui, lui, ne pose qu'une seule faculté. Il est nécessaire qu'il y ait deux facultés car la *ratio faciendi species* et la *ratio eliciendi cognitione* possèdent une diversité suffisante pour spécifier deux facultés réellement distinctes. Ces deux *rationes* ne peuvent convenir à une unique faculté, car la même puissance se ramènerait alors de la puissance à l'acte. Elle serait, à l'égard des formes intelligibles (*species*), à la fois en puissance et en acte, capable de les recevoir et capable de les faire. Autre argument critique : si les *rationes* d'actif et de réceptif ne sont pas des raisons suffisantes pour distinguer les facultés, quelles raisons pourraient les distinguer, puisque ces *rationes* d'acte et de puissance sont plus profondément diverses que tous les autres principes de distinction ? De telles raisons ne sont-elles pas les différences premières de ce qui est ? Une puissance spirituelle peut unir des contraires physiques, mais non métaphysiques. Voir *Cursus philosophicus*, Phil. Nat., IV, q. 10, a. 1, éd. Marietti, col. 298 a.

² Avec saint Thomas, on peut ajouter un argument théologique (de sagesse), se prenant de l'ordre de l'univers : « Dans les réalités naturelles parfaites en dehors des causes efficientes universelles, il y a des vertus propres affectant chaque réalité parfaite et dérivées des causes universelles. Ce n'est pas, en effet, le soleil seul qui engendre l'homme, mais en l'homme sa vertu procréatrice d'homme, et de même dans les autres animaux parfaits. Or rien n'est plus parfait dans notre univers que l'âme humaine, car l'opération de la connaissance intellectuelle est l'effet le plus noble que nous puissions expérimenter. C'est pourquoi il est nécessaire d'affirmer qu'il existe dans l'âme humaine une certaine vertu dérivée de l'intelligence supérieure qui illumine les phantasmes (images) » (*Somme théologique*, I, q. 79, a. 4. Cf. *Contra Gentiles*, II, ch. 76, n°10). Aristote, du reste, compare l'intellect-actif non pas au soleil mais à la lumière reçue dans l'air, précisément pour indiquer qu'il n'est pas une cause universelle séparée, mais une vertu particulière émanant de l'âme humaine, posée en vertu de l'autonomie spirituelle de l'homme.

L'intellect-actif fait comprendre comment il y a un certain « faire » au plus intime de notre vie intellectuelle ; un « faire » qui est en vue de la connaissance la plus simple, la plus élémentaire et la plus objective, l'appréhension : une assimilation intentionnelle. Ce « faire » est celui d'une pure lumière spirituelle qui manifeste les déterminations objectives. Il ne fait pas l'objet mais lui donne une nouvelle lumière. Il fait la lumière de l'objet (en ce sens, il l'idéalise). Ce « faire » n'est pas la connaissance — celle-ci regarde l'objet —, mais il est nécessaire pour qu'il y ait connaissance.

2. La seconde opération de l'intelligence : le jugement

Comme elle nous avait aidé à saisir l'opération fondamentale de l'intelligence, l'étude du langage nous invite de même à préciser la nature de l'opération qui compose et divise. Le langage, en effet, est essentiellement structuré par des affirmations et des négations, qui ont d'ailleurs des modalités extrêmement variées, depuis la simple affirmation du fait jusqu'au souhait, au vœu qu'on émet... Dans certains cas, étant donné la nature des faits constatés, nous ne pouvons même pas affirmer ou nier que telle chose existe vraiment de telle manière ; mais notre cœur anticipe et affirme qu'il voudrait « tellement » que ce fût ainsi. La valeur affirmative de ces souhaits est toute subjective. En demeurant dans le domaine purement objectif, nous ne pourrions rien dire, mais en laissant parler notre cœur, nous pouvons exprimer nos désirs, nos appels, ou à l'inverse nos refus, nos craintes, nos répulsions...

Entre ces deux extrêmes — maximum d'objectivité : « ceci est », et maximum de subjectivité : « pourvu que cela arrive » —, il y a toute une gamme d'intermédiaires, suppositions, croyances, affirmations incertaines, probables, scientifiques. A l'égard de chacune de ces affirmations, on peut encore distinguer diverses modalités : « il est nécessaire que... », « il est possible que... ». Enfin, à chacune de ces affirmations correspondra toujours une négation. Ces diverses affirmations et négations que nous retrouvons dans le langage sont les signes indubitables d'une activité typique de l'intelligence, activité à la fois déterminée et souple, précise et riche, se réalisant à des niveaux d'intelligibilité très divers.

Réfléchir sur ces affirmations et ces négations, non seulement comme sur des faits que nous pouvons analyser en eux-mêmes de l'extérieur, mais comme sur des signes, exprimant et manifestant les fruits propres de notre connaissance intellectuelle, autrement dit essayer de remonter de ces affirmations et de ces négations à leur source propre, nous fait prendre immédiatement conscience de leur valeur originale. Affirmations et négations expriment la conscience d'un pouvoir à l'égard des réalités qui s'imposent à nous, de ce que nous sommes capables de faire et de réaliser. Affirmer : « ceci existe », nier : « ceci n'existe pas », exprime que nous avons conscience d'être capables de saisir le réel tel qu'il se présente à nous. Affirmer : « ceci est vrai », « ceci est bien », « ceci est utile », exprime que nous avons conscience d'être capables de saisir la conformité, la convenance, l'harmonie, ou la non-conformité, la non-convenance, le désaccord profond qui existent entre la réalité et nous-mêmes.

De plus, certaines modalités des affirmations et des négations manifestent notre capacité de saisir la manière dont nous envisageons cet accord ou ce désaccord, la manière dont nous le souhaitons ou le rejetons, et même notre capacité d'y consentir ou de l'écarter.

Ces affirmations et ces négations révèlent donc avec une très grande netteté la manière dont notre intelligence est capable de juger et d'évaluer. Avant de préciser la nature de

l'activité intellectuelle, source propre de ces affirmations et de ces négations, avant de préciser ce qui donne à cette activité intellectuelle son unité profonde, ce qui explique son caractère propre et sa très grande variété, il serait intéressant de souligner rapidement diverses manières dont les philosophes ont interprété ces expériences journalières de notre activité intellectuelle qui affirme et nie, exprime un vœu ou une répulsion ; la diversité de ces opinions nous aiderait à mieux saisir la complexité du problème, si le langage déjà, par lui-même, n'y suffisait pas.

Relevons seulement quelques positions philosophiques extrêmes sur la nature du jugement.

Tout jugement pour Descartes est œuvre de volonté. Les idées claires et distinctes, ainsi que leurs rapports naturels, sont proposés aux jugements. C'est la volonté qui décide. Elle peut préférer la confusion à la clarté¹. Dans ces conditions, aucun jugement ne demeure objectif ; l'objectivité n'existe que dans l'ordre des idées claires : tout jugement implique un apport essentiellement subjectif.

Le jugement, est selon Kant, « la connaissance médiate d'un objet et par conséquent la représentation d'une représentation de cet objet »².

Bergson affirme : « L'intelligence a pour fonction essentielle de lier le même au même, et il n'y a d'entièrement adaptables au cadre de l'intelligence que les faits qui se répètent »³. « Toutes les opérations de l'intelligence tendent à la géométrie comme au terme où elles trouvent leur parfait achèvement. »⁴

Le jugement pour Hamelin « est une conclusion, c'est-à-dire un raisonnement dont le moyen terme a disparu »⁵.

Pour L. Brunschwig, le jugement se ramène à la conscience lucide que nous avons de nos connaissances scientifiques ; cette conscience est définie « un dynamisme qui, par sa définition même, est adéquat à l'infini du progrès intellectuel »⁶.

Pour d'autres, le jugement se ramène à une communion, ou à une certaine création : il faut faire pour connaître, c'est en communiquant qu'on connaît. Lavelle, par exemple, écrit : « La distinction entre le réel et elle [la conscience] s'abolit, non plus dans une identité immobile, mais dans une vivante communion (...). La connaissance est une sorte de complicité entre le réel et nous. On ne peut connaître un objet qu'en tentant de l'imiter, de le reproduire par le geste (...). Toute connaissance est un commencement de métamorphose. On

¹ « J'avoue que nous ne saurions juger de rien si notre entendement n'intervient, parce qu'il n'y a pas d'apparence que notre volonté se détermine sur ce que notre entendement n'aperçoit en aucune façon. Mais comme la volonté est absolument nécessaire afin que nous donnions notre consentement à ce que nous avons aperçu ; et comme il n'est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel, que nous ayons une connaissance entière et parfaite ; de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse » (*Principes de la philosophie*, 1, 34).

² Cf. *Critique de la raison pure*, trad. Tramesaygues et Roaud, éd. P.U.F., p. 87 : « L'entendement (...) n'est pas un pouvoir d'intuition. Mais, en dehors de l'intuition. Il n'y a pas d'autre manière de connaître que par concepts... Or de ces concepts l'entendement ne peut faire aucun autre usage que de juger par leur moyen. Comme aucune représentation, sauf l'intuition seule, ne se rapporte immédiatement à l'objet, un concept ne se rapporte donc jamais immédiatement à un objet, mais à quelque autre représentation de cet objet (...). Le jugement est donc la connaissance médiate d'un objet, par conséquent la représentation d'une représentation de cet objet ».

³ *L'évolution créatrice*, éd. Steira, Genève, p. 208.

⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵ HAMELIN, *Essai*, p. 297.

⁶ *L'orientation du rationalisme*, Revue de Métaphysique, 1920, p. 315.

ne connaît la vérité que si l'on devient véridique (...). La connaissance non seulement imite l'œuvre de la création mais collabore avec elle. Elle n'est fidèle que si elle est efficace »¹.

Pour J.-P. Sartre, suivant sur ce point l'école de Würzburg, la caractéristique essentielle du jugement est la décision.²

a) La seconde opération de l'intelligence se réalise dans la composition et la division : elle atteint l'existence de la réalité

Si nous réfléchissons sur nos diverses affirmations et négations, sur leur diversité et leur unité, il semble que la première caractéristique qui les distingue de l'appréhension soit le fait qu'elles se réalisent toujours dans une certaine composition ou division. Quand nous affirmons, nous attribuons toujours quelque chose à un autre, un verbe à un nom. La plus simple des affirmations : « ceci est », implique ces deux éléments selon leur état le plus simple, le verbe « est » et le nom « ceci ». Le verbe être est le verbe le plus fondamental, celui que les autres impliquent toujours, et le seul qui en lui-même est autonome et indépendant des autres. « Ceci » exprime la réalité la plus anonyme, la plus indéterminée, mais une réalité individuelle, le sujet dans toute sa force ; ce qui n'est dit d'aucun autre et auquel tous les autres sont attribués. Le sujet est ce qui est radicalement capable de recevoir toute attribution. Toute affirmation se réalise donc dans une certaine composition.

Quand nous nions, nous refusons d'attribuer un verbe à un sujet. Nous considérons que ce sujet n'est pas actuellement affecté par ce verbe, ou n'est pas capable de l'être. La plus simple des négations : « ceci n'est pas », implique, en plus des deux éléments de l'affirmation, la particule négative. Il est ainsi manifeste que la négation suppose l'affirmation et n'a de sens qu'à partir d'elle. La négation, dans ce qu'elle a de plus précis et de plus violent, détruit totalement tout ce que l'affirmation aurait posé. Elle se constitue donc à partir de l'affirmation en séparant ce que celle-ci aurait uni. La négation divise, sépare, l'affirmation compose, unifie.

Dire que la seconde opération de l'intelligence se réalise par « composition » et par « division », c'est la manière la plus manifeste et la plus immédiate pour nous de la caractériser, car cette propriété nous est directement révélée par le langage.

Si cette première démarche ne peut nous satisfaire, puisqu'elle n'explicite pas le contenu propre de cette seconde opération intellectuelle, elle en met cependant en pleine lumière la caractéristique fondamentale et le mode de réalisation. Si l'on veut déterminer le contenu et l'objet propres des affirmations et des négations, il faut toujours revenir à l'affirmation et à la négation élémentaires, les plus simples : « ceci est », « ceci n'est pas ». C'est là qu'on saisit l'affirmation et la négation dans ce qu'elles ont de plus pur, de plus essentiel, ce qui les constitue telles, sans aucun autre élément secondaire, accidentel et étranger. On peut, en effet, avoir des affirmations et des négations beaucoup plus complexes, d'une texture beaucoup plus riche, mais on ne peut pas en avoir de plus simples, qui soient plus uniquement affirmation ou négation.

¹ *La conscience de soi*, Grasset 1933, pp. 39-40. Cette efficacité ne doit pas s'entendre au sens d'une « domination sur la matière » (cf. p. 41). Le but des esprits est « d'entrer en communication les uns avec les autres et de créer entre eux un accord spirituel dont le monde est l'instrument » (p. 41).

² *L'imaginaire*, Gallimard 1940, pp. 127-128.

Affirmer : « ceci est », c'est affirmer uniquement et exclusivement l'existence de ceci, de cette réalité concrète que je montre du doigt ou que je touche. C'est affirmer que cette réalité individuelle existe, qu'elle exerce pour elle-même sa propre existence. Le verbe être signifie en premier lieu l'actualité absolue, puisqu'il signifie le fait d'entrer en acte¹. Il signifie quelque chose d'actuel, donc d'indivisible, mais il le signifie en exprimant en même temps la composition, car c'est ceci, cette réalité individuelle qui existe ; cette actualité ultime est signifiée par un verbe qui nécessairement affecte un certain sujet. Aussi peut-on affirmer, d'une part, la composition de cette seconde opération : elle est complexe, elle assemble des éléments divers, au moins deux ; et, d'autre part, son unité : elle exprime quelque chose d'indivisible, l'actualité même de ce qui existe se réalisant dans telle ou telle réalité individuelle.

L'objet propre et premier d'une telle affirmation est bien l'existence même de la réalité, l'existence en exercice d'existence, s'exerçant dans telle réalité.

Peut-on dire que l'objet propre de la négation soit, lui aussi, l'existence même de la réalité ? Nier : « ceci n'est pas », c'est exprimer uniquement et exclusivement que ceci n'exerce pas actuellement l'existence. C'est donc bien encore l'existence qui est atteinte, mais pour être écartée du « ceci ». La négation met en pleine lumière ce qui constitue l'objet du jugement ; car du fait même que l'on nie, que l'on écarte le verbe être du sujet ceci, ce qui est écarté est alors exprimé avec plus de force, comme étant tout à fait irréductible à ceci, son sujet.

Du reste, la négation ne pouvant se comprendre qu'à partir de l'affirmation, l'objet propre de la négation est d'une certaine manière le même que celui de l'affirmation.

Cependant, lorsqu'il s'agit des affirmations modales : « il est nécessaire que... », « il est possible que... », ne serait-il pas plus exact de dire que l'objet de ces affirmations n'est plus l'existence même de la réalité, mais plutôt une certaine modalité de cette existence ?

De même lorsqu'il s'agit d'affirmations tout à fait universelles, telles que nous les trouvons dans les axiomes et les principes premiers, ne serait-il pas plus juste de dire que l'objet de ces affirmations n'est plus l'existence de la réalité, mais une connexion nécessaire, évidente, entre l'attribut et le sujet duquel il est affirmé ?

Il est évident que l'objet propre de telles affirmations n'est plus uniquement et exclusivement l'existence de la réalité. Cet objet implique soit la modalité, soit la connexion nécessaire unissant le prédicat au sujet, mais cette modalité n'a de sens que si elle implique l'existence même de la réalité, car c'est relativement à l'existence actuelle que nous pouvons saisir ces diverses modalités. Quant à la connexion nécessaire ou possible, unissant le prédicat au sujet, en elle-même elle ne fait pas appel immédiatement à l'existence même de la réalité, elle peut s'en abstraire ; mais si nous considérons comment, de fait, notre intelligence peut saisir une telle connexion, alors le rôle essentiel de l'expérience apparaît. Par l'expérience, ces jugements qui, considérés en eux-mêmes, semblaient très loin de l'existence de la réalité, s'y trouvent reliés. Mais nous constatons aussi que de telles affirmations ne peuvent s'expliquer sans faire intervenir la troisième opération, ce qui montre leur complexité et le caractère médiat de leur relation à l'existence.

¹ Citons ce passage si dense de saint Thomas, dans le *Commentaire du Peri Hermeneias* : « *Hoc verbum "est" consignificat compositionem, quia non principaliter eam significat, sed ex consequenti ; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolutae : nam est simpliciter dictum significat in actu esse, et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis, vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actu actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum est* » (I, leç. 5, § 22).

Nous concluons donc que la seconde opération, considérée en elle-même (sans l'intervention de la troisième), a pour objet propre l'existence même de la réalité.

D'où apparaît la différence essentielle entre la première et la seconde opération : l'une considère la quiddité des réalités sensibles, l'autre leur existence actuelle.¹

En affirmant que l'objet propre et premier de la seconde opération est l'existence même de la réalité, on dévoile son caractère de perfection et d'achèvement ; car l'existence est ce qu'il y a d'ultime dans l'ordre de l'être. Si l'appréhension est simple, élémentaire, fondamentale, la seconde opération, elle, est parfaite. Elle est ce qui achève. La connaissance intellectuelle, dans la seconde opération, se noue et acquiert sa taille parfaite : elle devient « adulte ».

Cette seconde opération, en effet, est affirmative ou négative : l'homme juge que « c'est ainsi » ou que « ce n'est pas ainsi ». Dans son jugement, il s'affronte avec ce qui est, avec la réalité existante. On ne peut s'affronter sans crainte que d'égal à égal. C'est pourquoi on peut affirmer : le jugement est à la connaissance intellectuelle, selon l'ordre intentionnel, ce que l'existence est aux réalités.

La perfection de cette connaissance intellectuelle se manifeste surtout par la conscience que nous en avons. Notre conscience de connaître n'est parfaite que dans le jugement. Lorsque nous affrontons ce qui existe en le jugeant, nous prenons conscience d'une manière parfaite que notre connaissance dépend de tout ce qu'elle atteint comme une réalité existante. Dans le jugement affirmatif, nous nous savons relatifs à ce que nous affirmons comme concrètement existant, tout en sachant que notre jugement est vraiment d'un autre ordre. Dans le jugement négatif, nous nous savons indépendants, nous nous séparons, tout en sachant que cette indépendance n'est pas absolue. Toute négation présuppose une affirmation.

C'est vraiment dans le jugement que nous prenons parfaitement conscience de ce que nous connaissons, de ce que nous avons assimilé, et des limites de cette assimilation. La réalité dans son existence individuelle, en effet, ne peut être totalement assimilée, même intentionnellement. Le jugement implique un dépassement à l'égard de la simple assimilation. Notre intelligence peut s'affronter alors au réel ; elle peut toucher le réel existant sans se l'assimiler. Elle l'atteint comme la limite qui mesure extrinsèquement son assimilation.

Dans le jugement, nous prenons conscience non seulement de ce que nous connaissons, mais aussi que nous connaissons². Il y a une sorte d'auto-réflexion, d'auto-lucidité sur notre propre activité de jugement. Du fait que nous nous percevons nous-mêmes jugeant, nous nous savons autres que ce que nous connaissons. L'apparition de la conscience de notre acte, à l'intérieur de l'activité de jugement, est inséparable de celui-ci.

La conscience de notre activité de connaissance, lorsqu'elle est pleinement lucide, apparaît comme la qualité de la connaissance intellectuelle parfaite, adulte, capable de se percevoir elle-même en s'exerçant. Evidemment, cette conscience, cette lucidité prend des modalités très diverses, mais tout jugement, en raison même de son affrontement avec le réel,

¹ On pourrait confirmer cette conclusion par cet autre argument : la seconde opération doit normalement achever, compléter la première. Or la première opération permettant à l'intelligence humaine de saisir la quiddité des réalités, la seconde doit permettre d'atteindre l'existence de ces réalités, puisque, dans l'ordre de l'être, seule l'existence est vraiment acte de la quiddité, elle l'achève en lui donnant son ultime actualité. Cf. SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 21, a. 1 : « *In quolibet ente est duo considerare : scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa* ».

² Cf. SAINT THOMAS, *In I Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 1, ad 2 : « *Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere* » ; *Somme théologique*, I, q. 87, a. 2 et a. 3 ; *De Veritate*, II, q. 24, a. 2, c. : « *judicare de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur* ».

l'exige. Puisque nous ne pouvons nous affronter qu'à ce qui est saisi comme l'autre, distinct de nous-mêmes, ce qui est saisi comme identique supprime l'affrontement. Or la saisie de l'autre, comme autre, implique que nous nous saisissons nous-mêmes distincts de cet autre. Tout jugement réaliste implique donc une certaine auto-lucidité de sa propre activité.

Composition ou division, affrontement avec l'existence de la réalité, conscience de son activité, tels sont les éléments essentiels du jugement.

Une telle conception du jugement relève bien d'une philosophie réaliste. Dès qu'on abandonne ce réalisme pour un certain idéalisme, immédiatement la distinction entre appréhension et jugement n'est plus aussi nette. Très vite, le jugement ne peut plus se distinguer de l'appréhension que par l'intervention de la volonté, que cette intervention soit consciente ou inconsciente. Le jugement n'est plus une pure connaissance spéculative mesurée par la réalité existante ; il est au contraire ce qui mesure, ce qui fait exister, ou ce qui unit affectivement avec ce qui est.

Seule l'appréhension demeure de la connaissance intellectuelle dans toute sa pureté, la connaissance spéculative de ce qui est et de l'être. Celui-ci, du reste, est considéré alors avant tout comme une forme, une détermination, une relation, un possible. La volonté seule permet un affrontement réel avec l'autre puisque l'intelligence demeure dans l'immanence et dans l'identité formelle. Le jugement d'existence n'est plus l'acte parfait de l'intelligence, il est affrontement volontaire et subjectif avec la réalité existante ; celle-ci est autre dans la mesure où nous la faisons ou la détruisons, dans la mesure où nous l'aimons ou la haïssons. Dans ces conditions l'existence relève du domaine de la connaissance pratique, du faire ou de l'agir. N'existe que ce que nous faisons ou ce que nous aimons. La connaissance intellectuelle ne saisit plus qu'un tissu de relations dont elle essaie de découvrir les lois. On voit comment, dans cette perspective, la vie de l'intelligence est coupée de la réalité existante ; elle est vraiment comme un arbre déraciné.

b) La seconde opération est une adhésion ou une séparation

Ayant précisé l'objet de la seconde opération, nous pouvons maintenant déterminer son mode propre, comme nous l'avons fait à propos de la saisie appréhensive. Celle-ci, ayant pour objet propre la quiddité des réalités sensibles, réclame un mode d'assimilation intentionnelle. Par contre, l'opération qui a pour objet propre l'existence même de la réalité ne peut plus se réaliser comme une assimilation intentionnelle, puisque l'existence même de la réalité n'est plus un objet assimilable. Cette existence concrète, en effet, ne se trouve que dans des réalités singulières et individuelles. Les seules réalités que nous expérimentons comme existantes sont concrètes et individuelles, sensibles et en devenir — elles font partie de notre univers physique. Cette existence n'est donc pas quelque chose que nous puissions assimiler ; elle y répugne. Nous ne pouvons la saisir qu'en l'expérimentant, en y adhérant ou, au contraire, en la rejetant et la niant. L'affirmation « ceci est » ne peut se réaliser que dans une expérience, un retour au singulier dans son exercice propre de singulier. En affirmant : « ceci est », l'intelligence s'applique à cette réalité existante. Par un mode d'adhésion, dans un contact direct, en se laissant mesurer par l'existence même de la réalité singulière, elle la connaît.

Prétendre que la connaissance n'est pas une assimilation mais un contact, une adhésion, n'aurait aucun sens s'il s'agissait de la saisie appréhensive, puisque celle-ci demande d'être une assimilation pour réaliser une certaine unité de similitude. Lorsqu'il s'agit

de la seconde opération, qui suppose l'assimilation appréhensive et achève ce qui lui manquait, c'est tout différent. Pour juger, discerner, il faut à la fois être très proche de ce qui est jugé et ne pas lui être identifié. Il faut donc être en contact avec lui.

Dire que la seconde opération possède un mode d'adhésion et de contact, n'est-ce pas lui attribuer une manière d'opérer qui est en réalité celle de l'appétit (celui-ci adhère en tendant vers le bien), et, par le fait même, revenir à la position des idéalistes que nous venons de dénoncer en les critiquant ? Il faut distinguer deux manières d'adhérer : l'une propre à l'appétit, l'autre caractérisant le jugement. L'appétit tend vers le bien, et lorsque celui-ci est possible, y adhère. L'intelligence, en jugeant, adhère : elle atteste alors que ce qu'elle exprime existe dans la réalité comme elle l'affirme. En jugeant, l'intelligence affirme ou nie un contact, une présence ; on pourrait dire qu'elle s'ajuste à la réalité existante et se laisse mesurer par elle ; tandis qu'en adhérant dans l'amour au bien possédé, la volonté de l'homme, déjà adaptée et connaturalisée à ce bien en raison de l'amour qu'elle lui porte, l'attire vers elle-même en se laissant attirer vers lui. D'un côté c'est une adhésion dans une relation de mesure, de l'autre c'est une adhésion dans une mutuelle attraction. Cette ressemblance et cette diversité entre les modalités de l'acte d'appétit et du jugement sont encore plus manifestes dans le jugement de valeur, quand l'intelligence apprécie et estime, elle déclare alors : « oui, c'est bien comme cela » ; c'est ainsi dans les jugements modaux, quand l'intelligence atteste et affirme la manière dont la réalité se présente et existe, la manière dont elle s'impose : « il est nécessaire que ce soit » ; enfin, dans les jugements hypothétiques où elle constate des liens possibles. On peut donc dire que, dans cette seconde opération, l'intelligence considère vraiment la réalité comme ce qui la mesure. Elle apprécie la certitude, la rigueur, l'absolu de cette mesure ; elle en note la valeur, la relativité, la dépendance.

Si la seconde opération de la connaissance intellectuelle se réalise selon un mode d'adhésion et de confrontation, elle se réalise aussi selon un mode de séparation, car si le jugement est négatif, l'intelligence n'adhère plus, elle se sépare ; elle manifeste alors que telle qualité ou tel verbe ne convient pas à telle réalité : « ceci n'est pas bon ». Cette séparation est tout à fait propre à la seconde opération. Là encore, précisons la différence qui existe entre le refus de l'intelligence quand elle nie, et le refus de l'appétit quand il fuit devant le mal. Cette fuite de l'appétit est mouvement affectif de recul et de rejet en présence du mal. On fuit le mal, on ne le nie pas. L'intelligence, quand elle nie, sépare ce qu'on aurait pu croire uni. Ce faisant, elle demeure « neutre », en suspens devant la réalité. Elle n'y adhère pas, mais prend du recul en niant ; elle s'écarte intentionnellement de ce qui est nié. On peut donc dire que la négation est comme une coupure, un arrêt de l'intelligence : celle-ci ne s'engage pas, elle demeure libre à l'égard de ce qu'elle nie. Par là elle découvre d'une manière très profonde son autonomie, sa manière de dominer. Elle est capable de se créer des formes d'être telles que la négation, le non-être, le néant, pour s'enfermer en son propre monde, celui qui n'existe que par elle et en elle. Ainsi, elle mesure d'une certaine manière la réalité, elle la mesure extrinsèquement ; elle la détermine et l'enveloppe négativement.

Les négations possèdent des modalités analogues à celles des affirmations. Les négations, en effet, ne se réalisent pas toujours d'une manière aussi tranchante, aussi exclusive que la pure négation qui refuse tout : « ceci n'est pas ». Par exemple, dans la négation : « ceci n'est pas bon », l'intelligence demeure toujours intellectuellement ordonnée à « ceci », qui n'est pas nié en tant que réalité, mais elle n'est plus pratiquement attirée par la bonté de cette réalité ; par le fait même, elle découvre son autonomie et sa manière de dominer dans l'ordre pratique. Par la privation (de la bonté) qu'elle manifeste en telle réalité particulière, elle se découvre comme libre à l'égard de cette réalité. Pratiquement elle se pose comme capable de juger de la bonté de ce qui l'entoure, et donc comme transcendant ces bontés partielles sensibles.

Nous disons bien : ces bontés sensibles, extérieures, car la bonté morale d'un homme, la rectitude de ses intentions si elle n'est pas explicitement exprimée, échappe au jugement des autres hommes. L'homme ne peut juger des secrets du cœur de ses semblables. Quand il prétend juger de leurs intentions profondes, il se pose comme l'arbitre du cœur de l'homme puisque nous ne pouvons nier quelque chose qu'en le transcendant. Si nous déclarons : « cet homme a de mauvaises intentions, son cœur est pervers », nous nous posons nécessairement comme transcendant les intentions de son cœur ; pratiquement nous ramenons sa volonté humaine, son intention morale, à une certaine force de pulsion psychique que nous pouvons mesurer. Nier quelque chose, c'est affirmer implicitement que nous le dominons et sommes capables de le mesurer. Nier la bonté d'une réalité, c'est affirmer implicitement que nous possédons une bonté plus grande, ce qui nous permet de n'avoir pas besoin de cette réalité.

Si nous nions qu'une chose soit possible, lorsque par exemple nous déclarons : « ceci n'est pas possible » ou « il est impossible que cela arrive », nous dévoilons le pouvoir qu'a notre intelligence de juger dans le domaine des déterminations, les qualifiant de possibles ou d'impossibles. En disant : « ceci est impossible », notre intelligence montre les limites de certaines déterminations. Elle manifeste son pouvoir de discerner les exigences qui relèvent des pures déterminations formelles et celles qui relèvent de leurs réalisations. Lorsqu'il s'agit de pures déterminations formelles, la seule limitation provient de la pure intelligibilité relative seulement à l'intelligence : l'impossible est ce qui implique une contradiction. Lorsqu'il s'agit de réalisations artistiques, c'est différent, car alors les dispositions de la « matière » avec laquelle on coopère interviennent. L'intelligence peut reconnaître l'existence ou la non-existence de ces dispositions.

On comprend la séduction tout à fait particulière, au niveau psychologique, de la négation qui permet à l'intelligence de ne pas s'engager, de demeurer elle-même inchangée tout en relativisant les réalités existantes à tel point qu'elle est capable de les « néantiser » pour elle-même : « ceci n'est pas ». En niant d'une manière absolue l'intelligence s'affirme seule mais elle n'affirme que son exercice, puisque la négation rejette toute détermination. C'est pourquoi dans une réflexion psychologique la négation est considérée comme première. Mais dans ce cas, on conçoit l'intelligence exclusivement selon son exercice vital ; l'aspect objectif disparaît et n'a plus qu'une importance matérielle, la signification d'une occasion. Seul l'aspect subjectif est essentiel et manifesté.

L'analyse philosophique nous empêche de nous arrêter à la négation puisqu'en réalité celle-ci est toujours seconde ; on ne peut nier que ce qui a été affirmé, comme on ne peut haïr que ce qui a été aimé. Pas de haine sans amour, pas de négation sans affirmation. Or, par l'affirmation, la réalité est manifestée comme un fait existant ayant sa valeur propre et s'imposant ; un fait dont on connaît certaines déterminations, mais dont l'existence singulière nous demeure irréductible.

Selon son activité d'adhésion affirmative, l'intelligence apparaît comme toute relative à la réalité existante qu'elle atteint et qu'elle connaît dans sa simplicité et sa complexité. La relation à la réalité existante est essentielle à l'affirmation. Celle-ci implique toujours une détermination (même lorsqu'il s'agit du jugement d'existence le plus simple : « ceci est », ceci implique une détermination radicale). Cette détermination manifeste que quelque chose spécifie l'affirmation. L'affirmation, tout en manifestant l'exercice vital de l'intelligence, exprime aussi son ordre essentiel à la réalité connue et affirmée.

Si l'on ne considère plus la négation uniquement en elle-même, mais au service de l'affirmation et la présupposant, l'intelligence manifeste, par la négation, la primauté de la réalité existante dans l'ordre de nos connaissances. Si en effet, la négation montre que telle réalité est séparée de telle autre (séparation qui peut certes mettre cette réalité dans un état de

rejet — « ceci n'est pas bon » ; et même de pauvreté fondamentale, la pauvreté de ce qui est privé de l'existence — « ceci n'existe pas »), elle peut aussi manifester la grandeur et l'irréductibilité de la réalité existante : l'âme n'est pas le corps, le bien n'est pas limité, l'être n'est pas la forme. A la limite, la négation permet de montrer la transcendance de l'Être premier : l'Être premier n'est pas composé, Il est sans mouvement. La négation alors exalte la primauté de Celui dont nous affirmons l'existence en reconnaissant notre impossibilité de Le saisir tel qu'Il est. La négation permet ainsi un dépassement de la vie intellectuelle dans une attitude d'adoration et d'amour. La négation manifeste donc les limites de la réalité et celles de l'intelligence, tout en exaltant l'une et l'autre.

Si l'on compare la première et la seconde opération de la vie de l'intelligence, on voit sans peine que, dans la seconde, l'assimilation ne se réalise plus dans toute sa pureté. Il y a un élément nouveau, celui de mesure et d'adéquation. Ces notions de mesure et d'adéquation demeurent essentielles à la connaissance intellectuelle humaine, mais elles ne sont pas fondamentales ni premières. Elles relèvent d'une connaissance imparfaite relative, qui a besoin d'une mesure. Seule une connaissance imparfaite a besoin d'une mesure, et plus elle est imparfaite, plus elle en a besoin.

Dans les connaissances les plus imparfaites, celles de l'opinion et de la croyance, la mesure est l'autorité, qui est une « personne-mesure », et donc la mesure la plus contraignante. Toute mesure est un point d'appui, une autorité, en ce sens qu'elle est un absolu extrinsèque qui s'impose, sur lequel on s'appuie. Si la personne est la mesure la plus contraignante, qui peut dans certains cas devenir tyrannique, le fait, par contre, est comme une mesure-objective, une autorité objective.

A la différence du jugement, l'appréhension ne fait appel qu'à la notion d'objet puisque la mesure comme telle ne s'assimile pas, elle est toujours une limite à l'assimilation, un point d'appui extrinsèque. Seul l'objet au sens précis est assimilable ; tandis que la réalité existante, le fait existant, n'est pas seulement objet, mais est aussi mesure, et donc fait autorité¹.

Grâce à cette intervention de la mesure, la connaissance intellectuelle humaine va pouvoir atteindre une certaine perfection. L'appréhension demeure toujours fragile et imparfaite ; seul le jugement est un acte parfait qui achève : il est affrontement avec la réalité. Cette perfection du jugement nous est indiquée par le concours même des sens externes. Il faut le concours des images et des sensations, car l'homme qui juge, surtout dans le jugement d'existence, doit être en contact avec la réalité.

Il y a donc dans le jugement un aspect de synthèse qui permet une perfection. La perfection du jugement nous est surtout manifestée par son fruit propre, la vérité et la conscience de la vérité.

¹ Il serait intéressant d'étudier ce partage des eaux entre l'objet et la mesure dans nos divers types de connaissance. En mathématiques et dans les sciences expérimentales, en métaphysique et en philosophie humaine, ce n'est pas de la même manière que la réalité existante est mesure et que ses déterminations qualitatives sont objets de connaissance. En mathématiques, il n'y a plus de mesure extrinsèque, de fait existant, alors que celui-ci mesure si profondément les sciences expérimentales. En métaphysique, le fait existant singulier est, certes, mesure du jugement d'existence, mais il est aussi point de départ de la saisie des principes propres de « ce qui est ». La substance, principe propre de « ce qui est », n'est pas le fait existant singulier, bien qu'elle ne s'exerce concrètement pour nous que dans ce fait existant singulier. En philosophie humaine, le fait : la manifestation de l'opération humaine, reprend une importance capitale. Mais il demeure encore le point de départ de l'induction philosophique ; s'il mesure le jugement d'existence, il ne mesure pas le jugement proprement philosophique : ce jugement se prend toujours de la fin.

Grâce à sa perfection qui se réalise dans cet affrontement avec la réalité, le jugement peut être au principe de l'appétit. Il est, d'une certaine manière, entre l'appréhension et l'inclination de l'amour. Toute connaissance pratique implique le jugement et naît à partir du jugement, alors que la connaissance spéculative naît à partir de l'appréhension. Certes, celle-ci n'est par elle-même ni spéculative, ni pratique, mais elle est plus immédiatement spéculative¹. Suivant que l'appréhension ou le jugement prédomine, on est en présence d'attitudes intellectuelles assez différentes : l'une, plus pénétrante et plus pure, est déterminée et spécifiée immédiatement par l'objet ; l'autre, plus réaliste et plus forte, cherche un affrontement constant avec la réalité.

c) La vérité

Avant d'aborder le problème de la vérité comme fruit propre de la seconde opération intellectuelle, il n'est pas inutile, pour mieux saisir ce qu'est la vérité, de nous poser la question : cette seconde opération de l'intelligence produit-elle un certain concept ou verbe intérieur, correspondant à ce que le langage nous manifeste ? La vérité serait-elle ce qui qualifie ce fruit immanent ?

La question se pose. C'est en raison de la structure assimilatrice intentionnelle de la première opération que son fruit propre, le concept, est posé. Or la seconde opération ne possède pas une telle structure, elle n'est plus une assimilation mais une adhésion à la réalité. Par le fait même, il n'est pas nécessaire de poser un « verbe intérieur » : pour expliquer l'adhésion de l'intelligence à la réalité, la seule présence physique de celle-ci doit suffire. La seconde opération ne se termine-t-elle pas immédiatement à la réalité, sans aucun intermédiaire, alors que la première opération, qui se termine à la quiddité connue, réclame un terme immanent : le concept ?

Pour garder au jugement son caractère réaliste, il semble nécessaire de dire qu'il se termine immédiatement à la réalité, comme une sorte de toucher intellectuel. L'intelligence, en jugeant, touche la réalité et affirme que celle-ci existe.

Enfin la seconde opération, étant donné le mode d'adhésion, est très proche de l'appétit qui tend vers le bien. Or celui-ci ne peut avoir de concept ; il faut qu'il s'unisse directement à la réalité existentielle qui l'attire. Dans la mesure où l'on tend à confondre l'adhésion du jugement avec le toucher sensible ou l'inclination de l'appétit, on ne comprend plus pourquoi il est nécessaire de poser un concept propre au jugement.

Mais si l'on réfléchit sur le caractère propre de l'adhésion intellectuelle, et si l'on analyse sa nature, on s'aperçoit vite de la nécessité de poser ce concept. En effet, l'adhésion se fait dans une certaine confrontation de l'intelligence à la réalité ; l'intelligence se laisse déterminer et influencer, elle affirme alors que la réalité la mesure ou ne la mesure pas. Cette confrontation implique que l'intelligence possède pleinement son activité et soit, en son activité, pleinement achevée et déterminée.

Pour expliquer cet achèvement interne et immanent, il faut poser un verbe intérieur analogue à celui de l'appréhension. De plus, l'expérience que nous avons de nos affirmations et de nos négations manifeste la présence d'un concept autre que celui exprimant la quiddité

¹ Entre ces deux opérations : appréhension et jugement, on retrouve un ordre analogue à celui qui existe entre la forme, l'essence, l'unité d'une part, la perfection, l'existence, la bonté d'autre part.

des réalités : un concept exprimant la composition propre de leur existence ou de leur manière d'être.

Enfin, le langage révèle qu'il y a de cette seconde opération un fruit immanent propre, grâce auquel nous pouvons exprimer et dire nos divers jugements, nos diverses affirmations et négations. Ce « verbe intérieur » complexe s'appelle l'énonciation, que l'intelligence forme pour être capable de juger : « ce chien est bon, il n'est pas méchant ». Cette énonciation unit ou sépare des éléments déjà connus par l'appréhension, connus précisément comme éléments indivisibles, et qui se trouvent dans l'énonciation, organisés en une nouvelle unité. L'énonciation est vraiment un concept nouveau, elle n'est pas seulement un assemblage d'éléments déjà connus.

Constituant organiquement l'énonciation, ces éléments ont une valeur spécifique qui nous manifeste la richesse propre de ce concept nouveau perfectionnant celui de la simple appréhension. L'élément premier, fondamental de l'énonciation, est le mot « nom », qui exprime et signifie avant tout ce qui est capable d'être sujet, support de l'existence et des opérations. L'élément qualitatif et déterminant est le mot « verbe », avant tout le verbe « être », exprimant l'exercice d'être, l'autonomie et l'indépendance du sujet qui en est affecté. C'est précisément cet exercice d'être qui, affectant tel sujet, affirme son irréductibilité à l'égard de ce qui est immédiatement assimilé intentionnellement. La réalité existante peut mesurer l'acte de l'intelligence, car du fait même qu'une réalité existe, elle possède quelque chose d'unique, d'individuel et d'incommunicable. C'est pourquoi la première composition de la seconde opération, la composition la plus simple, est celle du nom et du verbe être : « ceci est » ; mais cette composition première devient plus complexe lorsqu'au lieu du verbe être, on se sert du verbe avoir ou d'un autre verbe exprimant une action, un mouvement...

Ces verbes plus complexes contiennent toujours la première composition qui exprime plus nettement ce qu'il y a de si extraordinaire dans cette seconde opération : au-delà de la quiddité, essayer d'atteindre l'actualité de ce qui est, son exercice propre. Pour y parvenir, elle compose ou divise ce qu'elle avait saisi d'une manière simple mais abstraite. L'énonciation, grâce à sa complexité, peut exprimer la signification propre du verbe être, l'exercice même de ce qui est. Elle peut exprimer l'aspect ultime de la réalité. L'élément quidditatif est alors saisi comme ordonné à quelque chose de plus ultime, son actualité dans l'ordre de l'être. Ce qui caractérise le concept de la seconde opération doit se comprendre à partir de là. Ce concept affirme ou nie l'existence de la réalité et manifeste cette existence comme ce qu'il y a d'ultime. Il affirme aussi que ce qui est intelligible peut demeurer dans son domaine propre d'intelligible : « Il est possible que ceci soit ». « Il est possible » signifie : il n'est pas nécessaire ; donc l'existence de ce qui est alors énoncé n'est pas nécessaire. On peut à l'égard de ceci demeurer dans un ordre purement quidditatif. Cet ordre, bien qu'ultimement actualisé par l'existence, a en lui-même sa propre structure. Le concept de la seconde opération est à la fois un terme capable de se constituer pour lui-même et capable de s'ordonner à sa mesure, la réalité existante. Il a donc une perfection plus grande que le concept de l'appréhension ; il est parfait. Certes, il demeure de même nature que le concept simple de la première opération, il est toujours une forme intentionnelle qui ne peut finaliser la connaissance. Celle-ci se sert de lui pour connaître la réalité et affirmer : « ceci est » ; mais, grâce à son état de perfection, cette forme intentionnelle n'est plus un simple intermédiaire, elle est un terme objectif capable de s'affronter à ce qui est connu¹. Entre cette forme intentionnelle de la seconde

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Quodlibet* VIII, a. 3. On pourrait dire, en se servant des expressions scolastiques, que le verbe de la simple appréhension est un pur *quo* ; tandis que celui de la seconde opération est un *in quo*. Ceci permettrait peut-être d'expliquer la querelle, parmi les scolastiques, entre les tenants du verbe pur *quo* et les tenants du verbe *in quo*.

opération et la réalité existante, il y a une relation ; cette forme est donc bien un terme corrélatif à ce qu'elle signifie.

En comprenant l'état de perfection de l'énonciation, on peut mieux saisir la richesse et la perfection caractéristiques de cette seconde opération. Celle-ci implique, en effet, comme une double activité : la formation de l'énonciation et l'adhésion proprement dite.

L'intelligence peut suspendre son adhésion tout en ayant formé l'énonciation. Certes, le jugement proprement dit signifie cette adhésion, cet assentiment ou ce dissentiment à l'égard de telle ou telle réalité connue comme existante, ayant telle ou telle valeur ; mais cette adhésion ne peut avoir lieu que si l'intelligence d'abord, au plus intime d'elle-même, a énoncé, en composant ou en divisant, que ceci est bien comme cela.

Dans l'énonciation sont connus les extrêmes comme conjoints entre eux. Il y a comparaison d'un extrême à l'autre, on compare la signification propre du verbe à celle du nom pour voir s'ils peuvent s'identifier matériellement ou s'il faut au contraire les séparer.

Dans le jugement d'adhésion proprement dit, la composition ou la division réalisée dans l'énonciation est alors comparée à ce qui existe dans la réalité. Grâce à ce jugement, et en lui, est saisie la conformité, ou la non-conformité de ce qui est énoncé avec la réalité ; ce qui est proprement connaître la vérité.

Certains ont prétendu qu'il était inutile de distinguer deux moments dans la seconde opération : la formation de l'énonciation, qui se réalise dans la composition et la division, et la comparaison de l'énonciation à ce qui est ou n'est pas, qui se réalise dans l'adhésion¹. Dans ces conditions on ramène le jugement soit à la seule composition des extrêmes : la formation de l'énonciation ; soit à la pure adhésion, à l'assentiment.

Ramener le jugement à la seule composition, c'est l'enfermer dans la seule représentation des extrêmes et ne plus le concevoir comme une synthèse, un ordre des éléments appréhendés ; c'est demeurer dans une connaissance quidditative des intelligibles. Considérer le jugement exclusivement comme une adhésion à ce qui est, c'est risquer de le confondre avec l'acte de volonté ; on incline vers une conception « volontariste » du jugement.

Pour maintenir l'originalité du jugement, il faut comprendre que le jugement, acte complexe, implique ces activités, qui présupposent l'appréhension, la prolongent, et même font plus que la prolonger. En l'ordonnant, elles l'achèvent vraiment, lui permettant d'atteindre quelque chose de nouveau². En distinguant la fonction d'énonciation de celle d'adhésion proprement dite, on montre la manière dont la seconde opération présuppose la première : elle compose ou divise des éléments déjà appréhendés, mais elle le fait dans une lumière nouvelle. La formation de l'énonciation est ordonnée à la confrontation au réel existant, qui demande l'adhésion ou la non-adhésion.

D'autre part, il est évident que si cette confrontation à la réalité permet au jugement d'être plus proche de l'acte de volonté que la saisie appréhensive, le jugement en lui-même

¹ Cf. SUAREZ, *Métaphysique*, disp. 8, sect. 4 ; *De Anima*, Livre III.

² S'il est nécessaire de bien comprendre la complexité de la seconde opération, il ne faut pas pour autant oublier son unité. L'acte judiciaire, en effet, possède une unité réelle bien qu'il ait comme matière une énonciation composée. De même, l'énonciation, qui précède le jugement, se réalise formellement par et dans un concept ; elle est une opération qui a son unité réelle bien qu'elle présuppose plusieurs concepts simples. Car ces multiples concepts simples conviennent dans une certaine raison d'unité qui est suffisante pour spécifier un acte réellement un. Par là nous saisissons la supériorité de la seconde opération sur la première ; ce que celle-ci devait atteindre par plusieurs actes, la seconde l'atteint par et dans un seul acte (cf. SAINT THOMAS, *Commentaire des Métaphysiques*, IV, leçon 119).

demeure dans l'ordre de la pure connaissance intellectuelle. Il permet à l'intelligence de mesurer ce qu'elle a saisi de la réalité et d'adhérer à la conformité de cette saisie à la réalité. Il ne s'agit donc pas d'un acte d'appétit où l'on serait incliné vers la réalité elle-même, dans sa bonté ; il s'agit de la conformité ou non-conformité de ce qu'on a saisi à la réalité.

La vérité formelle, qualité propre de la seconde opération

Si la seconde opération est à la fois formation de l'énonciation et comparaison de cette énonciation à la réalité, la conséquence immédiate de cette comparaison sera la connaissance de la conformité ou non-conformité de ce qui est connu à la réalité, c'est-à-dire la connaissance de la vérité.

Ce troisième moment de l'activité de la seconde opération, loin d'être facultatif, secondaire, est essentiel au jugement. Dès que l'intelligence adhère à ce qu'elle énonce, nécessairement cette adhésion est vraie ou fausse, suivant que ce qu'elle énonce est conforme ou non à la réalité.

Evidemment, l'intelligence peut énoncer en suspendant son jugement d'adhésion. Dans ces conditions elle ne connaît pas la vérité puisque, précisément, elle veut suspendre son jugement par crainte de se tromper et de tomber dans l'erreur. Certes, son énonciation est objectivement vraie ou fausse, mais le sujet qui l'énonce n'affirmant rien, ni n'atteint la vérité, ni ne tombe dans l'erreur.

Pour qu'il y ait vérité formelle, il faut qu'il y ait jugement au sens fort, car l'exercice de la vérité formelle consiste dans la comparaison elle-même, la régulation de l'énonciation à la réalité. C'est dans cet affrontement de ce qui est connu — exprimé par énonciation — et de la réalité elle-même, que la vérité formelle est atteinte.¹

Sans entrer dans le problème métaphysique et critique du vrai transcendantal, et de la distinction entre le vrai s'identifiant à la réalité et la vérité formelle n'existant que dans l'intelligence, rappelons seulement que la vérité formelle, la seule qui intéresse la philosophie du vivant, n'est autre que l'adéquation de l'intelligence à la réalité². L'intelligence parfaite dans sa connaissance peut se comparer à la réalité quelle connaît et juger de sa conformité ou de sa non-conformité à cette même réalité. En accomplissant une telle activité, qui est vraiment un moment ultime de la vie de l'intelligence, celle-ci reconnaît qu'elle n'est pas parfaite et n'est vraie que si elle est conforme et adéquate à la réalité, adéquate non pas matériellement (l'activité intellectuelle ne peut être adéquate à la réalité physique), mais adéquate formellement : ce que l'intelligence affirme de telle réalité l'affecte réellement bien que selon un mode d'être tout à fait différent³.

L'intelligence reconnaît dans cette démarche qui achève sa recherche, sa dépendance radicale à l'égard de la réalité existante, qui joue pour elle le rôle de mesure. Faiblesse et grandeur : elle est consciente et sait que l'être de ce qu'elle connaît ne provient pas d'elle,

¹ N'oublions pas que sous l'influence du Nominalisme, certains considèrent que la vérité ne qualifie plus l'intelligence dans son activité propre, mais uniquement la réalité connue. La vérité alors n'est autre chose que la conformité entre la réalité en tant que connue et la même réalité prise en elle-même. Dans ces conditions on ne voit plus comment on peut encore parler de vérité à propos de l'activité de l'intelligence et à propos du langage. La vérité n'est plus qu'une relation de raison, elle n'est plus une qualité du jugement.

² Cf. SAINT THOMAS, *In I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1.

³ Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, I, 59 ; *Somme théologique*, I, q. 16, a. 6.

mais qu'elle-même lui est tout ordonnée ; et d'autre part tout ce qui est peut être connu par elle et en ce sens tout ce qui est est vraiment pour elle.

Par là l'homme peut deviner l'exigence profonde de son intelligence capable de s'affronter avec tout ce qui est, capable de coopérer harmonieusement avec tout ce qui est, en le connaissant. N'est-ce pas précisément dans cette coopération harmonieuse que l'homme comprend le mieux comment tout l'univers peut être à lui, si lui-même accepte d'abord de tout recevoir de lui ?

Dans l'ordre de la connaissance, la vérité met l'achèvement. Etant dans cet ordre ce qu'il y a d'ultime, de plus actuel, elle est vraiment la perfection propre de l'opération intellectuelle, comme telle. La vérité, du reste, n'affecte pas l'opération dans son être particulier, car c'est précisément dans son être particulier que l'opération ne peut être adéquate à la réalité connue. La vérité n'existe que dans la conformité du jugement, en tant qu'acte de connaissance atteignant la réalité, à cette réalité elle-même considérée dans son existence propre¹.

Est-il exact de prétendre que la vérité, adéquation de la connaissance et de la réalité, est la perfection ultime du connaissant ? L'adéquation de la connaissance et de la réalité est une relation. Toute modification de la réalité connue, notre activité de jugement demeurant inchangée, modifie nécessairement la vérité formelle de notre affirmation. Telle affirmation vraie peut devenir erronée sans aucun changement de la part de celui qui juge. Ceci montre bien le caractère relatif de la vérité : jamais une réalité absolue n'est modifiée par la seule transformation d'une autre. Seul, parmi les réalités, le relatif demeure dépendant de son terme corrélatif. Mais la relation est en dehors de l'ordre de la perfection. Il faut donc opter : maintenir que la vérité est une adéquation, donc une relation — mais alors elle n'est pas la perfection ultime de la connaissance —, ou considérer la vérité comme la perfection ultime — dans ce cas elle n'est plus une relation, une adéquation.

Répondons : quand on affirme que la vérité est la suprême perfection de l'intelligence, on ne la considère pas seulement comme une relation d'adéquation, mais comme impliquant aussi le fondement de cette relation², c'est-à-dire la certitude et l'évidence de l'acte de connaissance en lequel la vérité est atteinte. Car la vérité comme perfection ne s'oppose pas seulement à l'erreur, elle s'oppose aussi à l'ignorance. Quant à la vérité, pure relation, elle n'est pas la perfection de l'intelligence, mais un résultat, une conséquence qui peut être modifiée même si l'affirmation demeure la même dans son entité, ce qui est particulièrement net lorsqu'il s'agit de vérités concernant des faits contingents. Il est évident que si la relation prise formellement en elle-même est un être d'une extrême faiblesse (l'être le plus débile qui soit), cependant, par son fondement, elle peut être d'une grande perfection, comme les relations de cause, de paternité, de création.

La vérité peut donc avoir deux significations : d'une part l'acte de connaissance adéquat à la réalité, c'est-à-dire la relation et son fondement — le jugement en tant que capable d'être conforme aux réalités ; d'autre part, la pure adéquation, la pure relation (l'*ad*, pur corrélatif à son terme). Il ne faut jamais oublier cette double considération de la vérité pour bien saisir comment elle est relative à la réalité existante et mesurée par elle.

¹ Cette conformité ultime n'est pas au sens strict entre « sujet » et « objet », mais entre l'opération de connaissance et la réalité. Ne pas accepter cette distinction, c'est nécessairement matérialiser l'opération de connaissance, qui comme telle n'est pas le sujet, et c'est idéaliser la réalité en l'identifiant à l'objet, lui enlevant de cette manière son caractère propre de réalité existante.

² Les rapports entre la relation et son fondement sont étudiés en métaphysique.

Ceci nous permet de mieux comprendre la différence qui existe entre la moralité d'un acte volontaire et la vérité d'un jugement, d'une affirmation. La moralité d'un acte ne varie pas du seul fait que l'autre, vers lequel cet acte tend, est modifié ; il faut pour cela un nouvel acte. Car la qualité morale est une conformité à une intention fondamentale qui dépend de celui qui opère et non immédiatement de la réalité extérieure¹.

Enfin, précisons que la connaissance réflexive est nécessaire à la connaissance de la vérité. Car connaître cette relation de conformité exige d'une part la formation de l'énonciation, la composition des extrêmes, et d'autre part la comparaison de cette énonciation à la réalité, ce qui ne peut se réaliser sans la réflexion sur ce qui est représenté dans l'énonciation (la réflexion sur l'immatérialité et la nature du concept n'est cependant pas exigée²).

C'est pourquoi la connaissance de la vérité est l'apanage unique du jugement³. Dans la saisie appréhensive il n'y a pas de vérité formelle ; cette première opération est vraie comme toute autre réalité est vraie. Le contraire dans l'appréhension n'est pas l'erreur, mais l'ignorance⁴.

Il faut donc dire que dans la simple appréhension, la vérité se trouve comme dans une certaine réalité vraie, parce que la vérité de la représentation n'est autre que la vérité d'une réalité ; celle-ci est vraie en tant que conforme à son principe.

d) Diversité de jugements

Lorsque nous disons que l'intelligence est vraie dans la mesure où son opération est conforme à ce qui est, nous parlons de l'activité de l'intelligence spéculative, c'est-à-dire d'une intelligence qui ne cherche qu'à connaître ce qui est, sans vouloir le modifier ni le transformer. L'intelligence humaine ne peut pas créer l'existence de la réalité. C'est pourquoi l'activité dans le jugement d'existence est d'abord spéculative.

Toutefois, on ne peut ramener tout jugement à ce seul type de jugement spéculatif ; il y en a d'autres, et chacun possède un aspect particulier de la richesse du jugement.

L'intervention de la volonté auprès de l'intelligence modifie intrinsèquement et essentiellement le jugement. En raison de cette influence directe, immédiate, de la volonté,

¹ C'est ce qui distingue la sincérité de la vérité, ces deux qualités si souvent confondues. La sincérité relève d'une qualité morale, la vérité qualifie un jugement de l'intelligence. Si on ne les distingue plus, on risque toujours d'attribuer à l'acte de l'intelligence ce qui n'est attribuable qu'à l'acte volontaire, ou l'inverse. Le caractère réaliste et relatif de la vérité disparaît alors totalement, et l'absolu de la bonté de l'acte moral se relativise.

² Cf. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, I, ch. 59.

³ Pour saint Thomas, commentateur d'Aristote, cela semble assez net. Seule l'intelligence qui compose et divise connaît la vérité. Donc, la connaissance réflexive, qui connaît la conformité entre l'intelligence et la réalité, est exigée pour que la vérité soit dans l'intelligence. En effet, connaître la relation, l'ordre de conformité, c'est juger : « c'est ainsi » dans la réalité ou « ce n'est pas ainsi », ce qui implique composition ou division. C'est pourquoi l'intelligence ne connaît la vérité qu'en composant ou divisant par son jugement. « *Verum et falsum in compositione divisioneque consistit.* » : le vrai et le faux consistent dans la composition et la division (cf. *Commentaire du Peri Hermeneias*, I, ch. 1, leç. 3 ; I, ch. 3, leç. 7 ; *Commentaire des Métaphysiques*, VI, leç. 4 ; IX, leç. 11 ; *Commentaire du De Anima*, III, leç. 11 ; *De Veritate*, q. 1, a. 3 ; *Contra Gentiles*, I, ch. 59).

⁴ Cf. *Commentaire des Métaphysiques*, IX, leç. 11 : « La simple appréhension est vraie ou fautive du fait qu'elle atteint et représente le vrai. Autre chose représenter le vrai, autre chose affirmer le vrai. Ne pas atteindre, c'est ignorer. Il n'y a pas d'erreur auprès de la quiddité ».

l'intelligence s'oriente de diverses manières. Au lieu de rechercher la vérité pour elle-même, elle cherche soit à réaliser une œuvre en manifestant ce qu'elle porte en elle-même, soit à diriger et à ordonner les autres activités humaines. Il y a, de fait, deux grandes orientations pratiques de la vie de l'intelligence : l'une ordonnée à la réalité concrète de telle ou telle œuvre particulière et l'autre ordonnée à diriger la vie humaine, à la diriger selon la raison et la prudence. Ces deux orientations se perfectionnent diversement selon les divers types d'art et de technique, et selon la prudence et les jugements affectifs de l'amitié.

Lorsqu'il s'agit des jugements d'ordre artistique, la volonté intervient pour orienter d'une manière efficace vers telle fin particulière, telle œuvre à réaliser. Cette œuvre est ainsi un résultat (une « fin-effet ») qui polarise nos énergies et notre intelligence. Car, évidemment, l'œuvre à réaliser est pensée par l'intelligence ; elle peut être même inventée par elle, conçue d'une manière très spéciale, mais elle n'est pas pensée d'une manière abstraite, spéculative et lointaine. Elle est pensée d'une manière pratique et active, comme quelque chose à faire. C'est pourquoi elle est inséparablement pensée et aimée. Elle est pensée comme quelque chose à réaliser, et elle est aimée comme quelque chose qui se réalise par nous, qui est pensé par nous, qui est le fruit de notre propre inspiration.

La connaissance artistique est donc une connaissance d'un type nouveau puisqu'elle est ordonnée à la réalisation concrète d'une œuvre. Le jugement propre à cette connaissance est un jugement de valeur. On estime telle œuvre comme utile, belle, agréable, on l'estime réussie, parfaite, exprimant d'une manière harmonieuse le but poursuivi.

Le concept particulier de cette connaissance efficace, réalisatrice, est l'*idea*, l'idée-force, l'idée-directrice, l'idée-exemplaire qui mesure de l'intérieur comme un principe vivant d'organisation. Dans cette connaissance, l'homme, par son *idea*, est le maître de ce qu'il fait et la mesure de ce qu'il connaît. L'homme s'exprime alors en s'annexant une partie de l'univers ; si minime et si faible qu'elle soit, c'est toujours une partie de l'univers qu'il assume. Par cette connaissance, qui est toujours une manière de manifester sa suprématie, l'homme domine avec intelligence, il domine dans la lumière. Il domine en faisant éclater sa propre lumière et des ténèbres qui sont à ses propres dimensions. Voilà ce qui explique la séduction très spéciale de cette connaissance et de ce jugement.

L'autre type de connaissance pratique s'exerce selon deux modalités assez différentes, mais complémentaires : le jugement pratique moral prudentiel et le jugement affectif de l'ami à l'égard de son ami. Dans l'un et dans l'autre cas, la volonté intervient d'une manière essentielle, puisqu'il ne peut y avoir d'activité morale sans un certain amour pour tel bien considéré comme la fin de l'homme, comme sa béatitude. L'activité morale n'éclôt que dans cette orientation fondamentale de l'homme vers ce qu'il considère comme son bien suprême, sa fin. Dans cette tendance voulue, acceptée et aimée, l'homme peut juger, apprécier les divers moyens qui lui sont proposés et qui sont à sa portée, pour lui permettre d'acquiescer efficacement ce qui est désiré.

Ce jugement implique donc une certaine évaluation des moyens en vue de la fin poursuivie et aimée. Nous connaissons alors les moyens, non plus selon leur nature propre, mais en tant qu'ils sont des moyens capables de nous faire atteindre le bien désiré. Une telle connaissance pratique ne peut s'abstraire de l'intention morale, car elle n'a de sens qu'en fonction de cette intention à laquelle elle est tout ordonnée. Le concept particulier de cette connaissance morale mesurée par l'intention est un « verbe intérieur » relevant de l'intelligence et de la volonté. C'est un concept qui a un mode affectif (*verbum cordis*¹), en ce sens qu'il ne peut naître et s'exprimer que par et dans l'intention morale, manifesté par et

¹ Cf. note 1 p. 22 et p. 155.

dans l'amour efficace de la fin. C'est un « verbe » qui prend naissance dans le cœur et ne peut s'en abstraire. S'il naît à partir de l'intention morale, ce verbe du jugement prudentiel possède cependant en lui-même une structure très rationnelle exprimant la connaissance pratique de tel moyen. Il peut et doit l'exprimer avec le plus de clarté possible. Par là, nous retrouvons au cœur du dynamisme de l'intention morale une réflexion critique rationnelle très exigeante, qui apprécie en connaissance de cause la valeur des moyens permettant d'édifier et d'organiser l'itinéraire d'une vie humaine.

Dans la connaissance affective de l'ami à l'égard de son ami, l'intervention de la volonté est encore plus nette et plus immédiate. Dans cette connaissance, il ne s'agit plus d'être relatif à l'intention morale, mais d'être vraiment porté, nourri, déterminé par l'amour même qu'on a pour telle personne. La connaissance affective est celle qui se sert immédiatement de l'amour pour découvrir son objet propre. Elle naît à partir de l'amour et en lui, car c'est l'amour qui la spécifie d'une manière ultime. On ne considère plus telle personne en elle-même pour saisir sa nature, sa quiddité, mais on la regarde en tant qu'elle est l'ami choisi et aimé. Tout, en cette personne, est connu en rapport direct avec ce choix d'amour, qui polarise et capte toutes nos énergies intellectuelles et volontaires, leur donnant une orientation propre. Cette connaissance affective est certes très subjective, elle l'est même essentiellement, mais en même temps elle est la seule connaissance réaliste que nous puissions avoir du bien humain parfait comme capable de finaliser médiatement l'homme. C'est donc la seule connaissance réaliste de l'amabilité de la personne humaine en tant que capable d'être ce bien-fin. Seule cette connaissance atteint ce bien-fin comme il faut l'atteindre, c'est-à-dire comme une réalité transcendante et capable de finaliser. En ce sens, nous pouvons dire que la dimension subjective de cette connaissance lui permet de découvrir une nouvelle objectivité, celle du bien-fin de l'homme en tant que bien finalisant. L'homme, en effet, ne peut connaître parfaitement de la même manière toutes les réalités, celles qui le dépassent et celles qui lui sont inférieures. Ces dernières, l'homme cherche à les connaître avec le plus d'objectivité possible, essayant de les atteindre en elles-mêmes dans leur pure intelligibilité, aimant mieux la connaissance de ces réalités que ces réalités elles-mêmes. Quant aux réalités qui le transcendent, l'homme, pour les atteindre avec le plus de profondeur possible, et donc avec le plus d'objectivité, cherche à s'en approcher autant qu'il le peut en les aimant, puisque naturellement il se trouve dans une situation d'infériorité et d'éloignement à leur égard. L'amour vient alors au secours de la faiblesse de l'intelligence humaine, lui permettant de s'approcher des réalités qu'elle considère, et ainsi de mieux les saisir.

Quand il s'agit de la connaissance affective, il faut toujours préciser si cette connaissance porte sur des réalités sensibles ou sur des réalités spirituelles. Dans le premier cas, nous sommes en présence d'une connaissance affective qui, se servant de la passion, n'a pas la même pénétration que la pure connaissance spéculative scientifique ; une telle connaissance affective est donc inférieure comme connaissance, à la connaissance spéculative. Dans l'autre cas, nous sommes en présence d'une connaissance affective qui, se servant d'un amour spirituel, possède une acuité nouvelle, une possibilité de pénétrer plus avant que la pure connaissance spéculative dans les réalités spirituelles qui nous sont supérieures. C'est à propos d'une telle connaissance que nous saisissons le mieux la vie propre de l'esprit : celui-ci implique intelligence et volonté, lumière et amour.

Cette connaissance affective spirituelle possède un concept qui s'enracine dans l'amour et lui demeure conjoint, un concept qui naît de l'amour et ne peut s'en séparer (il est pleinement un *verbum cordis*). S'il n'a pas la clarté, la netteté, la détermination du concept de la connaissance spéculative, il possède cependant une intériorité et une intimité spéciales. Fruit commun de l'intelligence et de l'amour, il s'exprime dans le secret ; il n'est communicable qu'à l'ami — celui qui a même cœur que son ami.

En fonction de ces divers types de concepts (verbes intérieurs), on pourrait préciser les diverses modalités de l'intentionnalité, celle de l'*idea*, celle du *verbum cordis*. Cela permettrait de comprendre comment ces deux types d'intentionnalité sont beaucoup plus proches de l'intentionnalité husserlienne que la pure intentionnalité du concept de la connaissance spéculative. Car ces deux intentionnalités, celle du *verbum cordis* et celle de l'*idea*, ne sont pas purement objectives ; elles impliquent une part de subjectivité, celle de la volonté et de l'amour, et par le fait même, une certaine réciprocité.

Précisons enfin la nature de la vérité telle qu'elle se réalise dans ces deux types de connaissance pratique. Si la vérité spéculative est l'adéquation de l'intelligence et de la réalité, celle de la connaissance artistique est la conformité de l'œuvre à l'idée de l'artiste. L'œuvre artistique est vraie si elle est conforme à l'*idea* de l'artiste. L'artiste, lui-même, est vrai s'il est fidèle à son inspiration et à son *idea*.

Quant à la vérité de la connaissance pratique prudentielle, elle consiste dans la conformité à l'intention morale ; celle-ci sert de mesure et de régulation à la connaissance prudentielle des moyens.

La vérité de la connaissance affective est sa conformité au choix d'amour, à ce choix qui la spécifie et lui donne son réalisme particulier. La mesure de ces diverses vérités est donc : la réalité, l'*idea* artistique, l'intention morale, le choix d'amour lui-même d'où est née la connaissance affective nouvelle. Le risque est grand de confondre ces divers types de vérité et, par le fait même, de ne plus saisir le réalisme objectif premier de la connaissance spéculative qui seule s'affronte à la réalité existante ; les autres ne s'affrontent qu'à du vécu et non plus à la réalité existante.

e) Divers types d'abstraction

Etant donné son objet (l'existence même de la réalité) et le mode propre de son activité (adhésion et assentiment), la seconde opération intellectuelle, en elle-même, demande de dépasser l'abstraction de la première. L'opération vitale de jugement n'est-elle pas essentiellement un retour à la réalité concrète existante ? Mais ce retour au réel se réalise, en fait, de diverses manières. La négation qui exprime une séparation (« ceci n'est pas cela », c'est-à-dire ceci est séparé de cela ; « ceci n'existe pas », c'est-à-dire ceci est séparé de l'existence) n'est plus formellement une abstraction, bien que, comme toute affirmation, elle en implique une radicalement, puisqu'elle suppose l'appréhension, et que notre intelligence ne peut rien appréhender sans une certaine abstraction. Cependant, la seconde opération de notre intelligence peut s'exercer d'une manière toute différente. Elle peut affirmer ou nier soit les premiers principes, soit des principes propres qui tous ont une signification universelle, possédant une nécessité intrinsèque. Lorsque nous affirmons : « la substance est cause selon la forme de ce qui est »¹, nous énonçons un principe propre qui s'impose à notre adhésion, car dans cette proposition il y a pour le philosophe une connexion nécessaire entre le sujet : la substance, et le prédicat : cause selon la forme de ce qui est. Evidemment de telles affirmations ne peuvent naître que grâce à des inductions², mais n'en sont pas moins de véritables jugements exprimant des principes propres. Si nous comparons l'affirmation : « la substance est cause selon la forme de ce qui est » avec celle du jugement d'existence : « ceci est », nous sommes en présence d'une part d'un jugement ayant une valeur universelle et

¹ Voir dans la *Métaphysique*, le chapitre sur la découverte de la substance.

² Sur l'induction, voir p. 68 sq.

nécessaire qui, sans exclure l'existence, ne l'explique pas, et d'autre part d'un jugement concret et singulier.

Si le jugement d'existence dans sa pureté première : « ceci est », possède quelque chose d'absolu fondant toutes nos diverses expériences, les jugements affirmant les principes propres sont divers et possèdent divers degrés d'universalité. Autre chose affirmer que « la substance est cause selon la forme de ce qui est », autre chose affirmer que « la nature est principe immanent du devenir ». Ces deux principes ont une universalité différente en extension et en compréhension, car l'un n'est pas limité aux réalités sensibles de notre univers, tandis que l'autre leur demeure essentiellement ordonné. L'un exprime la structure de ce qui est, l'autre de ce qui devient.

On est donc amené à considérer que les notions impliquées dans ces différents jugements ont des degrés d'abstraction très différents. Les uns, comme les notions de substance et de cause, réclament une séparation totale de tous les éléments sensibles physiques, les autres, comme les notions de nature et de temps, demandent une union essentielle, une composition de certaines formes avec des éléments physiques.

Ces notions indivisibles, saisies quidditativement, impliquent des abstractions différentes. Elles ne sont plus le fruit immédiat de la seule abstraction naturelle de l'intellect-actif. Certes cette abstraction demeure toujours fondamentale et élémentaire, mais elle peut être précisée et formalisée par d'autres modalités d'abstraction qui ne seront plus élémentaires. Ces modalités d'abstraction ne se réalisent que par les divers types d'induction, et donc nécessairement dans des jugements, mais demeurent formellement dans la ligne de l'appréhension, en ce sens que leur fruits derniers sont des notions indivisibles¹. Dans la mesure où ces modalités d'abstraction impliquent des inductions et des jugements, elles sont conscientes. Nous avons normalement conscience de porter un jugement d'ordre mathématique, d'ordre métaphysique ou de philosophie de la nature. Nous saisissons alors le contenu formel des divers jugements que nous formons, et avons conscience de ce que nous abandonnons et rejetons. Quand nous portons un jugement métaphysique, nous pouvons affirmer qu'un tel jugement n'a de sens que si nous nous élevons au-delà du devenir et des conditions propres du devenir, pour préciser les causes propres de ce qui est en tant qu'être. L'être ne se confondant pas avec les réalités physiques, un tel jugement implique des notions dont les significations propres sont au-delà de toute composition physique. Tandis que le jugement de la philosophie de la nature, se situant au niveau de la composition physique de la forme et de la matière, de l'âme et du corps, réclame que les notions dont il se sert demeurent à ce même niveau.

Enfin, le jugement mathématique, se situant dans un domaine très particulier, exige que ses éléments soient saisis selon une abstraction tout à fait spéciale : les qualités sensibles sont abandonnées ; la quantité divisible² est formalisée et mise en pleine lumière.

Ce que nous disons ici de ces grandes orientations de la pensée philosophique et mathématique pourrait se dire également de toutes les autres parties de la philosophie et des grandes parties des sciences mathématiques, des sciences expérimentales et positives — plus ou moins dépendantes des sciences mathématiques. Ce qui est évident, c'est que la diversité même des principes propres des diverses parties de la philosophie et des diverses parties des

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, I, q. 40, a. 3. L'intelligence humaine réalise deux abstractions : selon qu'elle abstrait l'universel du particulier (comme « homme » de « Pierre ») ; et selon qu'elle abstrait la forme de la matière (comme la forme-cercle de toute matière sensible). Voir *In I Sent.*, dist. 26, q. 1, a. 2, où saint Thomas n'avait pas encore fait cet effort de réflexion et d'analyse à l'égard de ces deux manières d'abstraire.

² Le manuscrit renvoie ici à saint Thomas, mais la suite est illisible.

sciences mathématiques exige de poser, à l'égard des éléments constitutifs de ces principes propres, des degrés particuliers d'abstraction.

Quelle est la nature de ces abstractions nouvelles ? Comparativement à la première abstraction fondamentale, elles apparaissent beaucoup plus formelles, puisqu'elles considèrent avec précision telle forme, telle détermination, abandonnant ce qui ne lui appartient pas essentiellement¹.

Pour mieux saisir le caractère de ces abstractions spéciales, il faut les considérer là où, de fait, elles se trouvent réalisées de la manière la plus manifeste et la plus parfaite : dans la connaissance mathématique². Cette connaissance mathématique implique une abstraction formelle extrêmement pure, mettant en pleine lumière une forme abstraite à la fois des qualités sensibles et des principes substantiels : c'est la forme de la quantité, le divisible. Dans la connaissance mathématique, l'abstraction formelle se réalise donc d'une manière très parfaite. Du reste, l'origine de cette connaissance n'est pas à proprement parler une induction à partir d'expériences, mais plutôt une intuition d'une forme.

Cependant nous ne devons pas identifier l'abstraction formelle mathématique avec l'abstraction formelle considérée comme une modalité générale d'abstraction, distincte de l'abstraction fondamentale (celle de l'universel). Si, en effet, nous considérons la diversité des prédicables (catégories) et leur organisation interne, nous sommes obligés de faire appel à une abstraction d'un type distinct de l'abstraction universelle. Chacun des prédicables, pris en lui-même, est bien toujours le fruit d'une abstraction totale, mais l'ordre qu'on lui détermine à l'égard des autres prédicables exige un autre type d'abstraction ; par exemple, le genre considéré en lui-même et le genre considéré dans sa relation avec la différence spécifique. De même, la saisie, en philosophie de la nature, de la nature comme principe immanent de ce qui est en mouvement, ne peut provenir de la seule abstraction universelle, indifférenciée et

¹ Cf. SAINT THOMAS, *Commentaire du De Trinitate de Boèce*, q. 5, a. 3. L'abstraction qui se fait de l'universel à l'égard du particulier consiste à considérer les rationes, les formes sans leurs notes individuelles, sans leur matière sensible (*materia signata*). Si cette abstraction abandonne la matière individuelle, cependant elle implique la considération de la matière commune, puisque la forme considérée détermine la matière (à l'ad 2, saint Thomas précise : « *unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et conditionibus ejus, non autem a materia communi in scientia naturali* »). Saint Thomas juge, à la suite d'Aristote, que c'est cette abstraction que Platon n'a pas su découvrir (*Mét.*, G, 5, 1010 a 10-15 ; *Mét.*, A, 6, 987 a 32). C'est dans la philosophie de la nature, qui considère ce qui est *in materia, in motu*, que l'existence de ce type d'abstraction se manifeste le mieux ; sans cette abstraction, la philosophie de la nature est impensable. Les raisons ainsi abstraites peuvent être considérées de deux façons : 1) en elles-mêmes (*secundum se*), elles sont considérées *sine motu, sine materia signata*, ce qui ne peut avoir lieu que selon l'existence que ces notions ont dans l'intelligence ; 2) selon leur comparaison aux réalités dont elles sont les raisons. De telles réalités sont dans la matière et le mouvement. Ces *rationes* sont les principes par lesquels on connaît ces réalités mobiles. Ces deux abstractions diffèrent en ce que, dans celle qui se fait du particulier à l'universel, ce qui est abandonné, ce à partir de quoi se fait l'abstraction est présent dans la connaissance. Cette abstraction formelle implique toujours une division, et quelquefois même une séparation. C'est pourquoi saint Thomas emploie souvent dans ce cas les termes « abstraction » et « séparation » l'un pour l'autre (cf. *Commentaire des Métaphysiques*, XII, leçon 2, n° 2426 : « *sicut enim invenitur secundum rationem duplex modus separationis : unus quo separantur mathematica a materia sensibili ; alius quo separantur universalia a particularibus* ». Cf. VIII, leç. 1, n° 1683 : « *Intellectus abstrahit...* »).

² Cf. SAINT THOMAS, *Commentaire des Métaphysiques*, I, leç. 10, n°158 : « *quia invenit intellectum nostrum dupliciter abstracta intelligere, uno modo sicut universalia intelligimus, abstracta a singularibus ; alio modo sicut mathematica abstracta a sensibilibus* ». L'erreur de Platon est de réifier ces deux abstractions. D'où ces deux types d'être : les nombres et les espèces. Voir également SAINT THOMAS, *Commentaire des Métaphysiques*, II, leç. 7, n° 405.

fondamentale. Une telle saisie, qui présuppose une induction, réclame une abstraction d'un type spécial¹.

Ces deux modalités d'abstraction peuvent encore être saisies à partir de notre manière de considérer les mots concrets et les mots abstraits. Par exemple, le blanc et la blancheur, celui qui court et la course. De « blanc » nous pouvons abstraire la « blancheur » ; de ce tout « blanc » nous pouvons abstraire la partie la plus formelle, ce par quoi le blanc est blanc, c'est-à-dire sa forme propre de blancheur. La blancheur est alors distinguée de ses diverses réalisations concrètes. Cette forme est comme « hypostasiée », considérée pour elle-même. Nous ne pouvons plus nous en servir pour connaître le singulier. Nous sommes comme suspendus dans le domaine de la forme pure qui ne peut exister de cette manière. De même, de « vivant », nous pouvons abstraire la vie ; de ce qui est, l'existence (*l'esse*). Par là nous formalisons, extrayant le principe formel, selon sa plus grande pureté. Cette abstraction formelle est diverse selon qu'il s'agit d'un « tout » analogue ou d'un « tout » univoque. Autre chose est d'extraire la blancheur de blanc, autre chose la vie du vivant ou l'existence de ce qui est, car cette forme abstraite : vie, possède une perfection, une intégrité, une universalité analogique qui n'excluent pas l'acte d'exister mais l'impliquent en acte sans l'explicitier. L'universalité analogique de cette forme est donc toute différente de celle de la blancheur.

Par là nous saisissons mieux la différence qui existe entre l'abstraction universelle ayant comme terme propre : le tout universel, prédicable univoquement, et l'abstraction formelle qui précise, ayant comme terme propre un principe partie formelle d'un tout.

Ce dernier type d'abstraction formelle est évidemment distinct de celui dont nous avons parlé à propos de la connaissance mathématique et philosophique, car il est beaucoup plus élémentaire. Il s'obtient grâce à une réflexion quasi-intuitive sur le concept universel concret. On passe d'homme à humanité, en extrayant de l'homme son principe formel, ce par quoi homme est homme. Ceci exige une réflexion qui se réalise dans un jugement distinguant dans homme ce par quoi homme est homme, et ce qui le constitue homme dans sa totalité d'homme.

On aurait donc trois voies d'accès particulières conduisant de fait à trois modalités spéciales d'abstraction formelle : une réflexion quasi intuitive (passage de blanc à blancheur), l'intuition mathématique et l'induction philosophique, cette dernière impliquant d'ailleurs de très grandes variétés.

Si l'abstraction totale est univoque et explique l'univocité fondamentale de notre vie rationnelle, l'abstraction formelle apparaît comme étant diverse tout en ayant une certaine unité. Aussi implique-t-elle une certaine analogie.

¹ Cf. ARISTOTE, *Physique*, Livre II. Nous précisons du reste, en philosophie de la nature, la nature-forme, la nature-matière, la nature-fin. Voilà des distinctions formelles qui présupposent certaines « divisions » (pour ne pas dire « séparations »). En précisant la nature-forme, nous la distinguerons de la nature-matière, mais ne rejetons pas pour autant cette dernière. Nous ne séparons pas réellement la nature-forme de la nature-matière, nous affirmons au contraire leur composition nécessaire pour saisir ce que représente l'être mobile. C'est pourquoi l'abstraction formelle, lorsqu'il s'agit de la saisie de la nature, en philosophie de la nature, ne se réalise en quelque sorte que d'une manière modale, et non d'une manière parfaite ; car la nature-forme est distincte seulement de la nature-matière, d'une distinction qui relève d'un acte de jugement, impliquant nécessairement certaines saisies. Celles-ci ne peuvent se ramener à la seule saisie abstraite de l'universel univoque par mode de quiddité, car la nature est saisie comme un principe de mouvement et non comme un genre ou une définition (bien que la nature-forme soit de fait la quiddité de l'être mobile). Nous pourrions faire des remarques analogues au sujet de la connaissance métaphysique de la substance.

f) Connaissance du singulier - Connaissance de l'Être premier

Avant d'analyser la troisième opération de l'intelligence, essayons de préciser la nature de notre connaissance du singulier.

Nous avons vu, en effet, que la première opération atteint la quiddité des réalités sensibles d'une manière abstraite. Elle n'atteint que d'une manière confuse la réalité individuelle et singulière. C'est l'être confus qui se présente à nous d'une manière globale, qui est atteint comme une certaine réalité déterminée. L'appréhension, dès qu'elle s'exerce d'une manière claire et distincte, n'atteint plus que la quiddité de la réalité. Cependant, dans son ultime opération, elle atteint la notion d'être qui implique en acte toutes les perfections de ce qui est en tant qu'être. C'est l'ultime indivisible qui n'est saisi dans toute sa pureté que grâce aux diverses inductions métaphysiques et à un jugement négatif réfléchissant sur le fruit de ces diverses inductions, cherchant à dégager ce qu'elles ont de commun, niant les modes propres de la substance, de l'acte, du vrai, du bien, pour saisir cette notion d'être qu'elles contractent.

Or les perfections de ce qui est en tant qu'être sont à la fois essence et existence. La notion d'être est au-delà de cette distinction, car l'être est à la fois ce qui est déterminé et ce qui est en acte. Tout être en tant qu'être implique une détermination et un acte. Donc la notion d'être implique l'acte d'être, l'existence, sans l'explicitier comme distincte réellement de l'essence (cette distinction est la modalité propre de l'existence participée et reçue).

Dans l'appréhension, le contact avec l'existence est donc réel au point de départ (le tout global) et au terme (la notion d'être). Evidemment, ce n'est qu'un contact ; il ne s'agit pas d'assimilation au sens propre. C'est comme la frange de l'assimilation, puisque ce qui est saisi d'une manière ultime, la notion d'être, implique l'existence (*l'esse*), et ne peut s'en abstraire. L'existence comme telle ne sera explicitée que grâce au jugement qui y adhère ou qui la rejette. Le jugement d'existence le montre avec une très grande netteté : lorsque nous affirmons « ceci est », c'est l'existence qui est affirmée de la manière la plus explicite, non selon sa nature quidditative, mais selon son exercice propre, exprimé précisément par le verbe. « Ceci » est alors présupposé connu. Or « ceci » exprime le singulier qui seul existe. Il est donc connu comme singulier avant le jugement, par l'appréhension. Comment comprendre la connaissance de ce singulier qui semble échapper à l'appréhension, et être présupposé par le jugement ?

Ce problème de la connaissance intellectuelle du singulier est capital, car il permet de comprendre la continuité et la discontinuité entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Le singulier est en effet atteint immédiatement par la cogitative, qui en a une connaissance directe et très précise, mais sensible, phénoménale. C'est la connaissance de la réalité singulière en tant qu'agissant et réagissant, et non de la réalité singulière dans son être autonome.

L'intelligence, qui atteint d'abord la quiddité de cette réalité singulière, peut-elle encore prétendre connaître cette réalité dans son individualité et dans sa singularité propres ? L'intelligence est capable au moins de se poser la question, ce qui prouve que le singulier ne lui échappe pas totalement. Elle est capable aussi de reconnaître que le singulier comme tel échappe à la science, qui s'intéresse aux principes propres et aux lois, mais ne saisit pas le singulier dans sa singularité. Le singulier échappe aussi à la définition, il est ineffable. Par contre, l'art et la prudence sont capables de l'atteindre et de le connaître.

Plus radicalement encore, comme nous l'avons déjà noté, le jugement d'existence ne pourrait plus se comprendre si l'intelligence ignorait le singulier et ne pouvait l'atteindre. On

ne pourrait plus parler d'expériences au sens fort ni de philosophie réaliste ; tout cela n'aurait plus aucun sens. On devrait parler alors de réflexion philosophique sur le vécu, le singulier existant n'étant pas atteint par l'intelligence mais par la seule cogitative, par la seule connaissance sensible et affective. Le domaine de l'intelligence serait restreint au seul domaine de la science qui cherche à déterminer les relations nécessaires au sein de la contingence des réalités existantes.

Une telle position n'explique plus le jugement d'existence, ni la singularité de l'œuvre d'art, ni le jugement prudentiel, le choix d'un ami. Si le singulier est totalement en dehors de la saisie de l'intelligence, comment celle-ci est-elle capable d'opposer le singulier à l'universel et de les nommer l'un et l'autre ?

Celui qui veut respecter ces données doit admettre que l'intelligence connaît à sa manière le singulier. Mais il faut expliquer comment elle le connaît. Cette analyse est particulièrement difficile, car, comme nous l'avons noté, cette connaissance semble échapper à l'appréhension et être présupposée au jugement, or entre l'appréhension et le jugement il n'y a pas d'autre type de connaissance. Faudra-t-il, devant ces faits, poser une activité spéciale de l'intelligence saisissant le singulier ?

Avant d'en arriver à cette solution, voyons si l'analyse de l'appréhension et du jugement est incapable d'expliquer cette connaissance de singulier.

Ces deux opérations ont une continuité vitale, secrète et très profonde ; elles sont des opérations immanentes d'une même faculté. D'autre part, si elles ont bien un objet-formel¹ distinct qui les spécifie et leur donne leur structure propre, cependant l'une et l'autre atteignent la même réalité singulière : c'est la quiddité de telle réalité singulière qui est appréhendée, et c'est l'existence ou la non-existence de telle réalité singulière qui est affirmée.

La réalité singulière est donc ce qui réalise fondamentalement l'unité de ces deux opérations, du point de vue objectif. Elle est bien ce qui est atteint, ce qui est connu matériellement, en dernier lieu.

N'étant pas simple et indivisible, elle ne peut être atteinte immédiatement par la seule appréhension, qui n'atteint que quelque chose de la réalité singulière, sans appréhender cette réalité singulière. Le jugement, dans ce qu'il a de plus formel, n'atteint pas la réalité singulière, mais l'existence de cette réalité, son exercice propre d'être. Il adhère à « ceci est » et non à « ceci » (le singulier). Mais pour adhérer à « ceci est », il faut connaître « ceci », la réalité singulière. Cette connaissance du singulier n'est pas explicite, elle n'est pas ultime, mais elle est impliquée (ce qui est ultime dans le jugement, c'est vraiment ce qui est exprimé par le verbe être : « ceci est »).

Le jugement atteint donc le singulier comme l'élément fondamental de sa connaissance. Il l'atteint formellement dans son acte d'exercice, qu'il exprime par le verbe : Pierre est, Pierre parle, Pierre dort, Pierre travaille...

Grâce à une réflexion sur cette activité du jugement, notre intelligence peut appréhender la quiddité du singulier en la distinguant de la quiddité de la nature universelle. Le singulier n'est plus saisi dans sa réalité singulière mais dans sa quiddité propre d'individu ineffable, qui ne peut être défini. On peut alors former des noms individuels exprimant les singuliers.

¹ Rappelons la signification de cette expression technique : l'objet formel est ce qui spécifie l'acte de connaissance, à la différence de l'objet matériel qui est ce qui est connu. Nous ne voulons pas entrer ici dans les distinctions scolastiques, qui ne sont pas utiles à cette étude.

C'est pourquoi il faut maintenir que le singulier comme singulier, dans sa réalité singulière, ne peut être appréhendé. Il n'est atteint dans son exercice propre d'exister, de devenir et d'opérer, que par le jugement.

Aussi échappe-t-il à la science, mais n'échappe-t-il pas à la connaissance philosophique, du moins à une philosophie réaliste partant de l'expérience de ce qui est¹.

Comment pouvons-nous expliquer le passage de l'appréhension qui saisit la quiddité au jugement qui, affirmant : « ceci est », atteint le singulier dans sa singularité même ?

Nous avons déjà vu comment l'image, qui représente le singulier, n'est pas intelligible en acte ; elle ne le devient que par l'intellect-actif qui en abstrait la forme intentionnelle. Celle-ci n'est intelligible en acte qu'en abandonnant les notes individuantes, matérielles qui expriment le singulier.

Autrement dit, les réalités sensibles ne deviennent intelligibles que si, purifiées des conditions matérielles qui les singularisent, elles sont atteintes par mode de quiddité.

L'intelligence ne peut donc pas appréhender directement ces réalités sensibles sous l'exercice et dans les conditions de leur singularité. Elle ne peut appréhender directement le singulier que sous la raison de quiddité, puisque la réalité singulière n'est intelligible que sous cette raison, en abandonnant les conditions matérielles de lieu et de temps².

Cependant la forme intelligible abstraite des images garde un certain lien à ces mêmes images. C'est pourquoi l'intelligence peut se servir de la forme intelligible de plusieurs façons : elle s'en sert pour saisir la quiddité ; elle s'en sert aussi en tant que forme, provenant des images, capable de coopérer avec elles à une certaine connaissance du singulier. Cette seconde façon d'utiliser la forme intentionnelle exige une réflexion. Il s'agit en effet de revenir, par la forme, sur l'image qui représente le singulier. L'intelligence peut par une telle réflexion revenir sur ce qui a été abandonné par l'abstraction. Elle peut donc dépasser cette abstraction et se servir de l'image d'une nouvelle manière qui lui permette d'atteindre le singulier. Cet acte réflexif n'est plus une simple appréhension mais un acte complexe qui est l'élément fondamental du jugement d'existence.

Dans ces conditions, pouvons-nous parler de concept du singulier comme tel ? S'il est impossible de parler d'une forme intelligible abstraite, représentant immédiatement le singulier, *a fortiori* est-il impossible de parler d'un concept exprimant directement le singulier, car le concept est plus immatériel que la forme intentionnelle, il représente l'objet connu en acte. Le singulier, n'étant pas la quiddité de la réalité, n'est pas objet propre de l'appréhension ; il ne peut donc être représenté directement par aucun concept.

¹ On pourrait objecter : les sciences dites expérimentales partent, elles aussi, du singulier, puisqu'elles s'appuient sur des faits. Mais est-ce une même chose d'affirmer qu'elles partent de « faits » ou d'affirmer qu'elles partent des réalités existantes singulières ? Autrement dit, peut-on identifier le « fait scientifique » et la réalité singulière ? Le fait scientifique est le donné : ce qui est mesurable, vérifiable, un réseau de relations particulières que nous pouvons analyser. La réalité singulière, par contre, n'est pas une situation donnée, mesurable, vérifiable, mais une réalité qui existe, qui s'impose à mon regard et à mon toucher, et qui comme telle échappe à l'analyse. Le fait scientifique, si particulier et singulier qu'il puisse être, est essentiellement rééritable, capable d'être l'objet d'expérimentation. La réalité singulière existante ne peut être rééditée ; individuelle, elle s'impose telle qu'elle est ; ineffable, elle ne peut être objet d'expérimentation.

² Saint Thomas souligne, en effet, que si le singulier n'est pas connu directement, ce n'est pas parce qu'il est singulier, mais parce qu'il est matériel. C'est la matière, principe radical de son individuation, qui est l'obstacle. Pour que le singulier soit intelligible, il faut donc qu'il soit dépouillé de sa matérialité (cf. *Somme théologique*, I, q. 86, a. 1, ad 3 et ad 4).

Cependant, grâce au retour à l'image l'intelligence peut connaître le singulier. Ce retour à l'image, s'opérant par et dans l'appréhension, se fait par le concept, qui, permettant par la réflexion cette connaissance du singulier, est alors parfaitement et souverainement lui-même. Du reste, si cette réflexion ne se réalisait pas par et dans le concept, on ne comprendrait plus comment l'intelligence connaît le singulier d'une manière indirecte.

Evidemment ce concept, tout en faisant connaître le singulier, ne le représente pas directement dans sa singularité, mais représente directement la quiddité de ce singulier. Il est le concept propre et distinct de ce singulier en le représentant d'une manière réflexive et médiate par et dans l'image.

Il y a par conséquent un concept-réflexif du singulier qui suppose toujours un concept direct, celui de la saisie appréhensive, mais ce concept-réflexif n'est pas substantiellement nouveau ; c'est celui de l'appréhension, qui acquiert une modalité nouvelle, explicitant son lien à l'image¹.

Ce mode nouveau permet au concept de la saisie appréhensive de composer, d'être uni dans l'énonciation à un autre élément pour former un concept nouveau, le concept complexe et parfait du jugement. Ce mode nouveau explique donc le passage de la première opération à la seconde : comment l'élément indivisible de la première opération peut devenir partie d'un nouveau tout.²

Cette réflexion sur l'image est naturelle en ce sens que chacun de nos actes de saisie appréhensive implique ce retour à l'image. Notre connaissance intellectuelle ne peut en effet s'achever dans l'appréhension : celle-ci n'existe que dans un jugement. Donc, nécessairement, toute appréhension implique ce retour à l'image.

L'objet propre de l'appréhension, la quiddité de la réalité sensible et singulière, réclame cette connaissance du singulier, car la quiddité n'existe que dans un individu singulier. C'est pourquoi elle ne peut être connue parfaitement et complètement par l'intelligence que si celle-ci étend son investigation jusqu'à l'individu. L'intelligence est donc naturellement ordonnée à ce retour à l'image.

Cette réflexion, étant naturelle et instinctive, échappe à la conscience psychologique. Par le fait même, cette réflexion ne peut être affirmée qu'à partir d'une analyse philosophique de l'appréhension et du jugement, et de leur rapport mutuel. On est amené alors à préciser que cette réflexion sur les images est l'élément fondamental de l'opération de jugement. Elle est comme le gond qui permet le passage de la première opération à la seconde.

¹ Si on parle de « concept-réflexif », c'est pour bien montrer qu'il n'y a pas d'intuition intellectuelle immédiate du singulier. Ce concept représente le singulier en tant que contenu dans la nature commune et descendant de celle-ci vers les individus, et donc représentant la quiddité de sa nature. C'est par la connaissance intime de la nature que l'intelligence atteint le singulier. Elle atteint le moins connaissable par le plus connaissable, l'individu par la quiddité.

² Notons bien la différence entre la réflexion sur l'acte propre de l'intelligence, qui est la réflexion au sens fort, et la réflexion sur l'image, exigée pour la connaissance du singulier. La première réflexion permet d'analyser l'acte de la connaissance et de le prendre comme objet d'étude, tandis que la seconde ne le permet pas. Elle permet seulement un nouvel acte d'intelligence qui atteint quelque chose de nouveau. La réflexion sur l'image, sur ce qui est représenté dans l'image, est une réflexion moins propre et moins totale que celle qui se fait sur l'acte même de l'intelligence, puisqu'elle s'exerce précisément sur ce qui est atteint par une autre puissance que l'intelligence. Cependant on parle encore de réflexion parce qu'il s'agit de revenir à ce que représente l'image (fruit propre de l'imagination), d'où est née la connaissance intellectuelle, l'appréhension. C'est bien une réflexion, mais incomplète, imparfaite. C'est une réflexion qui étend en quelque sorte la connaissance intellectuelle et lui permet d'atteindre ce qui lui échappait primitivement. Du fait même que l'intelligence est attentive à saisir ce qui est représenté d'une manière secondaire dans la forme intentionnelle, on parle de réflexion sur les images, c'est-à-dire sur le singulier directement représenté dans les images.

On voit comment l'intelligence n'est pas immédiatement mue par le singulier existant ; elle n'est mue directement que par la forme intelligible, abstraite et immatérielle dans sa représentation. Par cette forme immatérielle, elle est capable d'être attirée vers le singulier existant et opère sous son attraction cet acte réflexif.

Si le jugement d'existence nous permet de comprendre comment l'intelligence est capable de saisir le singulier et comment elle passe de la première opération à la seconde, le jugement par lequel notre intelligence affirme : « Il est nécessaire qu'il existe un Etre nécessaire, un Etre immobile », nous permet de saisir comment l'intelligence est capable d'atteindre l'Absolu en affirmant son existence.

Si l'intelligence n'appréhende immédiatement que des formes quidditatives, elle est cependant capable de dépasser ces appréhensions quidditatives grâce à ces divers jugements d'existence (le plus élémentaire : « ceci est » ; et ultime : « il est nécessaire qu'il existe un Etre nécessaire »).

Cet ultime jugement d'existence se réalise sous une forme modale : « il est nécessaire que... ». Cette forme modale du jugement, l'intelligence ne peut l'acquérir que grâce à un raisonnement lui permettant d'atteindre l'existence d'une réalité qu'elle ne peut expérimenter directement. La conclusion d'un raisonnement demeure toujours un jugement médiat, qui dépend d'autres jugements. Ce jugement complexe peut s'exprimer par un jugement modal : il est possible, il est nécessaire... Ce qui veut dire : en vertu de telles ou telles affirmations, il est nécessaire que..., il est possible que...

Ceci est particulièrement net lorsqu'il s'agit de cette affirmation, qui termine toute la recherche métaphysique et en est comme le fruit ultime : « Il est nécessaire qu'il existe un Etre nécessaire, immuable, une cause efficiente première ». Certes, la vérité de cette affirmation dépend de toute la recherche qu'elle présuppose, spécialement de l'argumentation ultime dont elle est la conclusion propre ; mais, si elle est une conclusion impliquant une inférence, cette affirmation est en même temps une découverte. Elle est un dépassement. En formant une telle affirmation, l'intelligence, au lieu de conclure en se refermant sur sa conclusion, s'ouvre devant l'affirmation de l'Absolu qui la dépasse et qu'elle ne peut atteindre immédiatement par elle-même. L'intelligence humaine découvre alors Celui dont elle dépend totalement, Celui qui peut seul la satisfaire, et qui pourtant échappe à son emprise. Elle ne peut dialoguer avec Lui qu'en se servant de Ses œuvres, de ce qu'Il fait Lui-même, sans Le saisir en sa nature propre.

On juge par là de la grandeur et de la noblesse de ce jugement d'existence ainsi que de son extrême pauvreté. Il met l'intelligence en présence de l'Absolu. Cet Etre premier s'impose à elle avec une extrême urgence. C'est le seul être qui soit nécessaire, le seul pour qui l'intelligence soit vraiment faite, et le seul qui puisse satisfaire son appétit foncier d'intelligence. Le nier, c'est condamner l'intelligence humaine à une recherche sans fin, vaine et absurde. C'est la rendre irrémédiablement orpheline et errante à travers l'univers. C'est l'empêcher d'atteindre sa véritable maturité d'intelligence, la réduisant à un infantilisme aveugle.

Ce jugement, si capital qu'il soit, demeure très pauvre quant à son contenu propre, car il affirme la nécessité de l'existence d'un Etre dont la nature échappe totalement à notre intelligence. Ce jugement ultime ne possède rien de l'Etre premier dont il affirme l'existence nécessaire. Il ne donne même pas à l'intelligence humaine un nouveau concept d'être ; il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de concept de l'Etre premier, de Dieu. L'intelligence se sert, dans ce jugement, du verbe être pris analogiquement ; elle s'en sert pour affirmer que l'Etre premier existe, mais en affirmant qu'Il existe, elle ignore sa manière propre d'exister. Elle sait qu'Il existe réellement, mais d'une existence qu'elle ne peut connaître.

Il n'y a pas là contradiction — si du moins on saisit l'analogie de l'être, l'analogie de l'exercice même de l'être, l'exprimant par le verbe être —, car l'intelligence, en affirmant qu'une réalité est, n'identifie pas formellement l'être à cette réalité. L'être est plus que cette réalité, bien qu'il soit atteint, saisi, dans et par cette réalité. Si l'être s'identifiait à cette réalité, celle-ci serait unique ; on ne pourrait pas comprendre qu'une autre réalité puisse aussi exister. Si l'être est plus que la réalité dont il est affirmé, on comprend comment il peut permettre à l'intelligence de s'orienter vers un Absolu en lequel il existe pleinement, nécessairement, auquel il s'identifie, sans pour autant donner à l'intelligence la saisie et la compréhension de cette Réalité absolue.

Ce jugement ultime d'existence n'enrichit donc pas l'intelligence en lui donnant une nouvelle conception de l'être, mais il la stabilise en lui permettant d'éprouver la nécessité de poser cet Etre absolu en lui imposant un silence, une pauvreté radicale. Dans ce silence et cette pauvreté, l'homme peut reconnaître que cet Absolu, dont il affirme l'existence, est nécessairement plus intime, plus présent à son intelligence et à tout son être que lui-même n'est intime à lui-même, que son intelligence n'est intime à elle-même. Si donc l'intelligence de l'homme ne touche pas l'Etre premier, n'adhère pas immédiatement à son existence, Celui-ci nécessairement touche activement et immédiatement l'être de l'homme, sa vie, sa propre activité. Par le fait même, lorsqu'elle affirme que cet Etre premier existe, elle réalise à l'égard de cet Etre premier beaucoup plus qu'une simple adhésion, comme celle qu'elle réalise avec la réalité physique dont elle affirme l'existence. Elle réalise avec cet Etre une union véritable, une conjonction de vie extrêmement profonde. L'intelligence reconnaît alors qu'elle est saisie par cet Etre premier, étreinte par Lui au plus intime d'elle-même et que si elle ne peut avoir conscience de cette étreinte, elle peut en affirmer l'existence, comme celle d'une réalité absolument nécessaire.

À l'égard de cet Etre premier, il n'y a plus d'extériorité proprement dite, car si l'intelligence humaine en Le découvrant saisit ses propres limites, elle découvre en même temps que Celui dont elle affirme l'existence est infini. Il n'a pas de frontières et ne peut en avoir. Rien de ce qui est ne peut lui être extérieur.

Cette affirmation met donc l'intelligence dans un état d'extrême pauvreté. Elle ne peut atteindre, saisir, voir Celui qui l'atteint, la saisit, la voit intimement. A l'égard de toutes les réalités autres que l'Etre premier, cette situation serait insupportable, irritante, révoltante ; ce serait une terrible aliénation. A l'égard de l'Etre premier, cette situation exige de l'intelligence un silence, un dénuement extrême, une adoration aimante ; mais en même temps, elle la purifie radicalement. Voilà la véritable épreuve de la Réalité, son affrontement, qui donne à l'intelligence son réalisme ultime et sa limpidité plénière. L'intelligence peut alors tout regarder, sa propre activité, celle des autres hommes et le devenir de tout l'univers, dans la lumière invisible cachée de l'Unique réalité qui confère à tout ce qui est son sens dernier.

Au lieu de sombrer dans l'absurdité ou dans la vanité, tout ce qui est reprend un sens nouveau, pose de nouveaux problèmes. L'intelligence connaît une nouvelle jeunesse, car elle s'appuie sur Celui qui est l'Etre Absolu, et considère tout en fonction de Lui. Cette voie nouvelle n'est-elle pas celle de la contemplation ? qui loin d'être un refuge, une fuite, un repos béat, est une suprême activité réclamant de nouvelles interrogations, de nouvelles découvertes, un regard d'une pénétration et d'une exigence tout autres que jusqu'alors. Le contemplatif scrute l'univers en sachant qu'il est l'œuvre de Celui qui Est, dont il désire découvrir la trace et les vestiges. C'est pourquoi tout, à ses yeux, prend un tel intérêt et une telle profondeur.

3. La troisième opération de l'intelligence : le raisonnement

La troisième opération de l'intelligence est celle dont la caractéristique nous échappe le moins. En effet, elle apparaît immédiatement à notre conscience et à notre réflexion, puisque notre vie intellectuelle se développe progressivement selon certains cheminements.

Nos connaissances scientifiques le manifestent clairement. Leur progrès n'est pas unilatéral ni constant ; il implique un va-et-vient incessant, des moments d'hésitation, de conquête et d'élan. La pensée mathématique est une pensée qui se construit en se dépassant toujours elle-même, sans atteindre aucun terme, aucune réalité qui puisse venir vraiment la finaliser.

En philosophie, aujourd'hui spécialement, se développe un certain type de pensée qu'on appelle dialectique, impliquant précisément un mouvement, un progrès, au sein d'une opposition véhémente et intense qu'il faut dépasser. La valeur que l'on accorde à ce type de pensée varie ; nous ne faisons ici qu'en relever l'existence, sa caractéristique de l'intelligence humaine en tant que raison.

Nos connaissances pratiques impliquent des cheminements de pensée manifestes. Nous nous raisonnons nous-mêmes pour nous encourager à agir ou au contraire pour nous détourner de l'action : il faut faire ceci pour... à cause de... non, il ne faut pas le faire de crainte de... L'artiste lui-même, s'il paraît agir avec une plus grande spontanéité intuitive et quasi sans raisonnement, ne cesse en réalité, dans son travail — si du moins celui-ci reste humain —, de réfléchir et de raisonner en vue d'une réalisation plus efficace et plus parfaite.

Si l'existence d'un certain cheminement dans la vie de l'intelligence ne nous apparaissait pas encore avec assez d'évidence, le langage suffirait à nous en convaincre. Nous ne nous exprimons pas seulement en des mots et des énonciations mais aussi en des raisonnements multiples qui relient entre elles les diverses énonciations. Le langage étant le fruit de notre pensée, ces raisonnements et ces relations multiples qu'il implique manifestent que notre intelligence, en pensant, raisonne, relie ou oppose. La continuité et la discontinuité de notre langage ne sont-elles pas les signes de celles de notre pensée ?

Au-delà de l'appréhension et du jugement, il y a donc une troisième opération, dont l'activité propre est de réaliser ces liens de continuité et d'opposition¹.

a) Caractère propre du raisonnement

Cette troisième opération réalise une sorte de synthèse des deux précédentes qui, en raison de leurs objets propres et de leurs modes caractéristiques, sont aux antipodes l'une de l'autre. Non qu'elle les finalise, comme la synthèse peut finaliser ses éléments. Elle est au contraire à leur service pour leur permettre de se compénétrer de plus en plus intimement et

¹ Un dernier argument peut encore justifier l'existence de cette troisième opération, irréductible aux deux autres ; c'est un argument théologique, un argument de sagesse. L'intelligence humaine, qui est la dernière des intelligences, est une intelligence en puissance qui ne peut acquérir sa perfection que dans un certain devenir, une certaine succession. Elle dépend, dans l'exercice de ses opérations, des connaissances sensibles et des images. Par là, elle se trouve soumise d'une certaine manière aux lois du mouvement. Si donc l'appréhension et le jugement, considérés dans leurs structures propres, échappent vraiment au mouvement et au devenir, il est normal qu'une troisième opération possède, au contraire, une structure essentiellement liée au mouvement, se réalisant par mode de succession et de causalité.

de se perfectionner mutuellement. En ce sens, elle est comme un lien vivant qui réalise une certaine unité dynamique dans la vie de l'intelligence. Ceci est très manifeste dès que l'on précise l'objet de cette troisième opération. En effet, elle considère les rapports qui unissent les diverses énonciations entre elles : rapports de connexion, de juxtaposition et de dépendance causale, rapports d'opposition et d'exclusion.

Si donc la première opération considère en premier lieu la quiddité des réalités sensibles, et la seconde opération, l'acte d'exister de ces mêmes réalités, la troisième considère en premier lieu des relatifs, des réalités reliées entre elles dans l'exercice même de leurs relations, selon diverses modalités exprimées par les conjonctions.

Comprenons bien qu'il s'agit vraiment de saisir, par cette troisième opération, les relatifs dans l'exercice de leurs relations, et non d'avoir une connaissance quidditative de la relation. Distinguons ces deux types de connaissance de la relation : la connaissance quidditative et celle de l'exercice des termes relatifs, comme nous distinguons la connaissance quidditative de l'acte d'être (*l'esse*) de la connaissance de l'exercice de l'acte d'être. Toute connaissance quidditative relève de la première opération, tandis que la connaissance de l'exercice de l'existence relève de la seconde opération, et celle de l'exercice de la troisième.

Ceci met bien en lumière la parenté très spéciale de cette opération avec la seconde et la première. Mais, en même temps, est soulevée une question qu'il n'est pas inutile d'explicitier : pourquoi, si toute connaissance quidditative relève de l'appréhension, toute connaissance de l'exercice ne relève-t-elle pas du jugement ? Deux opérations seraient alors suffisantes ; l'une appréhensive, l'autre judicative, considérant l'exercice ; il serait inutile d'en ajouter une troisième.

Toute connaissance de la quiddité se ramène à la saisie appréhensive, précisément parce que toute quiddité est une détermination essentielle et indivisible. C'est proprement cette indivisibilité qui permet de ramener la connaissance de toute quiddité à la première opération. Tandis que tout exercice ne peut se ramener à celui de l'acte d'être. L'exercice de l'acte d'être, celui de l'existence, implique toujours, en effet, une composition (et le non-exercice de l'acte d'être toujours une division). Cette composition est certes d'un autre ordre que l'indivisibilité de la détermination quidditative, mais elle exprime cependant une unité très profonde dans l'être concret et existentiel — l'attribut s'identifie au prédicat. Cette composition est fondamentale, elle est analogue à l'union substantielle dans les réalités physiques et vivantes.

L'exercice des relatifs est tout autre. Il se réalise dans un ordre ou une opposition, dans une dépendance ou une domination. Il ne s'agit plus de cette composition fondamentale d'éléments d'une même réalité concrète, mais d'une composition plus complexe de réalités diverses. C'est pourquoi la saisie de l'exercice des relatifs ne peut se ramener à celle de l'exercice de l'existence. On pourrait dire que, dans un cas il s'agit d'un ordre qui implique toujours au moins trois éléments divers et irréductibles, tandis que dans l'autre il s'agit d'une union qui n'implique que deux éléments divers, capables ou incapables de s'unir. La première opération regarde donc l'un, la seconde, deux éléments dans une unité, la troisième, trois éléments dans un ordre, par conséquent un certain tout.

Ceci indique également qu'il ne peut y avoir de quatrième opération. Toute opération de l'intelligence se ramène radicalement à l'acte d'être ou à des êtres relatifs entre eux dans un certain ordre.

Cette troisième opération est donc bien un type nouveau de connaissance, irréductible aux deux autres et réalisant une certaine synthèse. C'est une connaissance essentiellement synthétique qui porte sur un tout ordonné et non global. Cependant, cette connaissance

synthétique ne peut finaliser les deux autres types de connaissance, celle de la quiddité et celle de l'acte d'être, car sa perfection demeure une perfection d'extension, de rayonnement et d'ordre. La perfection du jugement est au contraire une perfection fondamentale et substantielle, et celle de l'appréhension, une perfection de pureté et de simplicité.

Ne pourrait-on dire, toutefois, que cette troisième opération, unie aux deux autres, peut être considérée comme étant leur rayonnement propre, leur ultime épanouissement, et que de cette manière elle est ce qui achève, ce qui finalise d'une manière immédiate ?

Ce qui achève un être est ce qui l'unit à sa fin, ce qui lui permet d'entrer en communion avec elle. Or, c'est par le jugement et non par le raisonnement que l'intelligence humaine adhère à ce qui est, à ce qui la mesure et la finalise. C'est donc bien le jugement qui finalise ; mais il n'en reste pas moins vrai que ce jugement, qui finalise, ne peut exister parfaitement que grâce au raisonnement, sans lequel les jugements d'existence se bornent aux réalités physiques que nous expérimentons. C'est pourquoi il faut affirmer que la troisième opération permet l'ultime épanouissement de notre intelligence, mais n'est pas cet ultime épanouissement.

Si donc on ne distingue plus l'ordre des conditions d'exercice et celui de la nature des réalités existantes, on arrivera fatalement à affirmer que notre vie de connaissance s'achève dans le raisonnement. N'est-ce pas la confusion radicale de toute pensée dialectique qui se veut philosophique ? La recherche des conditions des opérations vitales, du devenir et de l'existence, n'est-elle pas considérée comme la recherche de la nature même de la réalité ?

S'il est tout à fait exact de considérer que l'ordre est ce qui permet à une réalité d'atteindre sa fin, ce n'est pas une raison pour dire que l'ordre est sa fin. Si le raisonnement saisit l'ordre, et s'il réalise un certain ordre intentionnel dans la vie de l'intelligence, il permet à l'intelligence d'atteindre sa fin, mais n'est pas pour autant cette fin. Il est très facile de confondre l'ordre et la fin. Dans la mesure où, n'envisageant plus la fin comme une réalité qui transcende, qui attire en finalisant, on ne la considère plus que d'une manière immanente, on confond la cause finale avec son effet et on ne la saisit plus que d'une manière matérielle ; l'ordre est alors considéré comme la fin propre immanente. Par le fait même, le raisonnement, qui saisit l'ordre, achèverait la vie de l'intelligence.

Au contraire, dès que nous comprenons que la troisième opération ne peut finaliser notre vie intellectuelle, et que nous la comparons aux deux autres, elle se révèle comme étant essentiellement à leur service. Elle permet à ces deux opérations d'expliciter d'une façon de plus en plus distincte et précise toutes leurs richesses.

Son rôle à l'égard du jugement est facile à comprendre. Nous l'avons déjà signalé. Revenons cependant un instant sur ce problème. Le jugement possède, en effet, un mode d'adhésion consciente à la réalité existante et à la vérité. Dès son tout premier contact avec ce qui est, le jugement, dans et par son objet propre, adhère d'une manière confuse aux premiers principes qui se rattachent immédiatement à l'être en tant qu'être. Ceci est normal, puisque le jugement est l'opération d'une intelligence qui, fondamentalement ordonnée à l'être, ne peut se contenter d'adhérer à l'opacité du fait existant, mais adhère, par et dans ce fait existant, aux premiers principes de l'être, présents en exercice dans tout ce qui est. Cette adhésion aux premiers principes a même une certaine priorité de nature sur le jugement d'existence.

Le raisonnement, grâce à l'induction, permet peu à peu d'expliciter pleinement ce qui n'est atteint initialement que d'une manière confuse et indistincte. De ce fait, l'activité du jugement n'est pas astreinte aux strictes limites de son objet propre et de son mode concret d'adhésion. Elle peut, en s'appuyant sur les jugements d'existence, se porter sur les premiers principes et les principes propres de ce qui est, ou de ce qui devient. Elle peut saisir la nature

comme principe propre du mouvement et juger de sa vérité, lui attribuer les propriétés qui lui conviennent.

Par l'intermédiaire du jugement, le raisonnement agit également sur la saisie appréhensive, explicitant progressivement à partir de son objet propre et premier (la quiddité des réalités sensibles) son objet terminatif : l'être, et les toutes premières notions analogiques qui n'y étaient impliquées que d'une manière confuse.

L'intelligence dès sa première saisie appréhende, dans et par son objet propre, son objet terminatif. Ainsi l'appréhension ne demeure pas rivée à l'universel univoque ; elle atteint l'universel analogique de l'être, qui ne peut s'abstraire du singulier existant comme l'universel univoque, car la notion analogique d'être intègre en elle tout ce qu'il y a d'actuel dans le singulier existant. C'est pourquoi cette notion analogique est comme le fruit ultime de ces trois types de connaissance. Grâce au raisonnement l'intelligence, à travers le jugement d'existence, saisit ce qu'il y a d'acte d'être dans ce jugement, et ce qu'il y a de détermination d'être dans l'appréhension de la quiddité.

Cette troisième opération, qui a pour but d'expliciter toutes les virtualités de l'appréhension et du jugement, en ordonnant d'une manière active les propositions entre elles, possède comme mode propre celui d'un mouvement ordonné et efficace. Elle est un discours ou plus exactement une connaissance discursive, c'est-à-dire une connaissance qui se réalise par et dans ce discours lui-même. Cette connaissance discursive saisit les liens (moyens-termes) qui permettent de rattacher d'une manière ou d'une autre toutes les propositions aux divers principes et aux divers jugements d'existence.

Grâce à ce mode discursif, l'intelligence peut relier les vérités particulières aux vérités plus évidentes et plus certaines, ce qui lui permet d'ordonner et de vérifier les diverses appréhensions en vue de constituer une connaissance totale organisée et certaine.

Grâce à son mode de causalité et d'efficace, grâce à son dynamisme causal, la troisième opération réalise une certaine communion entre nos diverses connaissances intellectuelles sans pourtant les confondre ; elle permet une intercommunication de leurs perfections et de leurs richesses. Par là notre vie intellectuelle devient un tout organisé.

Ce mode de mouvement conscient et efficace explique le rôle merveilleux du raisonnement et son rayonnement extraordinaire : ramener la diversité à une certaine unité, sans pourtant supprimer cette diversité ; là où une relation de dépendance ou d'opposition existe, la comprendre et en vivre intentionnellement.

Ce mode de mouvement explique aussi le caractère de pauvreté de la troisième opération : elle n'atteint que l'exercice des diverses relations qui unissent ou opposent les réalités connues. C'est pourquoi cette connaissance n'est jamais première, ni génétiquement, ni selon l'ordre de nature. Elle présuppose toujours la connaissance de ses termes relatifs et de leurs fondements propres. C'est une connaissance essentiellement relative, intermédiaire, puisqu'elle va d'un terme à un autre en les reliant, en les unissant ou en les opposant. On pourrait préciser une double relativité : l'une d'extension et l'autre de pénétration. En comprenant bien, du reste, que cette double relativité peut ouvrir la voie à une nouvelle extension et une nouvelle pénétration, plus grandes que celles du point de départ, ou au contraire enfermer dans une extension et une intensité plus restreintes. C'est en raison du terme final que cette voie est ascendante ou descendante.

Le caractère propre du raisonnement n'est donc ni une assimilation, ni une adhésion ; c'est un cheminement et une voie, une montée ou une descente.

Ce cheminement témoigne de la souplesse et de la fécondité que peut avoir la connaissance dans son ordre propre. D'autre part, il caractérise la modalité qui distingue l'intelligence humaine des autres intelligences. C'est une intelligence rationnelle et non purement intellectuelle, c'est-à-dire une intelligence qui progresse en cheminant et en raisonnant. On est très loin d'un regard intuitif ! Car, s'il y a cheminement, il y a travail intellectuel, dont on peut étudier la nature. Ce travail peut connaître, comme tout travail, ses fatigues et ses joies. Il y a un labeur intellectuel, comme il y a des joies de la découverte et de l'invention. D'où l'importance psychologique de cette troisième opération. N'est-elle pas celle qui prend plus de temps et de place dans l'exercice de notre vie intellectuelle ?

Si elle n'est d'aucune façon première, ni la plus importante dans l'ordre proprement intellectuel, elle joue cependant un rôle capital dans la vie humaine, car elle est ce qui permet à la vie intellectuelle de progresser, de se mouvoir elle-même, de connaître une certaine fécondité immanente, et donc une richesse permettant une certaine autonomie.

b) L'induction

L'induction n'a pas dans la philosophie d'Aristote la même signification que dans la pensée des savants des sciences expérimentales. Il suffit, pour s'en rendre compte, de relever les fameuses définitions d'Aristote et la manière dont un Claude Bernard envisage l'induction¹.

Pour Aristote, l'induction est une opération de l'intelligence qui découvre les principes ; en ce sens on peut dire que l'induction est un mouvement d'ascension, de pénétration, qui manifeste les exigences de l'intelligence : elle ne peut se contenter de constater et de décrire le fait existant, mais veut connaître en profondeur en découvrant les causes propres.

¹ Cf. ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, I, 18, 81 a 40 sq. : « Nous n'apprenons que par induction ou par démonstration. (...) Il est impossible d'acquérir la connaissance des universels autrement que par induction. (...) Induire est impossible pour qui n'a pas la sensation ». Et dans les *Topiques*, le Philosophe définit aussi l'induction : le passage des réalités particulières à l'universel (I, 12, 105 a 13). Voilà la définition commune, tout à fait élémentaire, de l'induction. Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote dit : « L'induction ou syllogisme inductif consiste à conclure, en s'appuyant sur l'un des extrêmes, que l'autre est attribué au moyen. Par exemple, B étant moyen terme entre A et Γ, on prouvera par Γ que A appartient à B. C'est ainsi, en effet, que nous faisons nos inductions. Admettons que A signifie le fait de vivre longtemps, B le fait d'être dépourvu de fiel et G les individus à longue vie, l'homme, le cheval, le mulet. Ce genre de syllogisme sert à procurer des propositions premières immédiates » (II, 23, 68 b 15). Voilà la définition formelle de l'induction qui se fait en comparant l'induction au syllogisme. Et encore dans les *Seconds Analytiques* (II, 19, 100 b 4) : « Il est évident que c'est nécessairement l'induction qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel. Voilà la définition de l'induction en matière nécessaire ». Enfin, dans la *Rhétorique*, Aristote parle de « l'exemple comme induction rhétorique » (ἐπαγωγὴν ῥητορικὴν) (I, 2, 1356 b 4-5) ; et il précise : « si, en s'appuyant sur des faits nombreux et semblables, on démontre qu'il en va de même pour le cas présent, il y a induction dans la Dialectique et exemple dans la Rhétorique » (1356 b 12 sq.).

En ce qui concerne CLAUDE BERNARD, voir *l'Introduction à l'Etude de la Médecine expérimentale* (avec une introduction de I. Foulquié, éd. de l'Ecole 1954, p. 60 sq.) : « L'induction a dû être la forme du raisonnement primitif et général, et les idées que le philosophe et le savant prennent constamment pour des idées *a priori* ne sont au fond que des idées *a posteriori* » (p. 63). « Je ne crois pas que l'induction et la déduction constituent réellement deux formes de raisonnement essentiellement distinctes. L'esprit de l'homme a, par nature, le sentiment ou l'idée d'un principe qui régit les cas particuliers. Il procède toujours instinctivement d'un principe qu'il a acquis ou qu'il invente par hypothèse ; mais il ne peut jamais marcher dans les deux raisonnements autrement que par syllogisme, c'est-à-dire en procédant du général au particulier » (p. 61). Voir également BACHELIER, *Le fondement de l'induction*.

Pour Claude Bernard, l'induction est une méthode qui permet aux savants d'élaborer des lois, celles-ci exprimant des connexions nécessaires entre antécédents et conséquents. Vouloir identifier cette méthode de recherche des lois et la découverte des causes propres serait méconnaître toute la différence qui existe entre la nature des causes propres et celle des lois, entre la nature de la connaissance philosophique et celle de la connaissance scientifique expérimentale. En réalité, cette « méthode » et cette « découverte » ne se situent pas au même niveau de considération et d'analyse de la vie de l'intelligence. L'une exprime un ensemble d'opérations permettant de dégager, à partir d'une série de faits particuliers, une loi nécessaire et universelle ; l'autre signifie un type original de la vie de l'intelligence, acte propre de la troisième opération.

Cependant toutes deux expriment bien le passage d'une connaissance expérimentale du singulier à une connaissance universelle. C'est pourquoi définir l'induction comme le passage de la connaissance expérimentale du singulier à la connaissance de l'universel, est exact, mais n'est pas suffisant. Il faut ensuite préciser la nature de cette connaissance de l'universel, à laquelle on aboutit. On doit alors distinguer une induction qu'on pourrait appeler philosophique et une induction scientifique.

Ce qui nous intéresse ici dans l'induction, c'est avant tout l'originalité de ce mouvement, qui manifeste un des aspects essentiels de la vie de l'intelligence humaine. Par le fait même, nous considérerons surtout l'induction philosophique, sans négliger pour autant l'autre type d'induction (l'induction scientifique) qui manifeste d'une autre manière certaines exigences de notre intelligence.

Voyons d'abord la nécessité de poser l'existence d'un tel mouvement. C'est le fait même de la connaissance philosophique et scientifique, qui oblige de poser l'induction comme la voie d'accès à cette connaissance. En effet, ces connaissances nous manifestent certains raisonnements particuliers qui sont autres que déductifs. A partir de la constatation de certains faits, l'intelligence éprouve le besoin, non seulement de généraliser, mais de connaître l'origine de ces faits, de comprendre leur nature. L'intelligence précise alors que tel fait dépend de tel autre, que tel fait possède telle nature. On passe d'un fait expérimenté, singulier, à l'affirmation de quelque chose d'un autre ordre, qui est en continuité et en discontinuité avec ce fait expérimenté antérieurement connu. Il y a bien un passage d'une connaissance singulière à une connaissance nouvelle. On peut évidemment retrouver dans cette connaissance nouvelle les éléments des connaissances antérieures, mais saisis différemment, selon un autre ordre dans une autre lumière.

Précisons encore : le type de connaissance scientifique nous met en présence de l'élaboration et de la découverte de certaines lois. Certaines expériences pourront être l'occasion d'interrogations à partir desquelles nous nous demanderons comment comprendre plus totalement la réalité expérimentée. Des relations se manifestent alors, qui jusque-là étaient peut-être insoupçonnées ; progressivement nous arriverons à dégager des lois nouvelles mais si nous considérons ces lois établies et leur source propre, nous nous apercevons vite qu'il y a entre les deux une discontinuité.

Les lois expriment des rapports nécessaires qui ne sont pas de même nature que leur point de départ : l'expérience de certains faits. Ces faits demeurent dans le contingent, même si nous les multiplions indéfiniment ; ils demeurent toujours d'un autre ordre que la loi qu'ils fondent, même si la conformité entre cette série de faits expérimentée et la loi établie paraît très grande. Dès que nous précisons le caractère universel et nécessaire de la loi, nous voyons toute la distance qui la sépare des faits expérimentés, toujours singuliers et contingents.

Il y a donc eu un passage réalisé consciemment par l'intelligence. Ce passage est bien une montée vers quelque chose de plus simple, de plus unifié et de plus profond que le fait expérimenté au point de départ.

L'établissement de la loi est considéré comme un progrès intellectuel comparativement à la multiplicité des faits. Si la connaissance de multiples faits singuliers apporte un certain enrichissement du point de vue expérimental et en matière d'habileté (donc de réalisation pratique), ce progrès demeure pourtant dans la multiplicité : nous accumulons des connaissances singulières, des expériences limitées. Le progrès véritable s'accomplit lorsque, de ces connaissances singulières, nous saisissons la loi profonde : les causes propres.

La découverte de la cause propre, ou l'établissement de la loi, nous met en présence d'un certain passage que l'intelligence seule peut réaliser. Ce passage du singulier à l'universel est précisément ce qu'on appelle induction.

Pour saisir la nature de ce mouvement de l'intelligence, nous devons considérer son terme et son point de départ. Si nous regardons la loi comme étant le terme propre de ce mouvement, nous insistons sur le caractère formel, universel et nécessaire du but atteint, comparativement au caractère singulier et contingent du point de départ ; si c'est la découverte de la cause propre que nous considérons comme le terme, nous insistons sur le caractère de la structure essentielle (universelle et nécessaire) du but atteint, comparativement au caractère extérieur du fait singulier et contingent expérimenté.

Les exigences de l'induction scientifique sont donc présentes dans l'induction philosophique, mais l'inverse n'est pas vrai. Toutefois, l'induction scientifique a l'avantage de se manifester à nous avec plus de clarté.

Ce mouvement de pénétration traduit le projet intime de l'intelligence, son vœu le plus exigeant. Ayant expérimenté divers faits semblables, l'intelligence ne peut se contenter de décrire minutieusement ces expériences ; elle cherche à les rassembler, à saisir ce en quoi elles peuvent s'unir, visant ainsi à dépasser l'expérience du singulier. C'est à ce moment que se posent les hypothèses diverses, dont il faut voir si elles sont vraies, si elles répondent à ce qui a été expérimenté. A partir de l'hypothèse vérifiée, l'intelligence élabore la loi. Ce faisant elle s'élève au-dessus de tel ou tel cas singulier, car elle n'en dépend plus immédiatement ; elle acquiert alors une véritable autonomie.

Voilà bien l'aspect spirituel de l'intelligence, faculté immatérielle de connaissance ; elle ne peut demeurer dépendante de l'expérience, elle doit s'en libérer tout en reconnaissant que, sans elle, elle ne peut rien.

Plus profondément, l'intelligence ne peut se contenter de décrire ce qu'elle a expérimenté d'une réalité sensible ; elle veut plus. Elle se demande ce qu'est cette réalité : quelle est sa nature ? quelle est sa structure ?

L'expérience a éveillé en elle une interrogation, un pourquoi. Elle peut alors considérer de nouveau cette réalité expérimentée et, sous la poussée de l'interrogation, en saisir les causes propres, la structure intime et profonde. Elle s'élève au-dessus de telle réalité singulière ; elle atteint sa nature, sa substance. Par là l'intelligence acquiert une autonomie plus profonde encore ; elle n'est plus immédiatement mesurée par cette réalité expérimentée, puisqu'elle atteint quelque chose d'essentiel.

C'est encore son aspect spirituel que l'intelligence révèle en se manifestant comme faculté immatérielle de connaissance dans cette induction philosophique, saisie des causes propres ; mais, d'une manière plus précise, c'est l'exigence d'une faculté immatérielle capable de pénétrer dans la réalité, au-delà des accidents sensibles et de ce qui est

immédiatement donné. Malgré sa faiblesse et sa pauvreté, l'intelligence humaine demande à saisir le plus profondément possible la réalité qu'elle voit, qu'elle touche. Elle ne peut pas ne pas se poser diverses questions : qu'est-ce ? pourquoi ? en quoi cela est-il ? d'où cela vient-il ? Ces questions expriment son désir de connaître autre chose que ce qui est donné immédiatement dans l'expérience — questions d'autant plus puissantes que le désir de savoir est plus intense. Or ce désir est d'autant plus intense que l'expérience, en révélant quelque chose de plus inédit, a éveillé un plus grand étonnement.

Il serait intéressant de préciser pourquoi et comment l'intelligence se pose des hypothèses qui orientent ses recherches scientifiques et conduisent à l'élaboration de certaines lois, et pourquoi elle se pose des questions plus simples, plus élémentaires, qui orientent ses recherches philosophiques et conduisent à la saisie des causes propres. Autrement dit, pourquoi ces deux types d'induction, scientifique et philosophique ? Cette diversité ne provient-elle pas d'une diversité plus fondamentale, celle qui existe au niveau même de l'expérience ?

C'est surtout une intention profonde qui oriente l'homme vers telle ou telle recherche qui, progressivement, polarise les énergies de son intelligence vers telle ou telle découverte. Cela est très net chez le savant et le philosophe qui ont déjà acquis des mœurs de savant ou de philosophe. En présence de tel évènement expérimenté, chacun le comprend spontanément dans le sens de ce qu'il possède déjà, car chacun spontanément interroge cet évènement à sa manière, selon la pente même de son intelligence de savant ou de philosophe.

Mais pourquoi, dans l'homme, ces deux intentions différentes ? Pourquoi ces deux développements scientifique et philosophique ? Laissons pour le moment la question ouverte ; nous y reviendrons.

Il semble assez net que ces deux types d'induction expriment des mouvements analogues de l'intelligence à différents niveaux de profondeur. L'homme qui expérimente telle ou telle réalité sensible, se pose des questions. Pourquoi ne se contente-t-il pas de décrire ce qu'il expérimente ? L'expérience en effet est une connaissance très complexe qui implique le concours de connaissances sensibles, imaginatives et intellectuelles. Nous avons vu que l'intelligence, dans l'appréhension, saisit ce qu'elle atteint d'une manière quidditative, l'abstrayant des conditions matérielles et individuantes. Grâce à la seconde opération, elle peut poser des jugements d'existence et par là expérimenter des réalités singulières dans leur singularité. La première connaissance quidditative, l'appréhension, est vraiment comme dépassée par le jugement, et pourtant elle demeure implicitement en acte. N'est-ce pas précisément l'exigence de l'appréhension qui empêche l'intelligence humaine de demeurer au niveau de l'expérience ? L'intelligence, par l'appréhension, connaît l'universel ; elle connaît ce dépassement à l'égard du singulier ; par le fait même elle ne peut plus demeurer au seul niveau du singulier. Aussi interroge-t-elle pour utiliser l'expérience, les jugements d'existence, en vue d'aller plus loin dans la connaissance de la réalité. Elle ne veut pas retourner en arrière, revenir à la pureté et à la simplicité de l'appréhension ; ce n'est pas ce qu'elle a appréhendé de la réalité qui l'intéresse, mais cette réalité elle-même. C'est pourquoi, se servant de ses appréhensions quidditatives et de ses jugements d'existence, elle va pénétrer plus avant dans la connaissance de la réalité expérimentée dont elle connaît déjà l'existence et certaines déterminations. L'opération inductive implique donc les deux précédentes ; elle en fait la synthèse en quelque sorte, en les dépassant, et en réalisant par le fait même un nouveau jugement et une nouvelle appréhension. Dans ses efforts intellectuels de pénétration, dans ses moments d'ascension, l'intelligence rejette certains éléments pour concentrer toute son attention sur ceux qu'elle veut atteindre, ceux qu'elle exprime l'interrogation.

De cette connaissance complexe des singuliers on passe d'une part à la saisie pénétrante des causes propres, causes formelle et finale avant tout, d'autre part à l'élaboration formelle de la loi.

Ce passage, qui implique un rejet de certains éléments et une saisie précise d'éléments autres et nouveaux, est donc bien un type d'abstraction, mais tout différent de celui de la première opération, de cette « abstraction totale » mettant en lumière l'aspect quidditatif et laissant dans l'ombre toutes les conditions matérielles de la réalité sensible. Car dans la première opération, l'abstraction se réalise d'une manière inconsciente — on la pose étant donné la nature et les fruits de cette simple appréhension —, tandis que ce nouveau type d'abstraction est conscient ; nous savons ce que nous abandonnons et ce que nous gardons. C'est une sorte de formalisation lorsqu'il s'agit de l'élaboration de la loi ; c'est une pénétration dans la précision, selon divers modes, lorsqu'il s'agit de la saisie inductive des causes propres.

Si, ensuite, nous réfléchissons sur les notions appréhendées en cette saisie inductive, en vue d'expliquer leur caractère propre, nous pourrions parler de divers degrés d'abstraction formelle, suivant précisément la diversité des niveaux auxquels se situent ces saisies inductives.

Si le mouvement inductif se réalise selon des modalités très diverses, c'est non seulement en raison de la pluralité des interrogations, mais aussi à cause de la plus ou moins grande aptitude des expériences à être dépassées, et enfin, dans chaque homme, en raison de la puissance de son intelligence et de l'exercice qu'il peut lui donner.

L'efficacité de l'induction relève fondamentalement, comme lorsqu'il s'agit de l'abstraction totale dans l'appréhension, de l'intellect-actif ; ce qui explique la capacité différente de chacun à induire. L'acuité d'une intelligence, sa perspicacité, se manifeste surtout dans l'efficacité de son induction (ce qu'on appelle ordinairement son intuition), son pouvoir de saisir quasi-immédiatement une relation, une loi, un principe propre, une cause propre.

Si l'abstraction totale, en raison même de son caractère fondamental, est unique, l'induction au contraire comporte diverses modalités et divers degrés de pénétration, comme nous l'avons noté. Un lien très profond existe entre nos diverses expériences, interrogations et inductions des causes propres. Il y a comme un cheminement ascendant qui nous manifeste bien la vie profonde de l'intelligence qui veut connaître.

Si des inductions diverses correspondent aux différentes interrogations, il y a aussi divers degrés de pénétration dans nos inductions correspondant à la même interrogation. Autre est l'induction qui nous fait découvrir les causes propres du corps en mouvement ou de telle réalité sensible qui est mue ; autre celle qui nous permet de découvrir les causes propres de tel vivant qui se meut, de l'opération vitale de nos sensations et de nos passions ; autre celle qui nous permet de découvrir les causes propres de ce qui est, en tant qu'il existe et non plus comme vivant ou dans son devenir. Nous touchons ici à la naissance des diverses parties de la philosophie.

c) La déduction

Si le premier mouvement de la raison est de remonter à la source, en réalisant, selon des modalités et des degrés de pénétration divers, la découverte des causes propres de ce qui

est expérimenté, l'autre mouvement typique de la raison est la déduction, mouvement qui explicite tout ce qui est contenu dans les principes déjà découverts. Ce mouvement n'est plus une induction mais une déduction¹, un mouvement de descente, puisqu'il ne s'agit plus de découvrir et de pénétrer plus avant dans la réalité expérimentée, mais, ayant saisi sa nature, ses principes propres, d'en inventorier toute la richesse, d'en expliciter les qualités, les connexions, les relations. Aussi n'est-ce pas nécessairement le passage du plus connaissable en nature vers le moins connaissable, et par conséquent, une diminution dans l'ordre de l'intelligibilité. Nous verrons qu'il y a des déductions qui sont des montées vers du plus connaissable (au moins selon sa nature). Mais il reste vrai que toute déduction est un mouvement du plus connaissable — au moins pour nous — vers le moins connaissable pour nous. Donc, du point de vue psychologique et vital, la déduction est vraiment un mouvement qui oriente l'intelligence vers du moins connaissable.

Aristote a étudié longuement ce mouvement de la raison dans sa *Logique*, découvrant que ce mouvement se réalise parfaitement sous la forme d'un syllogisme, ce qui lui permettait de préciser le caractère de ce mouvement efficace et les conditions nécessaires pour qu'il puisse être vraiment efficace, d'une efficacité du reste tout à fait spéciale.

On comprend que le philosophe de la réalité physique essentiellement mobile se soit intéressé d'une manière si longue et si détaillée à ce devenir particulier, celui du raisonnement. Certes, l'induction elle aussi est un mouvement (et on peut aussi la considérer comme un syllogisme), mais c'est un mouvement beaucoup plus difficile à saisir. C'est vraiment dans la déduction qu'apparaît le mieux ce mouvement de l'intelligence, ce progrès vital et intellectuel. Nous ne voulons pas insister ici sur la technicité et les règles du syllogisme. Ceci regarde la logique. Nous voulons seulement considérer ce mouvement comme un mouvement vital original, manifestant un aspect particulier de la vie de l'intelligence.

Beaucoup de philosophes modernes ont critiqué le syllogisme, le considérant comme incapable de progrès et semblable à une pensée figée dans une « immobilité parfaite ». Dans ces conditions le syllogisme ne serait plus qu'un procédé formel d'exposition en vue d'une plus grande clarté apparente, mais il ne serait plus un mouvement vital de l'intelligence. Que le syllogisme ait été souvent utilisé comme un procédé commode et que sa formalité logique ait pu, en quelque sorte, étrangler le mouvement vital de l'intelligence, cela n'est pas étonnant étant donné l'influence du Nominalisme. Cet abus tyrannique de la formalité du syllogisme ne doit pas nous faire oublier son intérêt, ni surtout la vitalité propre de l'acte de connaissance qu'il affecte en premier lieu. Cet aspect du syllogisme est celui qui nous intéresse avant tout ici.

Ce mouvement vital de déduction explicite ce qui est contenu dans une affirmation, grâce à la présence d'une autre affirmation possédant une certaine connexion : ayant affirmé, par exemple, que Pierre est un homme, on peut en déduire qu'il est capable de rire ou qu'il est mortel, si à cette première affirmation est jointe une autre affirmation beaucoup plus universelle : tout homme est mortel ou capable de rire. Ce n'est pas l'affirmation : « Pierre est un homme » qui réalise ces déductions, mais cette affirmation conjointe à une autre, qui en quelque sorte la contient et peut l'éclairer. Cette conjonction fait apparaître ce qui était d'abord invisible, comme une feuille de papier opaque devient translucide grâce à un certain éclairage. Nous découvrons alors brusquement ce que nous ne voyions pas. Certes, ce que nous discernons maintenant était déjà présent derrière ce papier avant que nous ne l'éclairions, mais n'était pas encore visible pour tous.

¹ *Deducere* signifie : tirer en bas, faire tomber, tirer de, faire sortir ; tandis que *inducere* signifie : introduire, conduire dans ; d'où : amener à.

Ce n'est qu'une comparaison, mais elle peut nous aider à comprendre cette coopération si curieuse et si étonnante : une proposition, grâce à la présence d'une autre, nous livre une nouvelle intelligibilité ; cette proposition déjà connue va apparaître à notre intelligence comme possédant quelque chose de nouveau. De cette proposition nous serons alors capables de déduire telle nouvelle proposition.

Evidemment, ce phénomène ne se réalise que si les propositions conjointes ont entre elles une parenté foncière. Si elles sont totalement différentes, elles demeurent juxtaposées et réunies d'une manière artificielle. La présence de l'une à l'autre, leur union, ne peut les enrichir. Il faut donc respecter les exigences propres de cette coopération (d'où les lois du syllogisme).

Dans l'ordre intentionnel de la connaissance intellectuelle, la coopération de ces deux propositions devient source de fécondité réalisant un véritable phénomène d'éclosion : la proposition déduite est vraiment un fruit immanent produit à partir du concours de ces deux propositions. C'est pourquoi elle dépend des deux et ressemble aux deux. Ce fruit demeure conjoint à ses principes, à sa source ; il ne s'en sépare pas. Il est distinct mais non séparé. Toute son intelligibilité dépend des propositions d'où il est tiré.

Nous comprenons alors comment ce mouvement de déduction manifeste, d'une façon très spéciale, le pouvoir vital de l'intelligence. Celle-ci est capable de se mouvoir de telle manière qu'elle peut progresser, s'épanouir, s'approfondir ; et elle possède un véritable pouvoir de fécondité intentionnelle capable de garder au-dedans d'elle-même ce qu'elle produit.

Ce mouvement de déduction est analogue à celui de la croissance dans la vie végétative. Des deux côtés il s'agit d'un vivant, qui, tout en restant le même, progresse, augmente, acquiert une nouvelle extension vitale. Mais ces opérations vitales sont aussi tout à fait différentes, car la croissance intellectuelle n'est plus selon la quantité physique ; elle est selon l'ordre intentionnel et spirituel.

Par le fait même, il n'y a plus juxtaposition mais intériorisation : ce qui est déduit, non seulement ne vient pas de l'extérieur, mais, provenant de l'intérieur, en émane comme un fruit nécessaire. Ce fruit, bien que toujours gardé par l'intelligence, se distingue cependant de sa source immédiate. Pour exprimer cette distinction du fruit à l'égard de sa source, il faut se servir d'une autre analogie : l'opération vitale de déduction est comme une procréation intentionnelle. Ce qui est déduit est le fruit de la coopération vitale et féconde de deux propositions antérieures. Par la déduction, un prolongement de la vie de l'intelligence se réalise dans une nouvelle opération. Mais cette seconde analogie est plus faible que la première. On voit facilement tout ce qui sépare la procréation de cette activité déductive ! Cependant, ce n'est qu'à l'égard de cette activité déductive que nous pouvons avoir conscience d'une certaine causalité vitale, d'une véritable fécondité, bien que cette fécondité et cette causalité ne se réalisent que dans l'ordre intentionnel. Si l'induction manifeste l'exigence vitale de l'intelligence de pénétrer au plus intime de ce qu'elle expérimente pour le connaître en profondeur, la déduction manifeste cette autre exigence vitale de l'intelligence : s'épanouir d'une manière parfaite en se prolongeant dans une nouvelle connaissance, fruit des connaissances antérieures.

Ces deux mouvements inductif et déductif sont donc inséparables et complémentaires. Toute déduction, utilisant des principes, implique la saisie inductive de ces principes. Et l'induction, pour être parfaite, réclame certaines déductions. Evidemment l'induction, considérée en elle-même, est première ; elle ne dépend que de l'expérience. Mais elle se sert de la déduction ; celle-ci nous donne, en effet, une connaissance plus précise et plus rigoureuse des propriétés, grâce à laquelle nous pouvons avoir une nouvelle induction.

Autrement dit : l'induction parfaite se sert des propriétés pour remonter à la nature. Or la déduction nous manifeste les propriétés, c'est son rôle essentiel ; elle permet donc une nouvelle induction plus pénétrante et plus pure. Il y a une compénétration de ces deux grands mouvements de l'intelligence, comme il y a une compénétration de l'appréhension et du jugement. Du reste, une certaine analogie entre ces diverses opérations est facile à saisir : l'appréhension est au jugement ce que l'induction est à la déduction. Une telle analogie est très révélatrice, elle nous fait mieux comprendre comment on peut arriver, d'un point de vue purement réflexif, à concevoir les rapports de l'appréhension au jugement sur le modèle de ceux, plus connus pour nous, de l'induction à la déduction. L'existence, à laquelle adhère le jugement, est alors envisagée comme une propriété de la quiddité saisie par l'appréhension. Dans ces conditions le jugement n'est plus que l'achèvement et le complément de l'appréhension, son épanouissement et son rayonnement. Il n'est plus considéré comme l'acte parfait de l'intelligence. Celle-ci est alors regardée avant tout comme une appréhension des formes (quiddités) et non plus comme la connaissance de ce qui est.

En réalité, appréhension et jugement structurent deux opérations typiques de l'intelligence, tandis qu'induction et déduction déterminent deux mouvements à l'intérieur de la troisième opération.

La distinction entre appréhension et jugement est plus fondamentale, et c'est du reste pour cela qu'on la saisit plus difficilement. Induction et déduction, mouvement de montée et mouvement de développement, sont plus manifestes pour nous. Par là nous est révélé le rythme propre de la vie d'une intelligence rationnelle, liée dans son développement à l'expérience sensible. C'est un mouvement immanent très parfait mais qui garde cependant les limites, les imperfections du « devenir ».

d) Diversité de mouvements : science, dialectique, sagesse

Nous avons noté qu'il existe divers types d'induction. Le même problème se retrouve à propos de la déduction.

De fait, notre vie intellectuelle comporte une très grande variété de mouvements déductifs (toute la variété des figures et des modes de syllogisme !), ce qui indique bien les multiples manières dont l'intelligence cherche à unir ses diverses connaissances, et les connexions qu'elle établit pour mieux capter toute la richesse du réel.

La diversité de ces mouvements est-elle l'œuvre de la fantaisie de l'intelligence ? Provient-elle exclusivement de l'abstraction ? Ayant divisé et morcelé le réel par l'abstraction, faut-il essayer de le recomposer et de le réorganiser par ces divers mouvements ?

Si l'intelligence pouvait saisir intuitivement le réel, le regarderait-elle dans l'immobilité du regard contemplatif ? Serait-elle encore sujette à ce devenir ? Mais puisque le réel physique est lui-même en mouvement, en perpétuel devenir et en dépendance d'une quantité d'autres mouvements, la diversité de ces raisonnements au sein de l'intelligence humaine n'est-elle pas, plus profondément, une certaine similitude de tous ces mouvements physiques ? En rejetant l'abstraction, ne peut-on considérer ces divers mouvements intentionnels comme un certain reflet vivant, en l'intelligence humaine, des divers mouvements physiques ?

Grâce à ces mouvements intentionnels, l'homme harmonise profondément son intelligence au rythme du monde ; l'intelligence vit à sa manière de ce rythme cosmique. Ne peut-on pas aussi penser que ces divers mouvements intentionnels donnent la mesure de ceux du monde ? La vie de notre esprit n'est-elle pas ce qu'il y a de plus simple et de plus parfait dans l'univers ? Et ce qu'il y a de plus simple et de plus parfait ne doit-il pas mesurer tout ce qui, comparativement à lui, demeure complexe et imparfait ?

Il y a quelque chose de juste en chacune de ces manières de considérer les divers mouvements intentionnels de la raison humaine et de comprendre leur signification profonde : reflet, mesure des mouvements physiques, ou au contraire mouvement artistique ayant sa propre signification. Nous ne pouvons pas faire ici une étude critique du fondement objectif de nos mouvements intentionnels ; efforçons-nous seulement de saisir la signification vitale de leur variété.

La première diversité, rappelons-le, est celle des mouvements inductif et déductif ; elle exprime la situation existentielle d'une intelligence qui mendie son bien propre à l'expérience. Intelligence d'un esprit incarné, elle doit abstraire, et, pour retrouver toute la richesse de la réalité, chercher à expliciter tout le contenu des principes propres qu'elle a saisis. A l'intérieur de la déduction, une nouvelle diversité apparaît. Il y a en effet deux types de mouvements déductifs : l'un qui, de l'existence des faits particuliers, conclut à l'existence de leurs causes propres, et l'autre qui, des causes propres de telle réalité, conclut certaines de ses propriétés.

Le premier de ces mouvements, à première vue, semble assez proche de l'induction bien qu'il s'en distingue, car il ne nous révèle pas les principes propres mais nous oblige à poser l'existence des causes propres. De plus, ce raisonnement est une véritable déduction qui se fonde sur deux propositions explicites à partir desquelles il pose l'existence de la cause propre du fait constaté, ce qu'évidemment ne réalise pas l'induction.

Cette déduction demeure d'ailleurs très imparfaite et très pauvre : si elle exige de poser l'existence de la cause propre, elle ne nous dit rien de ce qu'est cette cause. Poser l'existence d'une réalité, sans connaître ce qu'elle est, est une manière très imparfaite de l'atteindre. Normalement une telle connaissance n'est que le point de départ d'une nouvelle recherche, car elle ne peut satisfaire l'intelligence. La découverte de l'existence d'une réalité fait poser la question de sa nature : qu'est-ce ?

Ces deux types de déduction manifestent encore la situation de notre intelligence qui ne peut connaître d'une manière existentielle et concrète que des réalités physiques et sensibles. Le jugement d'existence se porte en premier lieu sur ce qui existe d'une manière sensible. D'où l'importance de cette déduction qui part des réalités particulières sensibles pour remonter à l'existence de leurs causes propres.

Cette déduction est bien une démarche fondamentale. L'induction, en effet, ne suffit pas, parce que nous ne pouvons pas toujours découvrir immédiatement les causes propres de ce que nous expérimentons, ni même parfois, par induction. Il faut alors trouver un moyen plus pauvre et moins direct : accepter de n'atteindre que l'existence de la cause et affirmer seulement qu'elle existe nécessairement.

A côté de ces deux diversités fondamentales de raisonnement, il y a encore un autre type de diversité, analogue à celle que nous avons notée au sujet du jugement. Ne parle-t-on pas, en logique, de syllogismes modaux ? Il y a certains raisonnements particuliers qu'on peut appeler modaux, en ce sens qu'ils se réalisent dans une matière contingente ou nécessaire.

Dans de tels raisonnements, les propositions qui constituent les prémisses sont des propositions modales, nécessaires ou contingentes.

Les raisonnements en matière nécessaire donnent naissance à une connaissance scientifique, tandis que les raisonnements en matière contingente donnent naissance à une connaissance dialectique.

Le fait que le fruit le plus parfait du raisonnement soit l'acquisition d'une connaissance scientifique, nous montre bien les exigences vitales les plus essentielles de notre raison. Celle-ci recherche une connaissance nécessaire ; elle essaie toujours de découvrir des rapports et des connexions nécessaires entre les diverses déterminations qu'elle connaît, entre telle qualité et tel sujet. La conclusion scientifique n'est pas autre chose que la saisie même de cette connexion nécessaire.

Pourquoi notre intelligence ne peut-elle se contenter de connaissances vagues et affectives ? Pourquoi cherche-t-elle à découvrir, au-delà de ces connaissances, ce qui s'impose comme quelque chose de nécessaire ? Pourquoi n'est-elle satisfaite que lorsqu'elle atteint du nécessaire ?

Les philosophes ont répondu à ce « pourquoi » de façons extrêmement diverses, manifestant par là la conception qu'ils se faisaient de la connaissance intellectuelle. Pour les uns, identifiant la connaissance intellectuelle à la connaissance mathématique, la recherche du nécessaire est quelque chose qui s'impose ; il n'y a pas de « pourquoi » à chercher, comme il n'y a pas à se demander pourquoi l'homme est un homme. On est en présence d'un fait qui s'impose : la connaissance intellectuelle est une connaissance du nécessaire, et c'est dans la connaissance mathématique que cette découverte de la nécessité se révèle le mieux.

Pour d'autres, cet appétit du nécessaire est signe que l'homme recherche dans la science un certain refuge, une sécurité. Le nécessaire a le privilège d'être sans risque ; il n'y a pas en lui de faille possible. Que ce nécessaire soit conçu d'une manière purement formelle, comme dans la vision de Platon, ou d'une manière purement matérielle, comme dans une vision de déterminisme absolu, peu importe ; ce que l'intelligence recherche c'est la sécurité : la découverte du nécessaire peut seule la satisfaire.

On voit l'intérêt et les limites de ces explications. Identifier connaissance intellectuelle et connaissance mathématique, n'est-ce pas précisément subir la séduction du nécessaire ? Le nécessaire est une manière d'être, et non ce qui est. Identifier connaissance intellectuelle et connaissance mathématique, n'est-ce pas rechercher la manière de ce qui est plus que ce qui est, la modalité de l'intelligible plus que l'intelligible, la relation plus que la substance ? Que le nécessaire puisse séduire notre intelligence en raison de son caractère de netteté et d'absolue détermination, il est facile de le comprendre. Mais alors l'intelligence ne cherche plus en premier lieu à connaître intimement ce qui est et à le saisir tel qu'il est, pour être dans la vérité. Elle recherche plus la certitude que la vérité.

Prétendre que la connaissance intellectuelle est un refuge qui nous procure une sécurité, c'est ne plus considérer qu'un effet de la connaissance. Il est très exact que la connaissance scientifique donne à l'intelligence une certaine fermeté et une qualité permanente qui la stabilise. Aussi n'est-il pas étonnant que l'acquisition de la science donne une certaine stabilité à l'homme. La science peut donc être recherchée pour cela. Mais il n'est pas prouvé pour autant que l'acquisition de cette stabilité soit le but de la connaissance scientifique ; il suffit qu'elle soit une conséquence d'ordre psychologique.

Si l'intelligence recherche le nécessaire, là n'est pas son but dernier. Partout où elle peut l'atteindre elle le recherche, mais là où elle ne peut l'atteindre, elle ne le recherche pas, car ce à quoi elle tend avant tout, c'est à être parfaite en atteignant la vérité, en étant conforme à la réalité.

Evidemment, si l'on ne poursuit plus cette conformité à la réalité et si l'on considère que la connaissance intellectuelle doit mesurer la réalité et non plus être mesurée par elle, dans de telles conditions la recherche du nécessaire devient recherche de ce qu'il y a de plus parfait.

L'acquisition de la connaissance scientifique donne à l'intelligence humaine un sens de plus en plus précis du nécessaire. Elle nous montre comment la vie spirituelle, à la différence de la vie sensible et de la vie végétative, réclame très profondément le nécessaire. Elle en a la nostalgie. Le déterminisme, qui est une nécessité provenant de la matière, apparaît alors comme un vestige de cette nécessité intelligible tout intérieure. Si le déterminisme est tyrannique pour l'intelligence humaine et apparaît comme ce qui constamment s'impose et la contraint, le nécessaire intelligible, au contraire, est atteint dans une connaissance parfaite, au-delà des contingences provenant de la matière. Ce nécessaire libère et détermine de l'intérieur l'intelligence, il ne la tyrannise en rien. Si le déterminisme matériel s'oppose à la liberté, le nécessaire intelligible, loin de s'y opposer, lui permet d'être plus elle-même¹.

Si le raisonnement en matière nécessaire est une démonstration qui engendre la connaissance scientifique, le raisonnement en matière contingente engendre une connaissance dialectique². Cette connaissance utilise avec intelligence les opinions des autres pour que, à l'égard de n'importe quel problème, on puisse raisonner sans contradiction, d'une manière correcte et rationnelle. La connaissance dialectique ne considère pas la réalité en elle-même mais telle qu'elle a été saisie, estimée et aimée par les hommes, telle qu'elle a été vécue par eux. Elle s'intéresse à ce vécu et essaie d'y établir un certain ordre. Ce vécu n'est jamais simple, il est essentiellement complexe, impliquant en lui-même diverses relations : il est relatif d'une part à un objet, à une certaine réalité qui est connue, et d'autre part à un certain sujet, celui qui connaît, celui qui aime. Ce sujet est dépendant, dans l'exercice de sa connaissance ou de son amour, d'une quantité de circonstances de temps et de lieu, du milieu en lequel il se trouve, des diverses influences qui agissent sur lui. C'est pourquoi ce vécu peut

¹ La philosophie de Descartes, tendant à confondre la détermination et la limite, n'a-t-elle pas également confondu le nécessaire intelligible et le déterminisme matériel ?

² Il serait intéressant de préciser les significations diverses de la dialectique. Notons seulement ici quelques indications. A propos de la dialectique, Engels écrit : « (...) la science des lois générales du mouvement, tant du monde extérieur que de la pensée humaine (...). Par là, la dialectique de l'idée ne devient que le reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel, et c'est ainsi que la dialectique de Hegel (...) de la tête sur laquelle elle se tenait, fut remise sur ses pieds ». (Cf. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 47). R. Garaudy, citant ce passage, commente : « le matérialisme, distinguant chez Hegel son système de sa méthode, rejette entièrement le système et réélabore radicalement sa méthode ». (Cf. R. GARAUDY, *La théorie matérialiste de la connaissance*, p. 41). De son côté Jean Hyppolite, à propos de la dialectique hégélienne, note : « L'infini est la vie même de la relation, le moyen dialectique qui permet de concevoir le développement de chaque terme d'une relation. Saisir une détermination limitée comme infinie, c'est la saisir dans son inquiétude pour se transcender, dans son "devenir autre qu'elle-même" : le déterminé n'a en tant que tel aucune autre essence que cette inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est » (*Etudes sur Marx et Hegel*, Paris 1955, p. 18) ; cf. JENENSER LOGIK, *Métaphysique et philosophie de la nature*, éd. Lasson, p. 31. Voir dans *Aspects de la Dialectique*, Recherche de Philosophie, t. II, Paris 1956, l'article de A. MARC, s.j., *Méthode et dialectique*, pp. 9-99. « La dialectique est le raisonnement qui se développe à partir des contraires et sur eux. Elle est la logique des oppositions, pour autant que celles-ci se rattachent immédiatement, nécessairement, selon une hiérarchie déterminée, à l'être comme tel, premier principe du réel et de l'esprit ». « Ces contraires primitifs sont le multiple et l'un, le fini et l'infini dans leurs divers aspects, à tous les plans du réel » (p. 99, note). Voir aussi : K. AXELOS, *Le logos fondateur de la dialectique*, pp. 125-138. — D. DUBARLE, *Dialectique et ontologie chez Platon*, pp. 139-165. « Dans la langue de Platon, le mot "dialectique" ne dénomme pas moins que la procédure philosophique en acte ». — CH. RUTTEN, *Dialectique et procession chez Plotin*, pp. 167-177. — H. NIEL, s.j., *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*, pp. 225-235. « Soit sous sa forme hégélienne, soit sous sa forme marxiste, la dialectique repose sur la possibilité pour l'homme d'appréhender la totalité de l'existence » (p. 235). — A. SESMAT, *Dialectique hamelinienne et philosophie chrétienne*, pp. 236-299.

être considéré de façons très différentes. Il peut être considéré comme le reflet d'une réalité première et ce qui nous conduit à cette réalité ; il peut être considéré en lui-même, comme la réaction vitale du sujet humain, manifestation de sa vie, de son intelligence, de son affectivité ou de son pouvoir de domination.

Tout cela peut être étudié en fonction du temps ou de la durée vitale, en fonction de l'influence des autres, amis ou ennemis, d'un maître qui a autorité ou d'un disciple sur lequel on exerce une autorité.

On devine les divers développements possibles d'une pensée dialectique, l'une orientée vers un certain réalisme, l'autre tout enfermée dans le sujet pensant et aimant, dont on peut considérer soit la durée vitale, soit la coopération avec les autres, soit la solitude, l'isolement, l'angoisse...

Dans la mesure où la pensée dialectique est ordonnée à la philosophie et à ses diverses parties, elle acquiert par là même une certaine unité. Son rôle est alors de manifester avec le maximum de force la complexité des problèmes philosophiques étudiés, pour éveiller l'intelligence et la rendre plus attentive. En ce sens elle noue les problèmes et permet à l'intelligence d'analyser avec plus de pénétration et d'induire avec plus de profondeur.

Dans la mesure où la pensée dialectique n'est plus ordonnée à la connaissance philosophique, elle la supprime immédiatement, en prenant une extension comparable à celle de la philosophie. Ces philosophies dialectiques se diversifient alors suivant l'une ou l'autre des considérations dominantes et remplacent l'analyse philosophique, qui se fonde sur l'induction et la découverte des causes propres, par un développement interne, descriptif et linéaire, progressif ou réductif.

Toutes ces démarches dialectiques essentiellement complexes, multiples et variant à l'infini — il n'est pas de limite au mouvement de la dialectique —, manifestent le caractère très spécial des conditions en lesquelles l'intelligence humaine s'exerce. Cette intelligence semble se trouver facilement « chez elle » dans le domaine des opinions, dans ce qui a déjà été vécu par les hommes, comme si le contact avec les réalités existantes lui demandait un effort plus profond et réclamait d'elle une plus grande vigueur.

Cette connaissance dialectique nous montre combien l'intelligence humaine est enracinée dans une communauté, dans une tradition et dans la multiplicité des connaissances antérieurement acquises. Selon les conditions de son exercice, elle est dans le temps et se développe selon une certaine durée. Elle demeure profondément enracinée dans une histoire ; c'est ce qui fait sa force et aussi son extrême difficulté à dépasser le poids de cette tradition et de tout ce vécu humain, sensible, imaginaire, affectif, intellectuel, vécu personnel, vécu des autres...

L'intelligence est bien, dans l'homme, ce qui éclôt en dernier lieu ; c'est le « benjamin » qui, selon l'ordre génétique, dépend de tous les autres, bien qu'il possède, selon l'ordre de nature, une noblesse unique et une indépendance souveraine. L'intelligence, dans les conditions de son exercice, dépend de toutes nos activités, car elle les présuppose ; mais quant à son objet propre, elle est indépendante de toutes les autres activités, elle les domine et est même capable de s'en séparer.

L'extension et la variété de la connaissance dialectique expriment cet aspect de dépendance de notre intelligence. Le caractère relatif et secondaire de cette connaissance dialectique, ordonnée à la connaissance scientifique et philosophique, montre l'indépendance souveraine de l'intelligence quant à son objet propre.

L'importance accordée à la connaissance dialectique peut donc être un signe de la jeunesse d'une intelligence qui n'est pas encore arrivée à sa maturité et demeure très dépendante de son milieu ainsi que de tout ce qui a existé avant elle ; dans ces conditions la dialectique demeure orientée vers une connaissance plus parfaite qui donnera à l'intelligence toute sa taille en la libérant des opinions. Mais l'importance donnée à la dialectique peut aussi être le signe d'un vieillissement et d'une fatigue de l'intelligence qui n'a plus le courage ni la force de lutter pour se maintenir en contact avec les réalités existantes.

Une telle intelligence se réfugie dans les opinions des hommes et dans sa propre opinion, dans le vécu des autres et dans son propre vécu, comme le vieillard qui, ne pouvant plus explorer la terre, se contente de revivre ce qu'il a vécu. Il lui semble alors revivre ce vécu d'une manière plus parfaite, plus consciente, plus réfléchie, mais il ne progresse évidemment plus et n'est plus en contact avec la réalité existante. Dans ces conditions, la dialectique se considère comme la seule véritable et authentique philosophie, la seule digne de ce nom et parfaitement consciente. Si le vécu n'est pas proprement philosophique, la réflexion sur le vécu semble l'être.

Nous voyons ainsi tous les cheminements possibles que peut prendre notre intelligence, et ses diverses orientations ; ce qu'elle gagne en extension, elle le perd souvent en pénétration, et inversement ; ou, si l'on veut, ce qu'elle gagne en enracinement, elle risque souvent de le perdre en hauteur, et ce qu'elle gagne en hauteur, elle risque de le perdre en enracinement.

Précisons enfin que, si la connaissance scientifique se réalise en matière nécessaire et la dialectique en matière opinable, cette dualité est comme dépassée par la sagesse, la métaphysique. La connaissance métaphysique est bien celle qui s'élève le plus haut, atteignant ce qu'il y a de plus nécessaire, l'Être premier, l'Être nécessaire, le seul Être qui soit nécessaire dans son être, en son existence. Cette connaissance métaphysique possède donc bien la noblesse de la connaissance scientifique, ses qualités, son sens du nécessaire, mais en même temps elle s'enracine dans ce qu'il y a de plus vécu dans le cœur de l'homme, son désir d'épanouissement et de béatitude. Ce désir est à la fois le plus individuel, le plus personnel, et le plus traditionnel, le plus commun à tous les hommes. La connaissance métaphysique intègre toute la richesse de la connaissance dialectique, en ce qu'elle a de plus profond et de plus communautaire. Plus la connaissance métaphysique prend de hauteur, plus elle s'enracine en profondeur. Plus elle pénètre, en atteignant l'Unique nécessaire, plus elle exige une extension. L'opposition si souvent marquée entre connaissance dialectique et connaissance scientifique est vraiment dépassée au niveau de la connaissance métaphysique, précisément parce que cette connaissance est d'un type nouveau. En épanouissant d'une manière ultime l'intelligence, elle lui donne une indépendance totale à l'égard de tout ce qui n'est pas la Cause première, et une dépendance vécue à l'égard de cette Cause première, fin ultime de toute la vie humaine. Cet épanouissement est vraiment ultime ; il dépend donc, dans les conditions de son exercice, de toutes les autres activités humaines, qu'il doit dépasser en les utilisant. C'est proprement pour cette utilisation, dans un dépassement, que la dialectique devient nécessaire ; sinon le vécu est mal utilisé, et sa richesse le rend difficile à dépasser.

Grâce à la sagesse métaphysique, la vie de l'intelligence redécouvre son unité profonde en intégrant toutes ses richesses et son enracinement dans la tradition humaine.

Si la sagesse métaphysique met l'homme dans une grande solitude, en l'ordonnant vers l'Unique Être nécessaire, elle lui donne aussi un sens très aigu de sa communion profonde à l'égard de la tradition humaine. S'il peut s'élever si haut, s'il peut connaître une telle indépendance, c'est parce qu'il est porté par la pensée de ceux qui l'ont précédé, par leurs efforts et leurs recherches. Seul, au plus intime de sa contemplation, le sage sait combien

il a reçu de ceux qui l'ont précédé et lui ont transmis cette tradition philosophique et humaine. Solitaire et séparé, le sage ne renie pas pour autant le corps qu'il possède ni la communauté humaine à laquelle il appartient. Il sait mieux que personne combien ce corps est sien et combien cette communauté est, d'une autre manière, sienne.

4. Les grandes phases vitales de la vie humaine

Après avoir analysé les trois grandes opérations de l'intelligence humaine, essayons de déterminer d'une manière plus synthétique les moments les plus importants de son cheminement : non pas l'aspect génétique des éclosions progressives de la vie de l'intelligence mais les divers « nœuds » de notre vie intellectuelle, afin de mieux comprendre sa grande fonction vitale¹.

L'intelligence humaine est une intelligence qui ne progresse qu'en mendiant son bien par l'exercice des sens externes : l'expérience est le premier nœud, le nœud-fondement de notre vie intellectuelle. Cette intelligence est cependant capable de certaines intuitions et, après l'analyse scientifique, elle demande de nouveau à contempler. On peut, semble-t-il, distinguer assez nettement ces diverses démarches qui représentent les paliers essentiels de la vie de l'intelligence.

a) L'expérience, ses divers types

Nous constatons quotidiennement le rôle capital de l'expérience dans notre vie humaine, dans le progrès de notre vie intellectuelle. Rôle extrêmement manifeste ; on sait ce que représente un homme d'expérience. On sait aussi que l'homme devenu incapable d'expériences nouvelles s'enferme dans son vécu personnel et devient incapable de progrès et de dépassement ; il peut exploiter son capital mais ne l'augmente plus. Tant que l'homme demeure capable de nouvelles expériences, il n'est pas figé sur lui-même, il garde la possibilité de progresser et de découvrir de nouveaux itinéraires.

L'expérience apparaît comme une source vitale qui nous permet de nous renouveler et de faire de nouvelles conquêtes. Si elle cesse, nous ne pouvons plus découvrir de nouvelles pistes de recherches, de nouvelles orientations ; mais nous pouvons méditer, approfondir ce que nous possédons déjà, et tendre vers une contemplation. L'expérience n'est donc pas toute notre vie intellectuelle ; mais elle en est le point de départ et, si l'on peut dire, la source la plus vivifiante.

Beaucoup de philosophes et de savants sont d'accord sur ce rôle primordial de l'expérience ; mais dès qu'on essaie de déterminer la nature de l'expérience, son rôle essentiel dans notre vie intellectuelle et sa valeur propre, on s'aperçoit vite combien il est difficile de cerner avec précision une activité aussi complexe et aussi fondamentale, et combien il est difficile d'en préciser la valeur exacte. Peut-être ces difficultés expliquent-elles pourquoi on a tant cherché et cherche toujours une autre source, moins cachée et plus limpide, de la vie

¹ Il serait intéressant, dans la seconde partie, de traiter l'aspect génétique des éclosions de la vie de l'intelligence. Malheureusement nous ne le pouvons, étant donné les limites de ce travail.

intellectuelle : la connaissance de notre âme, la conscience de notre activité de penser, les idées innées, une réminiscence de ces idées, une illumination directe de Dieu, une intuition...

Pour certains, l'expérience est trop dépendante de nos sens externes, et ceux-ci sont trop sujets à erreur, pour que nous puissions fonder toute notre vie intellectuelle sur une base aussi fragile. Cet édifice ne serait-il pas comme la statue géante du songe de Nabuchodonosor, la statue aux pieds d'argile¹ ? Ne vaut-il pas mieux fonder une vie spirituelle sur quelque chose de plus pur, de moins opaque, de plus immatériel : la connaissance intime que nous avons de nous-mêmes, de notre âme, de notre moi ?

Problème capital dont les diverses solutions se trouvent à l'origine d'orientations philosophiques bien différentes. C'est même peut-être là que se situe la différence fondamentale, toutes les autres ne faisant en somme que l'orchestre.

Considérer que l'expérience externe est source première, ou le nier en plaçant la seule conscience de notre pensée à l'origine de toute notre vie intellectuelle, voilà les deux orientations philosophiques essentielles, radicalement différentes et totalement irréductibles l'une à l'autre. La première peut reconnaître l'intérêt et l'apport original de la seconde (qui pourra alors être assumée comme une véritable source secondaire, ayant son caractère propre) ; tandis que la seconde orientation écarte nécessairement l'intérêt de l'expérience qui est considérée comme extrinsèque à toute connaissance philosophique. Evidemment, si l'expérience est nécessairement viciée et fallacieuse, si elle est capable de contaminer toute la vie intellectuelle, la considérer comme extrinsèque est une opération chirurgicale nécessaire. Il faut amputer notre vie philosophique de cet apport trompeur et gangrené. Mais si l'expérience est considérée comme possédant en elle-même une possibilité de connaissance vraie, authentique, une telle amputation n'est peut-être plus aussi légitime. Car il faut souvent accepter un certain risque pour progresser et vivre plus parfaitement. Cheminer dans un danger constant d'erreur, ce qui exige une vigilance extrême, et un amour d'autant plus fort de la vérité, n'est-ce pas la condition propre de notre intelligence humaine ? Vouloir agir avec une trop grande prudence, n'est-ce pas parfois une imprudence souveraine ? Se mettre, dès le point de départ, dans une situation qui non seulement limite le développement de notre vie intellectuelle et affective, mais encore s'oppose à tout ce qui paraît normal dans notre vie pratique et artistique, n'est peut-être pas si prudent...

Ne voulant, ici, ni faire la critique de l'expérience, ni justifier sa valeur de connaissance première et fondamentale², essayons seulement de déterminer ce type caractéristique de connaissance et ses diverses modalités.

L'expérience, à la différence des autres activités intellectuelles, est précisément l'activité de contact par laquelle, grâce aux sens externes, l'intelligence peut affirmer que telle réalité est là présente, qu'elle existe, qu'elle apparaît avec telle ou telle qualité sensible. Quand nous affirmons que cet arbre que nous voyons, que nous touchons, existe, qu'il est tel vivant, appartenant à telle espèce, nous avons bien de cet arbre une connaissance expérimentale, dont il nous est facile de comprendre l'originalité, si nous la comparons à d'autres connaissances purement abstraites : opinions, adhésions de foi qui reposent sur un témoignage... Nous n'avons jamais vu telle personne, mais quelqu'un l'ayant vue et entendue nous en parle ; nous pouvons, grâce à ce témoignage, croire à l'existence de cette personne et nous en faire une opinion. Tant que nous ne l'avons pas vue ou entendue, la connaissance que nous avons de cette personne demeure lointaine. Nous ne pouvons prétendre la connaître

¹ Dn 2, 31-35.

² Ceci est traité en critique.

personnellement et d'une manière immédiate. Seule l'expérience réalise ce contact direct et immédiat avec la réalité existante, c'est de lui qu'elle tient sa valeur propre et irremplaçable.

Ce contact avec la réalité existante possède des modalités très diverses. La réalité, nous la touchons et nous disons alors qu'elle existe, ou bien nous la voyons, nous entendons son bruit... Nous l'expérimentons d'une manière esthétique ou utilitaire, ce qui est encore un contact direct. Nous l'aimons ou nous la rejetons, comme bénéfique ou nuisible ; nous la connaissons alors d'une manière toute affective : expérience d'un caractère particulier, où la présence et l'absence de la réalité prennent toute leur valeur.

On pourrait dire que ces diverses expériences nous permettent de constater la réalité comme existante, par le toucher et par les sens externes d'une manière générale ; comme capable de splendeur, de beauté, par l'imagination et la vue tout spécialement ; comme capable de nous perfectionner ou de nous détruire.

Si riche que soit ce type de connaissance, il n'épuise cependant pas toute la connaissance humaine. Ce serait limiter profondément notre activité intellectuelle que de la réduire à l'expérience, car seul ce qui existe d'une manière sensible peut être expérimenté. Tout ce qui est au-delà du sensible, objet immédiat des sens externes, ne peut plus être expérimenté au sens fort. Et notons aussi que tout ce qui est de l'ordre imaginaire échappe également à l'expérience. Quand on rêve, par exemple, on ne parle ordinairement plus d'expérience ; quand on est subitement distrait par telle ou telle image qui s'impose à l'attention, on ne parle plus d'expérience, mais de distraction.

L'expérience implique divers éléments de connaissance. Bien qu'elle apparaisse à notre conscience psychologique comme quelque chose de simple, de direct, d'immédiat, nous nous rendons compte, dès que nous voulons l'analyser, de sa complexité ; c'est du reste cette complexité qui rend raison de la pluralité des expériences, car les différents éléments de connaissance intégrés dans l'expérience peuvent être unis et coordonnés de diverses manières.

Toute expérience implique une certaine activité de l'intelligence et une activité des sens externes. Il semble en effet que l'expérience soit une connaissance propre à l'homme. L'animal sent, voit, mais n'expérimente pas parce qu'il ne peut juger de l'existence de ce qu'il voit, de ce qu'il sent. Ce jugement d'existence semble être le fondement propre de toute expérience ; l'actualité des sens externes aussi semble nécessaire¹.

Mais l'exercice du jugement d'existence et celui des sens externes ne sont pas seuls à constituer l'expérience ; l'exercice de l'imagination, de la mémoire et même de la cogitative, et les éléments affectifs passionnels, jouent un grand rôle dans toute l'expérience. L'état passionnel dans lequel nous nous trouvons nous rend plus ou moins réceptifs à tel événement. Si nous l'avons longtemps attendu, désiré, nous serons « tout yeux et tout oreilles » pour l'expérimenter, le voir, l'entendre. Si nous cherchons depuis longtemps telle réalité, nous serons beaucoup plus capables de déceler sa présence, de la découvrir, de l'expérimenter, que si nous ne la cherchions ni ne la désirons. A tel point que s'il s'agit d'un désir intense, l'imagination peut susciter une sorte de mirage, d'hallucination ; on croit découvrir ce que l'on cherche, mais en réalité il n'y a rien. A l'inverse, un dégoût ou une angoisse très forte peuvent dresser un barrage affectif qui empêche d'appréhender le réel. Les activités affectives

¹ Nous l'avons noté précédemment : nous ne considérons pas nos rêves comme des expériences personnelles, même lorsque nous en avons eu une certaine conscience. Certes, les rêves peuvent être considérés comme des faits que l'on peut analyser, sur lesquels on peut réfléchir, mais ceci n'exige pas qu'ils soient de véritables expériences. Cependant si on veut considérer le rêve comme une certaine expérience humaine, on devra distinguer l'expérience prise au sens fort et l'expérience prise d'une manière imparfaite qui peut alors n'impliquer que la connaissance sensible. Dans ce cas on dira que les animaux ont certaines expériences. Nous ne nous intéressons ici qu'à l'expérience parfaite, celle qui implique un jugement d'existence.

et imaginaires sont impliquées dans nos expériences, et ne peuvent en être séparées. C'est du reste une des raisons qui diminue tant la valeur objective de nos expériences et peut les rendre suspectes.

L'expérience intègre donc toute notre vie sensible, la synthétise à sa manière et s'en sert pour l'exercice et l'épanouissement de notre vie intellectuelle. De la complexité des éléments qu'elles intègrent découle la diversité de nos expériences. Toute synthèse se modifie suivant le dosage des éléments intégrés.

La première source de diversité la plus simple et la plus fondamentale provient de la diversité même de nos sens externes. Nous pouvons parler d'expériences visuelles, tactiles, auditives... Ces expériences sont qualitativement diverses : autre est l'expérience visuelle de tel arbre, autre l'expérience tactile de ce même arbre, autre l'expérience auditive, le bruit du vent dans cet arbre. Elles fournissent du reste à notre réflexion intellectuelle des aliments et des orientations de recherche très différents.

Si elles sont qualitativement diverses, ces expériences ont cependant quelque chose de commun, elles peuvent toutes porter sur la même réalité physique (si du moins il s'agit de réalités qui peuvent être expérimentées de diverses façons). Elles peuvent atteindre un élément commun de cette réalité : sa grandeur, son mouvement, son nombre, tout en l'atteignant diversement.

Cette diversité est fondamentale, elle a un rôle capital pour tout le développement de notre vie intellectuelle et humaine. Mais précisément parce qu'elle est fondamentale, nous l'oublions très souvent et, par le fait même, certaines orientations de notre vie intellectuelle ne peuvent plus alors se comprendre.

La deuxième source de diversité de nos expériences provient de la manière dont s'exercent l'imagination d'une part, et la cogitative d'autre part. Quand l'imagination, sans exclure le rôle des sens externes et celui de l'intelligence, prend une place prépondérante, on est en présence d'une expérience de type artistique, en particulier lorsqu'il s'agit des expériences visuelles et auditives.

Le rôle de l'imagination dans l'expérience artistique est capital. L'imagination donne à la qualité sensible une splendeur, un éclat nouveau, que la qualité sensible ne possède pas en elle-même. Il y a un apport subjectif imaginaire extrêmement variable suivant la qualité et l'intensité de cette expérience artistique. C'est pourquoi il est parfois si difficile de préciser les frontières entre l'hallucination, où l'imaginaire remplace les qualités sensibles, et l'expérience artistique, où l'imagination est à leur service pour leur donner une splendeur qu'elles n'ont pas en elles-mêmes d'une manière aussi actuelle.

La prépondérance de la cogitative (sans exclusion des sens externes ni de l'intelligence) donne naissance à une expérience de type utilitaire. C'est l'expérience la plus commune, celle de la ménagère qui fait ses courses, celle de l'homme habile qui se dirige avec dextérité ; ce type d'expérience prend des modalités très diverses suivant l'orientation de vie du sujet qui expérimente.

La troisième source de diversité de nos expériences provient de la prédominance des éléments affectifs (sensibles ou spirituels). On est alors en présence d'une expérience de type affectif. Le contact avec la réalité existante est modifié par les passions de concupiscence et d'irascible, ou même par l'amour spirituel lorsqu'il s'agit de l'autre. La diversité des passions modifie profondément ces expériences affectives. Si nous désirons tel bien sensible, ou si nous sommes en colère en raison d'une injustice que nous venons de constater, les éléments affectifs de désir ou de colère modifient diversement notre expérience de la réalité. Ce que nous désirons intensément, nous sommes portés à le considérer comme parfait ; cette

expérience affective transforme la réalité en mettant en lumière ce qui, en elle, est agréable. Et l'inverse se produit à l'égard des passions de colère ou de crainte, qui, si elles sont véhémentes, nous rendent très vulnérables à l'égard de tout ce qui est mauvais et est pour nous objet de répulsion. Ces passions transforment de telle manière notre expérience de la réalité que nous avons tendance à ne plus considérer en cette réalité que son aspect négatif, ce qui en elle est capable de blesser et de nuire.

Ce type d'expérience affective a une objectivité très spéciale, car l'apport subjectif, très fort, risque toujours de tout submerger. Une passion qui, normalement, met en lumière telle qualité en laissant les manques dans l'ombre, en arrive, lorsqu'elle est très intense, à aveugler. L'imaginaire forme alors un écran qui empêche de rejoindre les qualités de la réalité existante. Mais l'expérience affective, lorsqu'elle se porte sur l'ami — surtout quand l'amour que nous avons pour lui se spiritualise —, peut nous donner à son égard un contact profond, très intime et très réel, qui nous met en présence de quelque chose que nous ne pourrions pas saisir autrement ; car l'amour, dans sa réalité existante, ne peut être saisi comme amour que dans une expérience affective.

Enfin, le quatrième élément de diversité de nos expériences provient de la prédominance de l'intelligence elle-même, qui peut diriger l'expérience de différentes manières.

Ceci est très manifeste dans les sciences dites expérimentales, dans ce qu'on appelle l'observation scientifique. Les observations d'un physicien, d'un biologiste, d'un chimiste, d'un psychologue, ne sont pas identiques, même si chacune de ces observations porte sur la même réalité, car les intentions de ces savants (et leurs interrogations) ne sont pas les mêmes ; sans parler de la diversité des instruments utilisés qui peuvent modifier profondément les conditions de l'expérimentation. Considérer telle réalité sensible, une goutte d'eau par exemple, sans microscope ou avec un microscope n'en donne pas du tout la même connaissance ; le microscope peut grossir d'une manière extraordinaire les « sensibles communs »¹ de cette goutte d'eau sans grossir pour autant ses « sensibles propres ». Ceux-ci ne changent pas, mais la proportion entre ces deux types de sensibles est profondément modifiée. Le savant n'en tient pas compte : il ne considère que le mesurable, donc les sensibles communs. L'erreur s'introduirait si l'on prétendait identifier le contenu de ces observations scientifiques avec la réalité existante. Le contenu de ces observations est un aspect de la réalité, soit tel ou tel aspect mesurable qui est saisi (il s'agit donc des sensibles communs).

On voit par là toute la différence qui existe entre l'expérience du philosophe, du philosophe de la nature par exemple, et celle du savant physicien. Confondre leurs expériences serait aussi grave que de confondre l'expérience philosophique et l'expérience artistique.

L'expérience philosophique, celle du philosophe de la nature, cherche à saisir avec le plus d'objectivité possible les sensibles propres de telle réalité existante dans leur harmonie naturelle avec les sensibles communs. Pour cela, l'intelligence doit faire alliance avec les sens externes afin d'empêcher toute excroissance de l'imagination et des éléments affectifs. L'expérience philosophique est du point de vue sensible la plus qualitative, et en même temps la plus intellectuelle. Chaque partie de la philosophie possède, du reste, un type d'expérience caractéristique : celle du philosophe de la nature n'est pas celle du moraliste. Au sommet, l'expérience de la philosophie première, qui est la plus existentielle, relève à la fois du toucher et de l'intelligence. Elle ne porte que sur l'existence actuelle, laissant dans l'ombre toutes les

¹ Cf. p. 95.

déterminations secondaires. Elle n'affirme que : « ceci est ». Cela seul l'intéresse. En raison de son extrême simplicité, cette expérience de la philosophie première comporte un maximum d'évidence et de certitude.

b) Intuition mathématique, intuition philosophique

Si l'expérience, point de départ de notre vie intellectuelle, possède les qualités propres d'une source : la fraîcheur, l'inédit, la limpidité, il faut pourtant en souligner la complexité profonde et la diversité. Devons-nous, à côté de l'expérience, situer une autre source de notre vie intellectuelle : l'intuition ?

Beaucoup de philosophes, depuis les Pythagoriciens, Parménide et Platon, ont fondé leur philosophie sur l'intuition, considérant l'expérience uniquement comme la source des connaissances utilitaires et des opinions, et l'intuition comme la seule source valable des connaissances philosophiques, artistiques et mathématiques.

Une telle position a certes l'immense avantage d'éviter le problème difficile de la valeur objective de l'expérience sensible. On donne alors à la philosophie et à la métaphysique une base qui apparaît plus limpide, plus spirituelle — qu'il s'agisse de la connaissance intuitive de l'âme par elle-même, des formes-idéales par la réminiscence, ou des idées innées. Dans cette perspective, le philosophe établit une opposition entre connaissance sensible et intuition. La connaissance sensible demeure pour lui extrinsèque au développement de la connaissance intellectuelle, et ne peut la servir que d'une manière accidentelle, tandis que l'intuition est à l'origine même de la vie intellectuelle.

Sans faire ici la critique de cette théorie si séduisante, précisons la différence entre expérience et intuition ; l'une est un contact direct avec la réalité existante, l'autre est la connaissance immédiate d'une forme intelligible, d'une relation. L'expérience se termine à ce qui est, l'intuition se termine à une forme, à une relation.

C'est pourquoi une philosophie réaliste, qui veut connaître ce qui est, ne peut prendre sa source que dans l'expérience sensible du toucher. L'intuition ne sera pas rejetée pour autant, mais elle ne sera pas considérée comme l'aurore de la connaissance intellectuelle.

Il semble cependant qu'elle soit l'aurore des connaissances mathématiques¹, qui n'ont pas comme point de départ immédiat l'expérience sensible mais se fondent sur des axiomes évidents, saisis intuitivement, et progressent non par un retour constant à l'expérience sensible, mais par de nouvelles intuitions faisant découvrir de nouvelles relations².

En dehors des mathématiques, c'est évidemment dans l'ordre de l'activité artistique qu'on pourra retrouver les intuitions intellectuelles les plus merveilleuses. L'inspiration est une sorte d'intuition où l'affectivité et l'imagination dominent ; elle demeure cependant une véritable intuition d'une relation inédite, d'une relation entre diverses qualités sensibles demeurées cachées et qu'elle met en pleine lumière.

¹ On voit la conséquence qu'entraînera immédiatement le fait d'identifier connaissance mathématique, connaissance intellectuelle, connaissance philosophique.

² Sur le rôle de l'intuition en mathématiques, on peut se reporter aux ouvrages d'Henri Poincaré, et, pour une étude plus récente, à l'article de GEORGES BOULIGAND, *Les aspects intuitifs de l'activité mathématique*, dans la *Revue philosophique*, juillet-septembre 1944. Cf. également DAVAL et GUILBAUD, *Le raisonnement mathématique* (P.U.F.).

Dans le domaine des connaissances affectives, on pourra parler aussi d'intuition. L'ami a sur le cœur de son ami, la mère sur le cœur de son enfant, des intuitions affectives que personne d'autre ne pourra avoir. Il y a des découvertes affectives qui sont des véritables intuitions, analogues aux inspirations artistiques. Ces intuitions affectives sont plutôt comme une sorte de « flair » qui, du reste, ne s'oppose pas à l'expérience, car, en réalité, elles naissent de l'expérience comme ses fruits propres : nous devinons l'ami que nous connaissons déjà...

Lorsqu'il s'agit de la réflexion critique en philosophie, il semble qu'il puisse y avoir certaines intuitions portant sur l'intelligé, le vécu de l'intelligence. L'intelligence, dans sa réflexion critique, peut en effet découvrir certaines relations nouvelles. Mais ce type d'intuition n'a pas la spontanéité des deux autres. Elle suppose toujours d'autres connaissances fondées d'une manière plus ou moins immédiate sur l'expérience. Cette intuition réflexive n'est donc pas une source de connaissance proprement dite (la critique ne peut être source de connaissance).

L'activité inductive n'implique-t-elle pas une certaine intuition ? L'induction n'est pas une véritable intuition, car si elle s'achève dans la saisie d'une évidence, cette saisie implique un intermédiaire, un raisonnement. Certes, cet intermédiaire demeure extrinsèque à l'induction ; celle-ci aboutit à la saisie d'un principe évident, en lequel la relation du prédicat au sujet est immédiate. Mais principes et causes propres, en lesquels s'achève l'induction, ne peuvent se ramener à une forme, à une pure relation. Aussi l'induction n'est-elle pas une véritable intuition, bien qu'elle soit une certaine modalité intuitive.

Si l'expérience est l'alliance majeure de l'intelligence avec les sens externes, l'intuition est l'alliance de l'intelligence, de l'imagination et de l'amour. Les intuitions mathématiques et artistiques sont les fruits les plus manifestes de cette alliance de l'intelligence et de l'imagination. Le cas des intuitions affectives est un peu différent : grâce à la présence de l'amour (qui suppose évidemment l'imagination), l'intelligence possède une sorte d'acuité nouvelle. Les intuitions affectives sont donc le fruit d'une véritable alliance de l'intelligence et de l'appétit.

Quant aux intuitions qui relèvent de la réflexion critique, elles ne sont ni alliance de l'intelligence avec l'imagination, ni alliance de l'intelligence avec l'appétit, mais alliance de l'intelligence avec elle-même ; c'est le pouvoir qu'elle a de se réfléchir qui explique cette activité si spéciale. Mais reconnaissons bien que ces intuitions intellectuelles réflexives ne sont plus de véritables sources de connaissance ; elles sont plutôt des regards ultimes saisissant ce qu'il y a de plus radical, de plus profond dans la vie de notre intelligence.

Si donc il est juste de dire que l'intuition intellectuelle, en tant que source de connaissance, est le fruit d'une alliance très spéciale de l'intelligence, de l'imaginaire et de l'amour, on voit tout de suite le danger d'en faire le point de départ de la philosophie première. Voulant éviter les risques de l'expérience, on se réfugie dans l'intuition de l'âme, croyant être ainsi à l'abri de tout péril, et donner à la philosophie une base plus pure. En réalité il semble bien qu'on tombe de Charybde en Sylla. Car si de fait l'expérience peut être faussée, l'intuition intellectuelle ne se réalise que dans une intuition mathématique, artistique ou critique. Il semble donc qu'elle donne nécessairement naissance à des philosophies idéalistes, soit d'un type objectif se fondant plus ou moins explicitement sur les mathématiques, soit d'un type artistique, soit d'un type critique-phénoménologique.

On voit en quel sens on peut parler d'intuition intellectuelle, et comment à l'égard de l'expérience, elle peut être rivale ou complémentaire.

c) Interrogation

Si l'intelligence humaine est premièrement et fondamentalement une intelligence qui utilise des activités de connaissance sensible pour expérimenter les réalités physiques, et si elle n'est intuitive que d'une manière réflexive sur le vécu, et d'une manière directe dans les domaines particuliers des connaissances mathématiques, artistiques et affectives, elle est aussi une intelligence qui interroge et qui analyse.

De l'expérience naissent des interrogations, tandis que l'intuition n'en pose pas. Une intelligence dont la tendance fondamentale est d'expérimenter est une intelligence dont le propre est d'interroger. Il y a un lien essentiel entre l'expérience et l'interrogation, car expérimenter la réalité c'est en saisir quelque chose, mais en même temps reconnaître que nous ne connaissons que très partiellement cette réalité expérimentée, qu'elle nous dépasse et que nous sommes vraiment mesurés par elle. C'est pourquoi expérimenter une réalité éveille en nous un désir de la connaître davantage, surtout si cette réalité est inédite et nous séduit. L'expérience conduit donc à l'interrogation. Par contre, l'intuition, qui saisit les formes, les rapports, n'exige pas d'interrogation. Une intelligence intuitive progresse tout autrement qu'une intelligence qui expérimente.

L'interrogation est, dans la vie intellectuelle, l'analogue du désir dans la vie affective ; elle exprime l'appétit, la soif d'une intelligence qui ne connaît encore que partiellement. Comme le désir présuppose un amour imparfait, l'interrogation présuppose une connaissance imparfaite. La qualité d'une interrogation dépend de la qualité de cette première connaissance, c'est-à-dire de l'expérience, de l'actualité de cette expérience. Quand on interroge à partir des souvenirs, l'interrogation est beaucoup moins intense que lorsqu'on interroge immédiatement dès l'expérience. L'interrogation doit être le plus possible conjointe à sa source pour connaître la force et l'intensité qui la rendent parfois si impérative.

Mais la qualité de l'interrogation provient aussi de celle du désir de connaître, d'améliorer et d'approfondir notre connaissance, et de progresser ainsi dans la vie de l'intelligence. Il ne faut jamais oublier ce côté affectif de l'interrogation, qui joue un grand rôle. Nous interrogeons différemment une personne que nous aimons et estimons, en qui nous avons une confiance totale, et une autre que nous n'aimons pas et que nous voulons ignorer ; nous interrogeons différemment une réalité que nous désirons vraiment connaître, parce que nous aimons la science à laquelle nous nous vouons, et une réalité dont la science nous est indifférente.

Si l'interrogation suppose l'expérience, et naît à partir d'elle, il y a cependant entre ces deux moments de notre vie intellectuelle une discontinuité, une rupture. L'expérience nous situe proches du réel et en contact avec lui, l'interrogation nous fait prendre du recul ; elle implique une réflexion, une certaine conscience de notre ignorance et de la curiosité qui nous fera sortir de cette ignorance. L'interrogation est donc une phase plus subjective, c'est la réaction vitale de l'intelligence en face de quelque chose qui la heurte, l'inquiète et l'attire à la fois.

On comprend comment, si l'on ne considère dans l'interrogation que l'aspect subjectif, l'état de celui qui ne sait pas, on peut arriver au concept d'angoisse. En effet, celui qui interroge est dans un état affectif d'angoisse, parce qu'il ignore, et en même temps ne peut savoir s'il est capable de sortir de cette ignorance, ne peut prévoir si son interrogation aura une efficacité, une réponse, ou si elle sera un cri dans le désert.

Si l'on explicite l'aspect objectif de l'interrogation, on est amené au contraire à insister sur l'étonnement. Je suis intrigué par telle réalité qui a encore pour moi quelque chose d'inédit.

Si celui qui interroge peut être dans l'étonnement, dans l'angoisse, ne croyons pas pour autant que l'interrogation se ramène à une pure subjectivité. Si, de fait, les hommes interrogent diversement, tout en ayant vécu les mêmes expériences, on retrouve toutefois, dans cette diversité même, quelques grandes modalités d'interrogation qui sont toujours les mêmes. On n'interroge pas n'importe comment, on n'interroge pas n'importe qui ou n'importe quoi. Il y a un choix qui comporte certaines déterminations.

En effet, si nous considérons nos diverses interrogations, nous constatons qu'elles sont à peu près toujours semblables, au moins dans leur structure. Devant une réalité que nous avons expérimentée et dont nous ignorons la nature, nous nous demandons : qu'est-ce que cela ? Après avoir précisé les diverses déterminations de cette réalité, et, de cette manière, satisfait notre curiosité, nous pouvons nous demander alors : en quoi cette réalité est-elle, de quoi est-elle constituée ? Puis : d'où provient-elle ? quelle est son origine, sa source ? Il est possible de remonter plus ou moins loin dans la ligne de l'origine, car s'il y a une origine immédiate, il y a aussi une origine lointaine et même première. On peut se demander également si cette réalité est elle-même source d'autre chose, si elle possède en elle-même une telle perfection qu'elle puisse être à l'origine d'une autre réalité...

On peut encore se poser une autre question : pourquoi cette réalité existe-t-elle ? en vue de quoi a-t-elle été faite ? en un mot : quelle est sa fin, son but ? Ou, au contraire, est-elle le but, la fin d'autres réalités qui lui sont ordonnées ?

Enfin, une telle réalité possède-t-elle un modèle, un archétype ? sur le modèle de quoi a-t-elle été faite ? quelle réalité imite-t-elle ? de quoi est-elle l'image ? Ou bien, au contraire, est-elle elle-même modèle, archétype d'autres réalités qui lui sont relatives ?

L'opposition qu'on établit communément entre le « pourquoi » et le « comment » ne peut se légitimer, car aucune interrogation ne peut être exclusive d'une autre. On ne peut *a priori* limiter l'interrogation sans mutiler la vie de l'intelligence. En réalité, le comment pose la question de la manière dont la réalité apparaît, dont elle agit et opère. Une telle question est contenue dans les grandes questions précédentes, puisque parmi les déterminations d'une réalité sont impliquées sa manière d'être, les conditions de son existence.

En se demandant si la réalité est source d'activité, de production, on peut préciser les conditions de son exercice : comment peut-il se réaliser ? En répondant à la question du but, on peut montrer aussi la manière dont il est atteint.

Ces questions nouvelles du comment viennent mettre en lumière certains éléments propres que les questions fondamentales risquent toujours de laisser dans la pénombre. Quand l'intelligence interroge en se demandant « comment ? », elle essaie de préciser les conditions *sine qua non*, les conditions de l'existence et de l'action, tandis qu'en posant la question du « pourquoi ? », elle recherche la constitution même, la structure de la réalité. Aussi les interrogations du comment présupposent-elles les autres, comme le mode présuppose ce qu'il modifie. Ces interrogations du comment, conduisant à la recherche des modalités, sont toujours secondaires.

Prétendre que le comment remplace le pourquoi, le supprime, c'est rendre inintelligible cette recherche du comment ; car le mode n'a pas d'intelligibilité par lui-même tandis que le pourquoi possède en lui-même sa propre intelligibilité.

Il serait intéressant de préciser le lien qui existe entre les diverses expériences étudiées précédemment et les divers types d'interrogation. Il semble en effet qu'on puisse établir une certaine continuité entre les cinq expériences fondamentales et les cinq interrogations fondamentales, ce qui est normal puisque l'interrogation provient de l'expérience, comme le désir de l'amour.

L'expérience est ce qui sert de base à l'interrogation, en lui donnant sa détermination. Or les cinq expériences fondamentales irréductibles sont celles que donnent les cinq sens unis à l'intelligence. L'expérience visuelle éveille en nous, en premier lieu, la question portant sur la détermination ; la vue est la sensation des qualités les plus déterminées. L'expérience tactile éveille la question de la matière (en quoi telle chose est-elle faite ?) ; le toucher est la sensation la plus fondamentale. L'expérience auditive éveille la question de l'origine (d'où vient ce bruit entendu ?) ; l'audition est la sensation la plus fugitive, celle qui se réalise toujours dans le mouvement. L'expérience olfactive éveille la question de l'orientation (où cela va-t-il ?) ; l'odorat est la sensation la plus prégnante. L'expérience gustative éveille la question de la mesure ; le goût sent en appréciant, en évaluant le plus et le moins.

Il faut évidemment bien comprendre que les interrogations, si elles naissent de ces diverses expériences, expriment le désir de savoir. C'est pourquoi l'ultime explication de ces diverses interrogations doit se prendre de la structure même de la connaissance philosophique, connaissance par les causes propres, qui sont elles-mêmes au nombre de cinq, correspondant à ces cinq interrogations, comme nous le verrons un peu plus loin.

La diversité des interrogations, moments intermédiaires entre la phase expérimentale et la découverte des causes, peut donc s'expliquer fondamentalement par la diversité des expériences, formellement par la diversité des causes. Il y a, d'ailleurs, une profonde harmonie entre ces deux aspects.

Quant aux interrogations du comment, elles semblent relever avant tout des expériences et observations scientifiques. C'est avant tout la question du comment que se pose le savant, car ce qui l'intéresse, c'est l'étude des conditions du devenir ou des opérations vitales de telle réalité. Ce que le savant désire et ce qu'il cherche à établir, ce sont des lois exprimant les rapports nécessaires entre antécédents et conséquents. Il n'interroge pas pour découvrir les causes propres, mais en vue de découvrir ces rapports nécessaires ; il se demande donc comment tel événement apparaît, et s'il est relié au précédent selon un lien nécessaire ou un lien contingent.

Y a-t-il des interrogations propres aux autres types d'expérience ? L'artiste interroge-t-il ? L'homme habile et l'ami interrogent-ils ? Il est facile de comprendre que l'artiste n'interroge pas, car sa connaissance artistique répugne à l'analyse ; elle demande de s'achever en contemplation. De même l'ami n'interroge pas en tant qu'ami, sa connaissance affective répugne aussi à l'analyse. Ces deux types de connaissance pourront se prolonger en activités intuitives (inspiration, intuition affective) et non pas en activité d'analyse.

Quant à l'homme expert, habile, il pose des comment, car ce qui l'intéresse, c'est d'utiliser ; mais il les pose à un niveau différent et dans une perspective différente de ceux du savant.

Il semble donc exact de dire que toutes nos interrogations sont d'une part des pourquoi — les cinq grandes interrogations fondamentales — et d'autre part des comment — les questions plus précises sur la manière dont les choses deviennent et agissent.

d) Analyse philosophique et analyse scientifique

L'interrogation est une phase d'attente et de désir. Elle ne peut être la phase qui termine et qui achève. C'est un moment de la vie de l'intelligence, un moment particulièrement intéressant et vital, mais qui tend vers un achèvement. A l'interrogation il doit y avoir une réponse. Aux cinq grandes interrogations fondamentales, il doit y avoir cinq grandes réponses fondamentales qui sont précisément les découvertes des cinq causes propres de la réalité expérimentée.

A l'interrogation « qu'est-ce que cela ? » répond la découverte de la cause formelle. A l'interrogation « en quoi ceci est-il fait ? » répond la découverte de la cause matérielle. A l'interrogation « d'où vient ceci ? ceci est-il capable d'être source ? » répond la découverte de la cause efficiente. A l'interrogation « en vue de quoi ? » répond la découverte de la cause finale. Enfin, à l'interrogation « sur quel modèle ? » répond la découverte de la cause exemplaire.

Chacune de ces découvertes s'opère grâce à l'induction philosophique. Celle-ci a comme point de départ l'expérience considérée à partir de l'interrogation, sous l'aspect propre de l'interrogation, et son terme est la saisie du principe propre correspondant à cette interrogation. Evidemment ce terme n'est pas saisi de façon immédiate, au moins ordinairement ; il n'est souvent atteint qu'après toute une série d'expériences qui mettent mieux en lumière l'objet de la recherche. Cette phase intermédiaire entre l'expérience, considérée à partir de l'interrogation, et la découverte des causes propres, peut impliquer de nombreux tâtonnements. Elle doit permettre à la matière sur laquelle porte l'induction d'être le plus disponible possible, puisque l'induction ne peut se réaliser parfaitement, avec toute la pénétration désirable, que si les expériences sur lesquelles elle s'exerce sont particulièrement aptes à ce dépassement.

Notre intelligence, ayant toujours de grandes difficultés à dépasser l'expérience et à saisir les principes propres, exige que l'on soit très attentif à diminuer le plus possible ces difficultés. Une méthode d'économie s'impose : commencer par les inductions les plus faciles relativement aux expériences les plus connues et les plus manifestes, aborder ensuite les inductions les plus difficiles à propos d'expériences moins connues et plus complexes.

Si on aborde en premier lieu les questions les plus difficiles, on est presque certain de n'arriver jamais à les résoudre et de rester alors devant un échec intellectuel qui constitue progressivement un véritable barrage ; l'intelligence se braque et ne peut plus sortir de cette impasse ; de même ne faut-il pas chercher à expliquer le plus connaissable par le moins connaissable.

Cette phase de recherche, qui joue quantitativement un rôle si important dans notre vie intellectuelle, demande donc qu'on acquière une certaine méthode pour ménager le temps, ordonner de la manière la plus efficace la multitude des expériences en vue de la découverte des causes propres.

S'il y a une certaine méthode de recherche, il n'y a pas de méthode d'induction. Pour se réaliser, celle-ci fait appel à la qualité de l'intelligence, à son pouvoir de pénétration et de dépassement du monde sensible. Cependant, n'oublions pas qu'à défaut d'une méthode propre, un certain ordre règne dans cette recherche des causes, ordre qu'il est important de connaître et de respecter ; car si l'ordre suivi n'est pas celui qui convient, on augmente les difficultés et les risques d'échecs.

L'ordre de la découverte des causes n'est pas le même dans toutes les parties de la philosophie. En philosophie première, c'est la découverte de la cause formelle qui est première ; en philosophie humaine, c'est celle de la cause finale, puisque la philosophie humaine considère en premier lieu l'opération humaine volontaire. En philosophie première, après avoir découvert la cause formelle, il faut se poser la question de la cause finale de ce qui est, puisqu'il n'y a pas de recherche de la cause efficiente de ce qui est, considéré sous l'aspect de l'être. L'être comme tel ne devient pas, il est au-delà du mouvement, il est. En philosophie humaine, après la découverte de la cause finale, il faut se poser la question de la cause efficiente, puis formelle, puis matérielle...

On voit comment une telle démarche peut être appelée méthode analogique, en ce sens qu'il y a une diversité d'interrogations et de découvertes inductives portant sur la même réalité saisie de façons diverses.

Ayant découvert les causes propres des réalités expérimentées, on peut ensuite expliciter, en les déduisant, les propriétés et les qualités caractéristiques de leur nature. Cette phase déductive complète la précédente en lui apportant tout le rayonnement qui lui est nécessaire. Car l'intelligence humaine ne peut s'arrêter à la découverte des causes propres, il lui faut revenir ensuite à la nature de la réalité analysée, pour mieux saisir toute sa perfection. Après l'analyse, il y a nécessairement un effort de synthèse. La déduction réalise cette synthèse. Cette déduction peut se faire selon les diverses causalités ; évidemment c'est surtout selon les causalités formelles et finales qu'elle prend toute son importance.

Aux interrogations portant sur le comment et ordonnées à la recherche des lois, correspond la découverte non plus des causes propres, mais des relations nécessaires entre des faits antécédents et conséquents. Ici également, et peut-être plus encore, cette découverte est précédée d'une recherche qui doit être ordonnée d'une manière méthodique pour classer les faits et faire mieux ressortir les liens propres qui existent entre eux. C'est la méthode inductive propre aux sciences dites expérimentales, qui conduit à l'établissement des lois scientifiques. Cette recherche des lois, comparativement à la recherche des causes, apparaît selon un développement linéaire et homogène.

Après la découverte de la loi, il n'y a plus d'autres démarches complémentaires, telle la déduction à l'égard de la découverte inductive des causes propres, parce que la loi est elle-même une sorte de synthèse. Cependant, la découverte de la loi trouve bien son achèvement dans une autre démarche qui consiste à comparer cette loi aux autres et, si possible, à la rattacher à une loi plus universelle, donc à une synthèse plus ample.

e) Méthode mathématique, méthode de réflexion critique

Nous avons dit que l'intuition, à la différence de l'expérience, ne donnait naissance à aucune interrogation. L'intuition n'a pas besoin d'être suivie d'une induction au sens fort, mais elle est à l'origine d'une autre démarche complexe de l'intelligence, une sorte de division très formelle appelant des déductions et s'achevant dans une sorte d'intégration inductive, qui fait remonter aux données les plus formelles et les plus universelles.

Quant à l'intuition intellectuelle de la réflexion critique, elle est à l'origine d'une certaine démarche réductive en vue de découvrir les premiers éléments irréductibles sur lesquels est fondé tout ce que nous possédons intentionnellement, tout le vécu intellectuel.

C'est une sorte d'analyse réflexive qui cherche à découvrir ce qui est premier dans l'ordre de l'intelligibilité. Ce n'est pas le premier génétique qu'elle recherche, mais le premier notionnel, c'est-à-dire la notion fondamentale, première, présente à tout ce qui vient après, et qui possède en elle-même une certaine indépendance et autonomie.

f) La contemplation

Toutes les démarches de l'intelligence s'achèvent dans une certaine contemplation, qui finalise toute la vie de l'intelligence. Il n'y a plus ici de recherches, ni de méthodes, mais un acte parfait de jugement, un regard supposant la découverte de la Cause première, de l'Être premier, Substance simple, Acte pur.

Certes, la sagesse philosophique ne peut prétendre découvrir le mystère de Dieu en Lui-même, et aboutir à un face-à-face bienheureux ; mais elle peut découvrir progressivement l'existence de la Cause première, de l'Être premier, Acte pur, Bonté souveraine. Elle peut découvrir qu'à l'égard de cet Être, il n'y a plus de distance, ni de frontière. Puisqu'Il est infini, l'intelligence peut contempler sa présence à travers tout ce qui est, découvrir son vestige, son passage, sa présence active et actuelle. Elle peut contempler sa présence tout spécialement dans son activité spirituelle d'amitié et surtout de contemplation. Dans sa contemplation de la présence de l'Être premier à travers l'ordre et l'harmonie de l'univers, dans sa contemplation de la présence de la Bonté première dans l'union si profonde de l'amitié, le philosophe peut voir comme un reflet de la contemplation de Celui dont la vie est « contemplation de la contemplation »¹.

Cette attitude contemplative, qui est un repos, parce qu'elle est au-delà de la recherche, au-delà du raisonnement, est tout imprégnée d'amour. Non seulement l'amour de cette contemplation la soutient et la vivifie par un élan constant, mais surtout l'amour de Celui qui est contemplé transforme profondément cette contemplation en lui donnant une note de plus en plus silencieuse et de plus en plus pénétrante.

Cette contemplation unit l'activité intellectuelle, dans ce qu'elle a de plus pur et de plus exigeant, à l'activité de la volonté dans ce qu'elle a aussi de plus pur et de plus absolu. Cette contemplation ordonne tout l'esprit de l'homme vers son Créateur, vers Celui dont il sait qu'il ne connaît rien, mais dont il sait aussi qu'il est le plus proche, le plus intime, Celui dont il dépend totalement, Celui dont il reçoit tout. Cette contemplation demande une attitude d'adoration et de silence. Il ne s'agit plus d'interroger mais d'écouter en silence Celui qui agit dans le silence, Celui qui est.

On comprend alors comment on peut dire que la vie de l'intelligence humaine se réalise dans un dialogue. Dialogue constant avec l'univers, car l'homme ne cesse d'interroger cet univers qui l'instruit sans lui répondre ou, plus exactement, lui répond en se manifestant à lui, en étant là présent tel qu'il est.

Dialogue de l'homme avec l'homme, surtout avec l'ami ; car il trouve auprès de lui une réponse à ses interrogations, réponse qui le rassure, lui donnant la certitude qu'il est entendu, compris, et que ce qu'il saisit de son ami, de l'homme, est vrai.

Dialogue de l'homme avec lui-même : il peut réfléchir sur son vécu, s'interroger, se critiquer et se juger.

¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, A, IX, 1074 b 34.

Enfin l'homme peut dialoguer avec Dieu en Le contemplant. Il sait qu'il est écouté, il sait qu'il est compris. Mais il sait aussi que Dieu se tait. Ce dialogue s'achève dans une adoration silencieuse. L'homme respecte la majesté de son Créateur, son silence.

Lorsqu'il quitte le domaine de la réalité, l'homme n'interroge plus ; il se construit un monde mathématique, technique, imaginaire. Le dialogue fait alors place à un monologue. L'homme devient un isolé.

B. La volonté

1. Le fait : certains actes ne peuvent se ramener à la vie de l'intelligence

Certaines de nos opérations (nous en faisons quotidiennement l'expérience) semblent irréductibles à celles de notre vie végétative et de notre vie animale, ainsi qu'aux opérations intellectuelles de connaissance, de raisonnement, d'intuition... Nous verrons rapidement certaines de ces opérations pour mieux saisir comment, à partir d'elles, l'analyse philosophique pose une faculté spéciale : la volonté.

La volonté, en effet, comme toute faculté, nous l'avons déjà souligné, n'est pas objet d'expérience, elle est induite. Ce que nous expérimentons en premier lieu, ce sont des actes d'un *type particulier*, que nous appelons actes volontaires. Relevons-en ici les qualités les plus caractéristiques :

a) Il est facile d'expérimenter la valeur toute spéciale de ce que nous appelons *l'attention*.

Un éducateur sait ce que représentent l'éveil et le maintien de l'attention chez ceux qu'il éduque. Peut-être même est-ce le fondement de toute éducation et son fruit le plus excellent. Être attentif à celui qui nous parle, qui nous enseigne, c'est être tout relatif à lui, prêt à écouter ce qu'il dit, désireux le comprendre le mieux possible ; c'est être dans un état d'attente, d'ouverture, de réceptivité à l'égard de ce qui nous sera communiqué. Il ne s'agit pas ici de réceptivité naturelle, physique, végétative ou animale, semblable à celle d'un animal heureux qui, se chauffant au soleil, en capte les rayons à la manière d'un lézard. Il s'agit d'une réceptivité toute différente, d'une réceptivité spirituelle consciente, désirée, voulue... Il s'agit d'une réceptivité orientée vers quelque chose de déterminé (plus ou moins déterminé, du reste).

Quand on attend quelqu'un, on sait qui on attend, et on est attentif aux moindres indices semblant indiquer son approche, son passage. Être attentif est toujours une attente de quelqu'un ou de quelque chose que l'on désire. Il n'y a pas d'attention sans désir et le désir est désir de quelqu'un ou de quelque chose que l'on aime.

Il y a, certes, des degrés dans l'attention, on est plus ou moins attentif selon le degré d'intensité du désir. Celui qui désire intensément retrouver un ami possède en son cœur une

capacité d'attention prodigieuse. Toutes les autres occupations quotidiennes disparaissent devant ce désir et cette attente qui s'emparent de toute sa vie. Un être qui n'est qu'attente est tout attentif à ce qu'il désire.

Mais des fatigues peuvent venir diminuer le potentiel d'attention, détendre l'arc tendu à se rompre. Le facteur « temps » y tient une place importante. Une attention trop prolongée risque toujours de nous fatiguer trop, de nous épuiser, et nous ne pouvons plus alors attendre avec la même ferveur et la même intensité. Certaines angoisses, certaines peurs peuvent aussi diminuer l'attention, la rendre presque impossible...

Ce phénomène d'attention et d'attente, qui s'enracine si profondément dans le désir, n'est pas seulement un désir, il est autre chose : il suppose une certaine connaissance sans toutefois se ramener à la connaissance... Si, tellement dépendant du temps, il nous en donne un sens très aigu, il est aussi une manifestation extraordinairement forte de notre capacité de dépasser le temps, de le dominer. S'il est susceptible d'être comme étouffé par l'angoisse et la peur, il est aussi ce qui peut permettre de dominer certaines peurs et certaines angoisses.

Le phénomène d'attention peut tenir une très grande place dans notre vie, car il nous permet d'être accueillants, réceptifs, capables d'écouter et d'être enseignés. Il s'impose à nous comme un phénomène « spirituel » volontaire, volontaire puisqu'il ne dépend pas seulement de la connaissance. Certaines personnes peuvent être très intelligentes, très capables de connaître et cependant manquer, pour progresser, d'une certaine qualité d'attention.

b) L'attention présuppose le *désir*. Il ne s'agit pas ici uniquement du désir passionnel. Au-delà du désir passionnel, il y a un autre type de désir, un désir spirituel. Nous désirons connaître, savoir, contempler. Ce désir peut évidemment impliquer un besoin de satisfaction, de compensation : nous voulons savoir ce que les autres savent, jouir de la possession de telle ou telle connaissance, réussir dans tel domaine et attirer l'attention des autres. Dans ces conditions, le désir demeure lié à un besoin de concupiscence et à un état passionnel de délectation. Mais ce désir peut être d'un autre ordre, dépassant ce besoin et cet état passionnels : désir de connaître afin d'atteindre la vérité aimée pour elle-même, afin de la contempler. Un tel désir volontaire anime et fonde une attention plus pure, plus spirituelle. Qu'un tel désir soit rare et que la plupart du temps nos désirs ne s'élèvent pas à ce niveau, cela est bien évident, mais il n'en existe pas moins d'authentiques désirs spirituels chez de vrais savants, de vrais philosophes et de vrais contemplatifs. C'est, du reste, la qualité du désir de ces hommes qui nous fait le mieux comprendre la noblesse de leur cœur.

Certaines amitiés profondes et spirituelles peuvent aussi révéler l'existence de désirs dépassant le désir passionnel, sans l'exclure mais en l'assumant. Ces amis ont les uns pour les autres de grands désirs, car ils se veulent le plus de bien possible, et ils se veulent des biens qui sont en connaturalité avec la noblesse de leur cœur et de leur intelligence. Ces désirs sont authentiquement spirituels, désintéressés. C'est vraiment le bien de l'ami qui est souhaité et voulu ; et non seulement son bien matériel, mais aussi son bien spirituel, qui échappe aux exigences de la vie sensible. Et comme tout désir implique un amour (le désir est un amour imparfait qui se cherche et tend vers un bien non possédé), ce désir spirituel implique un *amour spirituel* qui est au-delà de l'amour-passion et possède une qualité de désintéressement et de don.

c) Nous expérimentons aussi certains *choix libres*. Nous sommes capables, à certaines heures de notre vie, de choisir librement tel ou tel compagnon de route, tel ou tel ami, tel ou tel travail en vue de réaliser telle œuvre. Evidemment, ce choix demeure dépendant d'une

quantité de circonstances extérieures qui limitent extrêmement notre liberté, à tel point que nous avons quelquefois l'impression que, dans le monde d'aujourd'hui, plus personne n'est vraiment libre ! Les hommes ne se laissent-ils pas mener par la propagande, par l'influence collective de leur milieu ? Ne sont-ils pas incapables de résister à ces influences ? Peut-on encore dire qu'ils se dirigent eux-mêmes ?

Néanmoins, on ne peut nier que chez quelques-uns, et même chez beaucoup à certains moments de leur vie (dans un domaine assez restreint peut-être), demeure encore le pouvoir de poser des actes de choix qu'ils auraient pu ne pas poser, qu'ils auraient pu poser autrement. Beaucoup ont pu à un certain moment se choisir tel ami. Peut-être est-ce là que le choix est le plus important et le plus manifeste. Tant que l'homme peut se choisir des amis, il demeure un homme libre. Le jour où politiquement le choix d'un ami devient impossible (l'homme ne pouvant plus se confier à aucun homme, craignant d'être trahi, d'être dénoncé au pouvoir politique), ce jour-là l'homme a perdu sa liberté sociale, communautaire. S'il veut sauvegarder quelque chose de sa liberté, il devra être un solitaire.

Le choix de l'ami, par amour pour lui, est un acte très caractéristique qui ne peut s'expliquer par la seule connaissance, car nous estimons beaucoup d'êtres sans les avoir, pour autant, choisis comme amis.

En matière de choix amical, il ne s'agit plus de connaissance ; celle-ci est sans doute nécessaire, elle a même un très grand rôle à jouer, mais elle ne peut rendre compte de cet acte si particulier et si important où l'homme s'exprime dans ce qu'il a de plus personnel et où souvent il se révèle à lui-même.

Ce choix peut, dans certains cas, être imprévisible (même pour ceux qui prétendent connaître très bien celui qui l'exerce), parce qu'il peut relever de ce qu'il y a de plus profond dans l'homme.

Les modalités du choix amical sont des plus diverses ; ce choix peut être préparé lentement ou s'imposer avec soudaineté, apparaître comme un achèvement ou au contraire comme un nouveau point de départ. Mais de toutes façons, il est à la fois ce qui noue une personnalité psychologique et ce qui en est comme l'œuvre la plus profonde. Seule une personne est capable de choisir librement une autre personne comme amie ; c'est, du reste, sans doute la raison pour laquelle ce choix est si rare ! C'est lui qui achève une personnalité en la situant à tel ou tel niveau.

Autour de ce choix libre, personnel, nous pouvons saisir une quantité d'autres actes libres secondaires, qui sont comme des « satellites » de ce choix principal : l'homme durant ses vacances est libre d'organiser son temps comme il le veut, de doser avec art l'utile et l'agréable, le travail intellectuel et la détente amicale. Il y a là toute une série de choix secondaires très significatifs qui montrent combien l'homme domine au moins partiellement le temps et le lieu... Il peut s'adonner à telle ou telle occupation quand cela lui plaît, et selon certaines modalités...

d) Le choix amical n'est pas un acte passager, éphémère, il est capable d'engager toute une vie humaine. On peut saisir, à partir de ce choix libre, ce qu'est la fidélité : elle maintient ce choix vivant, elle ne cesse de le renouveler en l'approfondissant, en le rendant de plus en plus lucide et de plus en plus aimant.

La fidélité, comme le choix amical, n'est pas acte de connaissance intellectuelle ; elle relève d'une autre faculté, d'un autre pouvoir. Toutefois, l'intelligence ne lui est pas étrangère. Il faut souvent être très intelligent pour être fidèle, de cette sorte d'intelligence qui

saisit vite la complexité des situations particulières, qui saisit combien la personne humaine possède de ressources cachées et inconnues. Beaucoup d'infidélités dans l'amitié peuvent provenir d'un manque d'intelligence.

Nous avons, par exemple, été scandalisés devant l'attitude déconcertante de l'ami, nous n'avons pas compris telle de ses activités, tel de ses engagements personnels. Nous avons alors jugé que son attitude était incompatible avec notre choix initial et qu'il fallait nous retirer, nous dissocier le plus profondément possible, disparaître... et quelquefois, la passion aidant, passer dans le camp adverse, faisant alliance avec ses ennemis.

Si grande que soit la place de l'intelligence dans la fidélité — certains manques d'acuité et de souplesse d'intelligence peuvent facilement la saper et la miner —, cependant la fidélité n'est pas formellement acte de connaissance ; elle relève d'une autre faculté. Certaines personnes peuvent avoir une intelligence très développée, très précise, très scientifique, mais être incapables d'une réelle fidélité dans l'amitié et incapables de réaliser fidèlement une œuvre commune avec un véritable ami. La fidélité exige quelque chose de spécial qui n'est plus du domaine de la seule intelligence, mais qui, avant tout, relève de l'amour, de la volonté.

Ceci est encore plus net si on regarde non seulement la fidélité mais aussi la *ferveur* dans la fidélité. Car l'amitié exige plus que la fidélité, elle exige une ferveur dans la fidélité. L'élan si puissant du choix amical qui s'exprime dans la prédilection — celui que l'on choisit est bien celui que l'on préfère à tous les autres — ne peut disparaître ; il doit au contraire s'intensifier. Dans la mesure où il demeure et s'intensifie, il met un élan de ferveur dans la fidélité. Cette ferveur, cette chaleur intérieure de l'âme, n'est pas proprement œuvre de l'intelligence ; elle ne s'y oppose point, elle l'exige au contraire, mais elle ne peut naître de la seule intelligence puisqu'elle implique une note affective.

e) Tout choix à l'égard d'un ami, s'il engendre une exigence de fidélité et de ferveur, engendre aussi une certaine *responsabilité*.

Il en est d'ailleurs ainsi de tout choix libre, même secondaire. C'est peut-être là que l'on saisit le mieux la différence entre les actes de l'intelligence (connaître quelque chose, le juger) et ces actes de choix libre. Car les actes d'intelligence, même le jugement, ne nous rendent jamais pleinement responsables de ce que nous saisissons et jugeons. Nous pouvons connaître telle ou telle situation pénible et injuste, le fait de la connaître ne nous en rend pas responsables. Le fait de la connaître pourra éveiller en nous une question : devons-nous intervenir ou non ? nous considérer responsables de cette situation ou au contraire tout à fait indépendants ?

La connaissance est donc nécessaire pour prendre conscience de la responsabilité, mais ce n'est pas elle qui la constitue. Tandis que, si nous avons choisi librement d'être l'ami de quelqu'un, ce choix libre nous rend responsables de tout ce qui le regarde. Nous n'avons pas le droit de nous dissocier de notre ami quand cela nous semblerait plus agréable. Si nous le faisons, nous ne sommes plus fidèles, nous abandonnons notre ami au moment où il a peut-être le plus besoin de nous.

Tout choix libre nous engage véritablement et par le fait même nous rend responsables de ce que nous avons choisi, de celui que nous avons préféré. Cette responsabilité manifeste bien une des dimensions particulières du choix dans lequel elle s'enracine, dimension montrant avec évidence qu'il y a là une activité autre que celle de la connaissance.

f) Enfin, l'expérience que nous pouvons faire de nos actes appelés ordinairement actes de volonté (les diverses décisions que nous prenons), nous indique un type d'activités très spéciales ; ces activités souvent répétées forment un type d'homme spécial : un homme de volonté et de caractère. Un tel homme est non seulement capable de se décider à accomplir telle ou telle action particulièrement difficile, mais aussi de tenir bon malgré les luttes qui peuvent surgir, et de réaliser jusqu'au bout ce qu'il a décidé. L'esprit de décision, la ténacité dans la décision et l'efficacité dans la réalisation sont considérés ordinairement comme les caractéristiques de l'homme volontaire, celui qui sait ce qu'il veut et le veut efficacement. On opposera facilement un tel type d'homme à un autre plus affectif, plus artiste et plus contemplatif, qui s'occupe moins de l'efficacité immédiate et de la précision des décisions quotidiennes, mais qui s'intéresse davantage à l'esprit dans lequel il faut prendre ces décisions et les exécuter.

Si nous soulignons cette opposition bien connue, ce n'est pas pour prétendre qu'il y ait deux facultés, la volonté et le « cœur » (nous reviendrons sur ce problème), mais pour mieux mettre en lumière ce qu'il y a de tout à fait original en ces diverses activités.

Qu'il y ait un moment particulièrement volontaire dans notre vie humaine, celui qui consiste à prendre certaines décisions, à les tenir et à les mener jusqu'au bout, cela ne peut être mis en doute.

Soulevons ici l'objection : « se décider » à faire quelque chose, n'est-ce pas un acte d'intelligence pratique beaucoup plus que de volonté ? L'acte d'*imperium*¹ relève formellement de l'intelligence tout en dépendant fondamentalement de la volonté ; se décider est donc bien un acte d'intelligence.

Sans entrer dans la grande discussion qui divise certaines écoles de théologie, justifions seulement pourquoi nous relevons ces actes de décision comme des actes particulièrement manifestes de la volonté. Certes, l'intelligence est source propre de tels actes, mais ceux-ci ne peuvent s'expliquer uniquement par elle. Cette constatation nous suffit ici. En effet, ces actes de décision — qu'ils apparaissent libres ou contraints — nous engagent. Ils engendrent en nous, comme les actes de choix libre, certaines responsabilités. Voilà autant de caractères qui ne peuvent s'expliquer par la seule connaissance intellectuelle et font appel à la volonté.

Analyse philosophique de ces différents actes

Ces différents actes que nous pouvons expérimenter en nous : attention, désir spirituel, choix libre, fidélité, ferveur, responsabilité, décision, si nous voulons les analyser philosophiquement et non seulement les décrire selon les diverses modalités de leur exercice, nous obligent à induire une faculté spirituelle distincte de l'intelligence, la faculté d'appétit spirituel : la volonté.

Nous avons en effet constaté que ces diverses opérations vitales ne peuvent se ramener à celles de l'intelligence. D'autre part, nous ne pouvons pas induire pour chacune une faculté particulière : une faculté distincte de celle du choix, distincte de celle de la décision, etc., car, au-delà de la très grande diversité de ces opérations, il y a une unité plus profonde que nous pouvons déceler dès que nous essayons de préciser leur objet propre. Certes, à première vue, la diversité de ces opérations paraît telle que toute tentative de les ramener à l'unité semble

¹ L'acte de décision qui suit l'intention, le conseil et choix dans l'agir humain : c'est le passage à l'acte des décisions.

vouée à l'échec. Si, en effet, cette tentative se situe dans la perspective de l'*exercice* de ces opérations, il est bien évident qu'elle ne peut aboutir car, du point de vue de l'exercice, il y a une telle différence entre celui qui est attentif et celui qui se décide à faire quelque chose, entre celui qui choisit librement un ami et celui qui demeure fidèle et fervent dans son choix, qu'on est tenté d'affirmer qu'il y a là des comportements irréductibles. D'un côté ce sont les qualités affectives qui prédominent, d'un autre ce sont les qualités de décision et d'efficacité ; d'un côté c'est la réceptivité, de l'autre la domination ; d'un côté l'indétermination, de l'autre la détermination. Nous sommes donc en présence d'au moins deux grands types de comportements irréductibles, à des niveaux divers.

C'est pourquoi, du point de vue de l'exercice et de la description du comportement subjectif, il faut reconnaître que nous ne pouvons ramener ces diverses opérations à l'unité. Il faut au moins admettre deux grandes attitudes fondamentales : l'une où prédomine la note affective de réceptivité, l'autre où prédomine la domination volontaire.

Mais si, au-delà des descriptions de leur exercice, nous essayons de découvrir l'*objet propre* de ces diverses activités, nous comprenons comment elles peuvent relever d'une unique faculté spirituelle qui, dans son exercice, possède des moments très divers, en raison même de l'universalité de son objet.

Quel est l'objet propre de l'attention ? Celui du désir ? ... Etre attentif, c'est être en attente de quelqu'un ou de quelque chose. C'est pourquoi toute attente suppose un désir. La diversité des attentions provient de celle des désirs. Par le fait même, si nous recherchons l'objet de l'attention, nous voyons comment celle-ci se ramène au désir, puisque nous ne pouvons être attentifs qu'à ce que nous désirons.

L'objet du désir est facile à déterminer ; nous l'avons déjà vu lorsqu'il s'agissait de la passion de désir, qui regarde le bien sensible aimé non possédé. Lorsqu'il s'agit du désir spirituel, précisons que c'est un bien spirituel aimé non possédé. L'attention et le désir relèvent donc d'une même faculté, celle qui a pour objet le bien spirituel connu, saisi par l'intelligence, dans toute son universalité de bien.

Quel est l'objet propre du choix libre ? Le choix est une préférence, une option pour un bien qui nous paraît meilleur que les autres. Qu'il s'agisse du choix amical ou d'un choix libre ordinaire, c'est toujours le bien que nous recherchons et que nous voulons. Dans le choix amical il s'agit d'un bien spirituel puisque l'ami est une personne qui, tout en ayant une sensibilité et un corps, possède une âme spirituelle. C'est ce bien spirituel recherché pour lui-même qui détermine vraiment le choix libre amical. Quant aux autres choix libres, ne sont-ils pas tous relatifs à ce choix essentiel ?

Quel est l'objet de la fidélité, de la ferveur ? Nous sommes fidèles à la promesse que nous avons faite lors du choix amical. La fidélité a donc le même objet que le choix lui-même. C'est pourquoi elle prend des modalités particulières suivant la diversité des choix. Autre la fidélité que nous avons à l'égard d'un maître, autre celle que nous avons à l'égard d'un ami, à l'égard de la patrie... La ferveur exprime un état d'amour intense, elle n'a d'autre objet que l'amour même, dont elle exprime l'intensité. C'est pourquoi la ferveur au sens fort aura le même objet que le choix amical dont elle dérive.

Quel est l'objet de la responsabilité ? de la décision ? Nous sommes responsables de ce qui nous appartient et qui est en « notre pouvoir ». Or seul le bien nous appartient et se trouve être en notre pouvoir. Lorsqu'il s'agit de biens naturels, nous sommes responsables de leur usage bon ou mauvais ; lorsqu'il s'agit de biens que nous pouvons acquérir et posséder, nous sommes responsables de leur acquisition et de leur usage. La responsabilité suppose donc toujours un acte volontaire d'usage ou d'acquisition. Elle possède le même objet que ces

actes, c'est-à-dire le bien aimé pour lui-même ou en vue d'autre chose. C'est toujours le bien qui est en cause.

Quant à la décision, elle est un acte volontaire dont l'objet est également un certain bien, au moins apparent ; comme nous ne désirons que le bien, nous ne nous décidons à agir que pour acquérir tel ou tel bien, pour en user ou en jouir. De telle sorte que tout acte de décision a comme objet propre un certain bien connu.

Nous voyons par là que toutes ces opérations, extrêmement diverses du point de vue de leur exercice, possèdent cependant quelque chose de commun, car toutes considèrent le bien connu, le bien qui apparaît comme bien, ce qui est aimé pour lui-même ou pour un autre. Elles peuvent donc dépendre toutes d'une même faculté, d'une unique faculté qu'on appelle volonté, ou appétit spirituel.

Mais ne vaudrait-il pas mieux, comme on a distingué deux types d'appétit sensible : le concupiscible et l'irascible, distinguer un appétit spirituel « réceptif », capable avant tout de recevoir et d'aimer, et un appétit spirituel « actif » qui décide et tend vers l'efficacité dans la lutte, et qui apparaît avant tout comme un pouvoir de domination ?

Si, dans les appétits sensibles, la distinction entre concupiscible et irascible est requise, lorsqu'il s'agit de l'appétit spirituel, la distinction entre un appétit-réceptif et un appétit-actif n'a plus de sens. Car cet appétit spirituel ne peut avoir comme objet propre que le bien connu et non plus tel bien particulier sensible, précisément parce que cet appétit suit l'intelligence, en la présupposant. Or l'intelligence, nous l'avons vu, a comme objet ultime l'être dans toute son étendue.¹ L'intelligence n'est pas limitée à telle ou telle forme particulière. L'appétit qui suit la connaissance intellectuelle doit avoir une universalité semblable dans l'ordre de son propre objet : le bien.

Tout bien connu, saisi par l'intelligence, fait donc partie de l'objet de l'appétit spirituel. Et comme le propre du bien est d'être appétible et d'exercer une attraction spéciale, on comprend que l'appétit spirituel apparaisse d'abord comme une faculté capable d'être modifiée par cette attraction. L'appétit spirituel est donc avant tout une faculté de réceptivité à l'égard de son objet propre : l'appétible. Mais le bien est aussi la fin vers laquelle on tend. C'est pourquoi la volonté est la faculté qui nous incline d'une manière efficace vers le bien que nous poursuivons et que nous voulons acquérir.

Pour préciser les dimensions propres de cette faculté spirituelle, il faut d'abord reconnaître qu'elle suppose l'intelligence ; elle ne peut se comprendre qu'à partir de l'intelligence. Celle-ci, en effet, nous fait saisir des « formes diverses », distinctes de ce que nous sommes par nature. Par l'intelligence, l'homme devient tout « ce qui est », disait

¹ On pourrait objecter : si l'intelligence a bien comme objet ultime l'être dans toute son étendue, on a cependant distingué un intellect-réceptif et un intellect-actif... Donc la volonté a bien comme objet ultime le bien connu dans toute son universalité, mais on doit distinguer également une volonté réceptive et une volonté active. N'est-ce pas, du reste, ce que certains ont senti spontanément en distinguant le « cœur » et la volonté ? La distinction de l'intellect-réceptif et de l'intellect-actif provient du mode d'assimilation de l'intelligence. Il faut que la réalité existante atteinte directement par la sensation devienne intelligible et détermine immédiatement notre intelligence. Mais le mode d'exercice de la volonté n'est pas celui de l'assimilation, il est celui de la « tendance vers », et c'est pour cela que la volonté se porte directement sur le bien connu existant. Il ne faut donc pas distinguer une volonté réceptive et une volonté active. La distinction du « cœur » et de la volonté serait comme une projection, sur l'appétit, des exigences propres de l'intelligence, projection due au fait que l'on ne saisit pas avec assez de netteté ce qui caractérise l'appétit. Nous pouvons donc préciser en dernier lieu : la volonté n'implique pas deux facultés affectives comme l'appétit sensible parce qu'elle est spirituelle ; elle n'implique pas une faculté réceptive et une faculté active, comme l'intelligence, à cause de son mode de « tendance vers ».

Aristote¹. Or ces formes intentionnelles, possédées par et dans la connaissance intellectuelle, peuvent être à l'origine d'inclinations, d'appétits spirituels. Elles le seront grâce à une faculté particulière : la volonté. Aussi faut-il éviter avant tout de faire de cette faculté une réalité séparée ou rivale de l'intelligence. La volonté est posée comme une faculté distincte de l'intelligence mais la présupposant. Comme l'intelligence, elle est spirituelle en ce sens qu'elle n'a pas d'organe physique propre. Elle est une faculté immatérielle. Ceci, évidemment, ne veut pas dire qu'elle puisse s'exercer indépendamment de certaines conditions et du concours d'autres facultés ayant des organes physiques (l'imagination, par exemple, et les appétits sensibles).

Cette faculté spirituelle, à la différence de l'intelligence, est une faculté « appétitive », une faculté de tendance et d'inclination. Ce n'est plus une faculté qui, comme l'intelligence, structure essentiellement un degré de vie. C'est une faculté qui achève et perfectionne ce degré spirituel de vie, lui permettant d'acquérir sa fin.

La volonté est la faculté de la fin et du bien. C'est pourquoi elle n'a pas la grande simplicité de l'intelligence, faculté de lumière ; mais elle a une richesse et une perfection qui lui sont propres. Elle est capable de poser des actes aussi divers que ceux que nous avons décrits précédemment : attention, désir, choix libre, fidélité, ferveur, responsabilité, décision. Chacun de ces actes qui nous ont signalé la présence d'une faculté autre que l'intelligence nous manifeste aussi, en raison de ses caractères particuliers, toute la richesse de la faculté appétitive.

L'attention nous montre le caractère de réceptivité de cette faculté et son pouvoir d'application, son pouvoir d'user des autres facultés de l'homme ; l'attention s'exerce à l'égard des sens externes, à l'égard de la mémoire, à l'égard de l'intelligence et de ses diverses dispositions stables acquises (*habitus*), et aussi à l'égard des passions.

Le désir nous montre le pouvoir de tension, d'élan et de projection de cette faculté.

Le choix libre manifeste son pouvoir de « domination » ; malgré son pouvoir d'élan, cette faculté possède un recul tel qu'elle peut s'orienter dans le sens qu'elle veut.

La fidélité montre son pouvoir de domination à l'égard du temps et à l'égard de la succession des événements ; la volonté en elle-même ne vieillit pas...

La ferveur exprime son pouvoir affectif fondamental, ce qui la caractérise le plus profondément ; la volonté, par nature, demande d'être fervente...

La responsabilité montre son pouvoir de prise en charge, en raison de sa domination ; décision enfin que cette domination rend efficace : la volonté est capable d'engagement et de lutte.

Il est facile de comprendre que cette faculté possède d'une manière éminente les qualités des appétits sensibles. Comme le concupiscible, et plus que lui, elle est capable de subir l'attraction du bien connu, d'y répondre par un élan intérieur, par une ferveur brûlante. Comme l'irascible, et plus que lui, elle est capable de dominer, de lutter et d'attaquer pour être victorieuse des obstacles qui se dressent. Ces qualités, divisées dans l'appétit sensible, se trouvent unies dans l'appétit spirituel. Ceci montre bien la profondeur plus grande de cet appétit qui ne regarde plus immédiatement le bien sensible mais le bien connu, atteint par l'intelligence, c'est-à-dire la *raison de bien* dans toute son universalité. Or le bien connu est ce qui attire essentiellement, ce qui attire d'une manière intime. C'est aussi ce qui transcende,

¹ Voir *De Anima*, III, 4, 429 b 30 et 8, 431 b 20.

ce qui est au-delà, ce qui exige, pour l'atteindre, qu'on domine les moyens, les réalités sensibles particulières, et qu'on n'ait pas peur de les affronter.

2. Les deux grandes orientations de la volonté

Après avoir montré comment le philosophe, pour expliquer certaines opérations vitales, est obligé d'induire une faculté spéciale : la volonté, appétit spirituel, il faut maintenant essayer de comprendre la structure propre des opérations volontaires les plus caractéristiques.

Une première question se pose : étant donné l'union si forte entre l'intelligence et la volonté, ne retrouve-t-on pas dans la volonté les divers types d'opérations qui structurent la vie de l'intelligence ?

Autrement dit : comme la vie de l'intelligence implique trois opérations : appréhension, jugement, raisonnement (inductif et déductif), ne faut-il pas retrouver dans la vie de la volonté une division semblable ? N'y a-t-il pas un acte fondamental, correspondant à l'appréhension, qui serait comme l'acte premier de la volonté, acte qui serait supposé par tous les autres et qui, lui, n'en présupposerait aucun ? Cet acte ne serait-il pas l'acte d'amour primordial ? N'y a-t-il pas un acte analogue au jugement qui permettrait à la volonté de se confronter avec la réalité ? Cet acte ne serait-il pas celui par lequel elle se porte vers la fin en la connaissant comme l'unique absolu ? Enfin, n'y a-t-il pas un acte semblable au raisonnement, permettant à la volonté de cheminer progressivement pour découvrir de nouveaux biens ou pour manifester le rayonnement de la fin déjà découverte ? Cette troisième opération de la volonté n'est-elle pas celle qui, précisément, se sert des moyens ?

Il serait très juste de raisonner de cette manière si la volonté était une faculté essentiellement subordonnée à l'intelligence, si donc sa structure ne pouvait se comprendre qu'en fonction de celle de l'intelligence. Mais ceci n'est pas exact. S'il est vrai de dire que la volonté suppose l'intelligence, cela ne signifie pas qu'elle soit dépourvue d'objet propre. Or, si la volonté a un objet propre, c'est vraiment à partir des diverses modalités de cet objet, tel qu'il se présente à elle, que nous pouvons préciser les diverses opérations de l'activité volontaire. Celles-ci étant analysées, on pourra alors se demander s'il existe certaines harmonies secrètes entre ces diverses opérations organiques de la vie de la volonté et celles de la vie de l'intelligence. Par là il serait possible de vérifier si notre première intuition était juste. Partir des divers moments de l'activité de l'intelligence pour déterminer ceux de la volonté, empêcherait de saisir l'originalité de la volonté, ce qui lui donne sa physionomie, son rythme spécial. Mais, son rythme propre une fois découvert, il est très intéressant et enrichissant de le comparer à celui de l'intelligence.

L'objet de la volonté est le bien connu. Or le bien connu se présente à la volonté de diverses manières. Il se présente d'abord comme un bien qui l'attire et suscite en elle un amour. Il peut aussi se présenter à la volonté comme une fin, c'est-à-dire comme un bien qui termine, achève toute une succession d'activités et d'opérations vitales, comme un bien au-delà duquel il ne faut rien chercher, car il n'y a plus rien. La fin est un bien ultime, un bien qui s'impose comme un absolu qu'on ne discute pas et qui relativise tout ce qui lui est ordonné. Le bien connu comme fin suscite en la volonté un désir, si du moins cette fin n'est pas encore possédée. Si ce bien est possédé, la volonté s'y repose. Le bien-fin possédé est capable de satisfaire la volonté, de l'apaiser et de lui permettre de jouir et d'exulter de joie.

Enfin, le bien connu peut aussi se présenter à la volonté comme un moyen, c'est-à-dire un bien essentiellement intermédiaire, totalement relatif à un autre bien, n'ayant de sens comme bien que dans une connexion essentielle à un autre bien. Par lui-même et en lui-même, ce bien n'a pas assez de bonté pour susciter un amour et éveiller un désir, mais il peut le faire en tant qu'ordonné à une autre réalité bonne en elle-même. A l'égard de ce bien-moyen, *l'utile*, la volonté s'exerce d'une manière nouvelle. Elle choisit ce bien librement, elle en use, elle s'en sert d'une manière efficace pour s'approcher davantage du bien-fin qu'elle désire, pour être mieux disposée à son acquisition et à sa possession.

Telle semble bien être, à partir de l'objet propre de la volonté, l'analyse de ses activités les plus typiques. Examinons ce qui caractérise chacun de ces moments de l'activité volontaire.

Cet *amour*, que le bien connu par l'intelligence éveille dans la volonté, est quelque chose de simple, et par le fait même de très difficile à préciser. C'est un amour spirituel dans un état initial d'éveil et d'élan premier, qui connaturalise fondamentalement notre volonté à ce bien connu. C'est une « complaisance » intérieure, amoureuse, à l'égard de ce bien qui nous est présenté et offert. Certes, cet amour est déjà un amour véritable, bien qu'il ne soit pas parfait, bien qu'il soit encore à l'état inchoatif, avec toutes les qualités de cet état, et aussi ses faiblesses.

Cet amour a la fraîcheur et la ferveur d'un amour qui naît, qui s'élanche, qui n'a pas encore été durci par la lutte ou canalisé par la raison. Il est comme le « duvet » intérieur de notre volonté ou, si l'on préfère, comme le moût du vin nouveau, ou encore comme le bourgeon qui commence à éclater. Cet amour, dans sa fraîcheur et sa vulnérabilité, possède une grande intensité vitale. Il est vraiment le germe de l'amour, formé dans la volonté ; en ce sens il est une « promesse d'amour », il contient un appel d'amour réclamant de grandir et de se fortifier.

Dans ce premier moment de son activité, la volonté subit l'attraction spéciale du bien connu. Elle est alors modifiée intérieurement, vitalement, spirituellement, par ce bien connu qu'elle commence à aimer. C'est pourquoi dans ce premier moment de son activité, dans ce premier amour, l'élément affectif domine : la volonté n'a d'autre activité que d'aimer. Cet amour lui suffit ; c'est le *bien* comme bien qui lui est présenté et offert. Or précisément le bien est ce qui est capable de perfectionner un autre et de l'achever, de le « contenir » en lui communiquant ce qui lui permettra d'être dans un état de perfection et de bien-être uniques. Le bien n'est pas seulement *une* qualité, *une* perfection ; il est la *qualité propre* de l'être, sa perfection, son « éclatement », ce qui lui donne son pouvoir d'attirer et de susciter l'amour. L'amour, effet propre du bien dans la volonté, adapte celui qui aime à ce bien, l'enfouit, l'enracine en lui, pour que ce bien soit vécu comme de l'intérieur par celui qui aime, tout en demeurant ce qui le transcende.

Dans ce premier acte de la volonté, il y a donc une réceptivité merveilleuse et radicale ; cette réceptivité permet au bien connu d'exercer son attraction et son emprise souveraine de bien (qualité de l'être) capables de transformer radicalement la volonté en lui donnant une forme nouvelle. Mais cette forme nouvelle est un « poids » qui attire celui qui aime vers le bien aimé et le projette intentionnellement, affectivement, vers ce bien pour être plus totalement enveloppé par lui, pour lui être plus totalement uni.

Le bien se présente comme un but que l'on désire et vers lequel on tend — si on ne le possède pas —, en lequel on se repose et s'épanouit pleinement si on le possède parfaitement.

Par « désir », nous n'entendons pas ici le besoin instinctif qui recherche sa satisfaction ; ce besoin est la forme la plus élémentaire du désir, il est un désir naturel

impératif, déterminé d'une manière nécessaire. Nous ne parlons pas davantage du désir passionnel qui se porte sur un bien sensible. Il s'agit en réalité d'un désir conscient, volontaire, se portant sur un bien atteint par l'intelligence et présenté comme un but, comme une fin que l'on poursuit. Si les besoins instinctifs et les désirs passionnels se portent sur des biens immédiats et sensibles, des biens qui s'imposent avec une extraordinaire véhémence, le désir volontaire se porte sur le bien connu intellectuellement comme un bien futur capable de finaliser toute une série d'activités. Le désir, fruit de la volonté, est donc un acte complexe. Il nous accroche volontairement à un bien futur, à un bien non possédé, que nous espérons posséder un jour, et nous permet ainsi de dépasser, de survoler la succession des événements qui nous donneront la possibilité d'acquiescer ce bien désiré.

Ce désir est capable de maintenir en nous un vouloir ferme tendu vers le but à acquiescer. Voilà comment il implique toujours une certaine tension, parce qu'il ne possède pas encore ce qu'il voudrait posséder et parce qu'il est orienté, déterminé vers un bien encore inconnu dans sa réalité tout à fait propre. Tout en étant déterminé, ce désir doit donc demeurer indéterminé et souple, car il ne peut savoir avec exactitude ce que sera ce bien désiré.

Si ce désir se distingue des besoins instinctifs et des désirs passionnels, il ne peut cependant jamais s'en abstraire ; il les implique tout en les dépassant. C'est pourquoi il est si difficile non seulement de les distinguer, mais encore de maintenir ce désir spirituel dans toute sa pureté sans le laisser être contaminé par les autres désirs.

Il est de la nature du bien non possédé d'éveiller un désir, de susciter un élan efficace, capable de nous mettre réellement à la recherche de ce bien, car le bien, en raison même de son réalisme, demande, au-delà de l'union affective réalisée par l'amour, une union réelle avec celui qui l'aime.

Le désir, on l'a vu, suppose l'amour et donc déjà une certaine union affective avec le bien aimé ; cependant, malgré cette union, il y a désir ou, plus exactement, c'est de cette union même, parce qu'elle est insuffisante, que naît le désir. Le bien aimé réclame une union réelle et la plus intime qui puisse être.

Quand le bien désiré est possédé et qu'on le sait, le désir volontaire se transforme en joie spirituelle. La volonté exulte de joie dans ce bien enfin possédé. Plus ce bien a été longuement et intensément désiré, plus la joie est grande de le posséder en se reposant en lui. La joie spirituelle est une surabondance d'amour, une gratuité ultime de l'amour parfait qui fleurit et s'épanouit parce que celui qui aime vit dans le bien aimé possédé. La joie apporte une note affective qui est au-delà de l'union réelle et au-delà de la possession, celle-ci étant comme absorbée par cette surabondance d'amour.

Si le bien non possédé éveille un désir, suscite un élan, il est aussi de sa nature d'engendrer la joie, d'engendrer un amour surabondant d'une ultime gratuité, extrêmement pure. En effet, le bien possédé ne doit plus être recherché, il n'y a plus de tension à son égard ; par le fait même, l'efficacité nécessaire à la recherche — efficacité qui risque toujours de dégrader l'amour — peut être comme totalement résorbée dans l'amour. Le bien possédé engendre la joie précisément parce que, étant capable de perfectionner, et de perfectionner d'une manière ultime, il permet l'épanouissement total de celui qui aime.

C'est pourquoi nous pouvons nous reposer en lui. Ce repos, supprimant la fatigue et la tension de la recherche, libère l'amour et lui permet de se développer dans sa pureté d'amour. La joie, c'est l'amour qui, victorieux des luttes et des difficultés, peut s'épanouir librement sans aucun souci, sans autre finalité que celle de l'amour.

Si le désir montre combien la volonté est capable de dominer la succession du temps, la joie montre combien elle s'en libère. Par le désir en effet, la volonté, se portant sur un bien

futur capable de polariser nos énergies, domine la succession des évènements immédiats ; mais par le désir elle cherche aussi à acquérir ce bien par les moyens appropriés. Leur recherche l'oblige à rester en dépendance étroite du temps, puisque ces moyens, étant des biens utiles, demeurent mesurés par le temps. Aussi cette domination de la volonté-désir à l'égard du temps demeure-t-elle relative. D'où ce sens aigu du temps que donne le désir, souvent source d'impatience, car il nous met affectivement au-delà du temps, sans nous délivrer réellement et efficacement de sa succession et de son morcellement. Tandis que la joie permet à la volonté de vivre vraiment au-delà du temps. Lorsque la volonté exulte de joie en se reposant dans le bien possédé, elle n'est plus soumise au temps ; elle lui échappe, car elle n'est plus dans le devenir, elle se repose d'un repos d'amour. C'est en cela que la joie peut nous faire pressentir l'éternité.

Amour, désir, joie, sont en quelque sorte trois moments qui s'opposent et s'appellent. Pas de désir sans amour et, dans notre condition terrestre, pas d'amour sans désir, sauf lorsqu'il s'agit de la joie. Celle-ci est comme un dépassement de l'amour à l'égard du désir, une reprise de l'amour au-delà du désir, un amour qui s'est fortifié par le désir et qui, ayant acquis une plénitude et une puissance parfaites, peut enfin être totalement lui-même.

Le désir, à cause de sa tension intense, risque toujours d'abîmer la fraîcheur de l'amour. Il nous porte à l'efficacité, à la recherche des moyens, et ce souci d'efficacité risque de blesser l'amour, de ternir sa pureté et sa gratuité. Mais l'amour perd son réalisme sans ce désir efficace, lorsque le bien aimé n'est pas possédé. Par souci de pureté, il demeure dans une pure affectivité qui manque de force et de structure ; très vite il devient la proie de toutes nos imaginations et de toutes nos rêveries romantiques. L'amour initial se désagrège alors en un amour imaginaire et irréel qui n'est plus un véritable amour. Si le désir devient quelquefois, par la force de son efficacité, le rival de la tendresse affective de l'amour, il peut aussi normalement devenir le gardien de cette tendresse en la fortifiant, en l'empêchant de s'évader par peur d'une confrontation avec le réel. Le désir peut et doit être la croissance même de l'amour. Il peut et doit lui permettre d'atteindre sa pleine maturité, sa taille parfaite.

On peut donc concevoir ces trois moments de l'activité volontaire — amour, désir, joie — comme trois moments dialectiques du volontaire : affectivité pure, efficacité pure et leur synthèse. Mais une telle vision risque de formaliser ce qui, dans la réalité, implique une continuité vitale naturelle beaucoup plus profonde, car il n'y a pas d'opposition véritable entre l'amour initial, simple connaissance, et le désir. Ce sont des aspects complémentaires d'un même élan vital d'amour qui implique une tendresse affective toute vibrante à l'égard du bien que l'on découvre, et une force efficace qui tend vers un bien que l'on désire acquérir. Ces éléments s'explicitent de manière différente suivant que la volonté se porte vers le bien connu ou vers le bien connu futur (non possédé)... Enfin tout s'achève dans la joie, dans cet amour parfait qui jouit du bien possédé.

Ces trois moments de l'activité volontaire montrent comment « affectivité » et « efficacité » ne doivent pas s'opposer, comment l'une et l'autre relèvent de la même faculté, la volonté, ayant pour objet propre le bien connu et le bien connu non possédé. Le bien connu attire et suscite, en la volonté, l'amour dont la modalité première est affective mais qui implique une modalité d'efficacité. Il y a cependant un ordre entre ces deux modalités de l'amour ; le mode affectif est premier selon l'ordre de nature, le mode efficace est second : il suppose toujours le mode affectif. Evidemment, du point de vue de notre conscience réflexive, le désir est connu le premier. Il est connu avant l'amour, car il est plus conscient.

Nous prenons souvent conscience que nous aimons quelqu'un quand, en raison de son absence, nous commençons à désirer sa présence. C'est cela qui fait poser l'existence de l'amour à partir de celle du désir. Par le fait même on aura toujours tendance à considérer

l'efficacité comme première, comme mesure de l'affectif. La volonté sera considérée avant tout comme la faculté de l'efficacité et on opposera volonté et cœur (celui-ci étant considéré comme source de l'amour sensible, de l'affectivité sensible). Dans ces conditions, il n'y a plus de vouloir spirituel que dans l'efficacité, il n'y a donc plus d'amour vraiment spirituel. Celui qui aime est celui qui agit d'une manière efficace. On confond l'effet et la cause, le donné et le principe. On aboutit fatalement à une sorte d'activisme qui est comme un positivisme dans l'ordre de la volonté.

Pour répondre à de telles positions, il ne faut pas plaider la cause du pur amour, prétendre que l'amour doit être sans efficacité pour rester pur. Une telle position, contraire du volontarisme efficace, demeure aussi partielle. Mais il faut saisir que l'efficacité n'est jamais première, qu'elle n'existe qu'à cause de l'amour du bien. Celui qui agit, agit en vue d'un certain but, pour réaliser quelque chose, pour atteindre un bien. Considérer l'efficacité comme une donnée première, ou comme l'acte premier de la volonté, n'est-ce pas en réalité une confusion analogue à celle qui consiste à penser que la conscience est la donnée première de la vie de l'intelligence, son acte essentiel ?

Dans l'un et l'autre cas, on ne remonte pas assez loin dans la recherche de la cause, de la source vivante. On n'analyse pas avec assez de pénétration ; on considère une réalité encore complexe comme une réalité simple, un élément. On confond ce qui est pour nous le premier connaissable et ce qui est premier dans l'ordre de nature. N'est-ce pas l'erreur fondamentale de toute philosophie idéaliste ? L'homme mesure de tout ce qui est...

Mais la volonté n'est pas seulement : *amour, désir efficace et joie*, elle s'exerce aussi d'une manière spéciale à l'égard des *moyens*, les biens utiles relatifs à d'autres biens. Elle les choisit librement et en use. C'est le *choix libre* et l'*usage* qui caractérisent la volonté dans son ordre aux moyens. En choisissant, la volonté manifeste sa liberté : elle pourrait préférer un autre moyen et opter pour lui. Le choix implique toujours cette préférence libre. C'est pourquoi, si les qualités objectives des moyens choisis interviennent et peuvent justifier partiellement ce choix, elles ne peuvent l'expliquer totalement et pleinement.

Dans le choix libre l'élément volontaire subjectif joue un rôle décisif et ultime. Je choisis tel moyen plutôt que tel autre parce qu'il me semble meilleur ou plus adapté, mais aussi parce que tel est mon bon plaisir. Ceci se manifeste surtout lorsque le bien choisi n'est plus seulement un bien utile mais une personne choisie comme ami, ainsi que nous aurons l'occasion de le préciser dans le chapitre suivant. Tout choix libre, du fait même qu'il est choix libre, ne peut s'expliquer que par une intervention souveraine de la volonté. L'explication purement objective ne suffit plus. C'est en définitive le poids de la volonté qui impose sa mesure en dominant.

C'est bien, du reste, ce que nous affirmons quand nous disons spontanément : « Moi, je choisis cela ». Nous essayons ensuite de légitimer ce choix d'après les qualités de ce qui a été choisi, mais quelque chose échappe toujours à cette analyse des motifs objectifs du choix.

Le choix, certes, peut être conditionné par une quantité de circonstances qui en limitent singulièrement la liberté ; mais il n'en reste pas moins que, si nous choisissons vraiment ceci plutôt que cela, nous laissons notre volonté se déterminer elle-même, aller dans le sens de son amour secret. Dans le choix libre, nous saisissons donc ce pouvoir souverain de la volonté à l'égard des moyens. Elle les ordonne en les mesurant à sa taille, à la taille du sujet humain.

La volonté manifeste encore son pouvoir de domination dans l'usage qu'elle fait des moyens : seul celui qui est supérieur peut user de quelque chose. Or, non seulement la volonté use des moyens qu'elle a choisis, mais elle peut user de toutes les facultés humaines, qui sont

en son pouvoir. Elle use de l'intelligence en l'appliquant à divers objets de considération ; elle use des sens externes en les orientant vers ce qu'ils doivent sentir... Elle use de l'imagination, de la mémoire... C'est parce qu'elle peut user de toutes ces facultés qu'elle est capable de rendre attentif. Par là nous saisissons combien la volonté, d'une certaine manière, domine toutes les autres facultés humaines, combien elle est capable de s'en servir et de les orienter vers sa fin propre. Nous comprenons alors combien la volonté est la faculté du sujet, la faculté de l'homme. Toutes les autres facultés, comparativement à la volonté, sont comme des facultés particulières, même, d'une certaine manière, l'intelligence (ce qui explique la part de vérité que comporte le volontarisme). Mais l'intelligence garde une noblesse unique, comme nous le préciserons. Ce qui est sûr, c'est que la volonté est capable de se servir de toutes les facultés humaines et que, la plupart du temps, ces facultés ont besoin de la volonté pour être exercées d'une manière plus parfaite.

Le choix et l'usage manifestent donc tous deux le pouvoir de domination de la volonté, l'un dans l'ordre de la détermination, l'autre dans l'ordre de l'exercice. On peut donc dire que, d'une certaine manière, choix et usage s'opposent, car la note préférentielle du choix répugne à l'aspect essentiellement efficace de l'usage. Nous retrouvons, au niveau des biens relatifs, des oppositions analogues à celles que nous avons notées entre « affectif » et « efficient » à propos du bien considéré en lui-même, en son absolu de bien. Ce qui a été choisi est aimé plus que le reste, l'aspect affectif de la volonté domine dans le choix. Ce dont nous nous servons, nous nous en servons pour réaliser quelque chose : l'aspect efficient domine dans l'usage.

Il est facile de concevoir une certaine dialectique d'opposition entre « choix » et « usage » pour arriver au « choix pur », au choix exempt de tout usage. A l'inverse, un usage pur devrait être exempt de tout choix ; l'usage ne serait jamais aussi parfait qu'à l'égard des moyens non choisis ! Il y a quelque chose de vrai dans une telle recherche dialectique, mais en réalité elle formalise ce qui implique une unité vitale beaucoup plus fondamentale. Il existe une certaine continuité volontaire, affective, entre « choix » et « usage ». Cette continuité a son fondement dans le pouvoir de domination de la volonté. A l'égard des biens relatifs, la volonté règne et domine.

Si nous comparons ces deux moments de l'activité volontaire, « choix » et « usage », aux trois précédents : « amour », « désir », « joie », il est facile de voir le parallélisme : nous retrouvons d'un côté comme de l'autre les phases affective et efficiente, avec toutefois des notes caractéristiques. Le parallélisme entre « amour » et « choix » d'une part, « désir » et « usage » d'autre part, permet de saisir les deux modalités affectives et les deux modalités efficientes. Une position philosophique qui ne définit la volonté que par l'efficacité ne peut donc plus saisir que le désir et l'usage : l'aspect de nécessité qui s'impose dans le désir — on n'est pas libre de son désir — et l'aspect de liberté dans l'usage — on est libre d'user de ce qu'on veut. Libérer des désirs pour acquérir une liberté totale sera l'une des manières d'exalter le pur usage. Une position philosophique qui ne considère que l'aspect affectif de la volonté ne s'intéresse qu'à l'amour et au choix, et, du point de vue psychologique, le choix seul est alors considéré, puisqu'il est le seul immédiatement conscient. Volonté de choix, volonté d'usage... on ne dépasse plus une philosophie du bien-relatif.

Notons aussi que, lorsqu'il s'agit des moyens, il n'y a plus que deux moments : il n'y en a pas un troisième pour unir les deux précédents, car il n'y a pas de repos dans les moyens, la seule possession est l'usage. Ceci montre bien l'aspect relatif des moyens : ils sont essentiellement sans terme. Le seul lien entre ces deux moments, choix et usage, est le pouvoir de domination de la volonté.

Nous pouvons maintenant saisir les diverses analogies entre les activités volontaires et les trois opérations de l'intelligence, rejoignant par là ce qui avait été saisi intuitivement au point de départ. L'amour que le bien connu éveille dans la volonté apparaît comme l'analogue de l'appréhension dans la vie de l'intelligence. Il est premier et fondamental. Cela ne veut pas dire qu'il soit ce dont nous avons la conscience la plus claire, la plus immédiate. Au contraire, il demeure toujours comme enfoui et caché. Il ne se manifeste consciemment que par le désir et par la joie. Du point de vue de la conscience psychologique, désir et joie apparaissent donc comme antérieurs à l'amour ; mais selon l'ordre de nature, l'amour est premier puisque le désir et la joie, dans leur nature propre, impliquent un amour.

La nature du désir ne peut être définie sans faire appel à l'amour alors que l'inverse n'est pas vrai. Quant à la joie suscitée par le bien possédé aimé pour lui-même, elle est analogue au jugement, qui est un acte parfait en lequel on peut se reposer. Le jugement fait saisir consciemment l'unité et la distinction qui existent entre celui qui connaît et ce qu'il connaît. Il peut se réaliser d'une manière ultime en une contemplation de la Réalité parfaite. La joie est elle-même un acte ultime, parfait dans son ordre, elle épanouit. La joie fait saisir consciemment le bien qu'on aime et l'union qu'on possède avec lui. Et si ce bien aimé est parfait, elle réalise en celui qui le possède un véritable repos.

Quant au désir, il est l'analogue du raisonnement. Il est ce qui fait croître. Essentiellement, il est ce qui se situe entre un point de départ et un terme. Les deux autres moments de l'activité volontaire, le choix et l'usage, ne sont-ils pas comme des modalités nouvelles, analogues à certaines modalités du jugement et du raisonnement ? Le choix n'est-il pas analogue à un jugement modal, l'usage à une sorte de raisonnement modal ?

Si ces analogies sont exactes, nous pouvons préciser : comme le raisonnement est finalisé par le jugement et est à son service, de même le désir et l'usage sont ordonnés à la joie et au choix. Méconnaître cet ordre, ou l'inverser, serait commettre, dans l'ordre des actes de la volonté, des confusions analogues aux confusions commises par ceux qui considèrent que le raisonnement finalise la vie de l'intelligence.

3. L'amour d'amitié

Après cette étude des différents moments de l'activité volontaire, nous devons examiner quel est son terme, ce qui l'achève en lui donnant toute sa plénitude, toute sa profondeur.

Après avoir analysé les différents moments de l'activité de l'intelligence, nous nous étions demandé ce qu'était la contemplation. L'amitié n'est-elle pas, dans l'ordre de l'activité volontaire, analogue à la contemplation dans l'ordre intellectuel ? Ce qui explique la grande parenté et les divergences de ces deux types d'activité si riches et si parfaits en eux-mêmes.

L'amour d'amitié se présente à la fois comme un acte volontaire très complexe, impliquant de nombreux éléments qu'il assume et transforme dans une synthèse éminente, et comme un acte tout à fait simple et original, un acte irréductible aux autres, ayant ses exigences propres et ses qualités particulières.

L'amour d'amitié ne peut se ramener ni au désir, ni à l'amour fondamental et premier, ni à la joie, car ces actes peuvent se porter sur toute espèce de biens. L'amour d'amitié n'existe qu'à l'égard des personnes car il exige la réciprocité, et une réciprocité libre. Ces

actes de désir, d'amour, demeurent des actes « élémentaires », tandis que l'amour d'amitié est un acte d'une extraordinaire plénitude et d'une très grande richesse.

En comparant l'amour d'amitié au choix libre et à l'usage, nous pourrions faire un raisonnement semblable. L'amour d'amitié ne peut s'identifier ni à l'un ni à l'autre. S'il demeure irréductible à l'égard de chacun de ces actes, cependant il les intègre tous. Il implique, en effet, un amour, un désir, une joie, un choix libre et même un certain usage.

Que l'amour d'amitié implique un amour, cela ne fait pas de difficultés, si du moins nous comprenons « amour » dans le sens que nous avons précisé, comme l'acte fondamental de la volonté.

Beaucoup, aujourd'hui, opposent « amour » et « amitié », car ils identifient « amour » et « amour passionnel » ou même « amour » et « amour sexuel et instinctif ». L'amour passionnel et l'amour instinctif (sexuel) sont des formes particulières de l'amour mais ne peuvent s'identifier à l'amour, car celui-ci peut exister à un niveau de vie supérieur, celui de la vie spirituelle, comme acte premier de la volonté. Un tel acte, qui est bien un acte d'amour, au-delà de l'amour passionnel et instinctif, est impliqué dans l'amour d'amitié, car celui-ci se porte sur une personne aimée qui est un bien spirituel. Ce bien spirituel, certes, ne s'oppose pas au bien sensible, mais le dépasse, étant d'un autre ordre. A cause de ce dépassement, il peut apparaître quelquefois comme rival du bien sensible, mais en réalité il ne l'est pas, puisqu'il n'est pas du même ordre.

L'amour d'amitié implique donc un amour volontaire, sans exclure pour autant d'autres modalités d'amour plus sensibles.

L'amour d'amitié implique un désir, car la personne aimée n'est jamais totalement et pleinement possédée. Dans la personne humaine il y a toujours quelque chose qui échappe à la connaissance et à l'amour humains, un « au-delà » qui attire et qui est comme un abîme que nous ne pouvons franchir. C'est pourquoi un désir permanent demeure dans l'amour d'amitié, ce qui explique ses exigences de croissance. L'amour d'amitié, s'il demeure vivant, ne peut se considérer comme satisfait et s'arrêter ; il ne peut que croître en intensité, cherchant à être toujours plus lui-même. Il ne cesse de se dépasser. Voilà bien le désir ardent qui anime l'amitié et explique sa force et son appel incessant.

L'amour d'amitié est source de joie, puisque la personne aimée, bien qu'elle ne soit pas totalement possédée, l'est cependant déjà par l'amitié. L'amitié sans joie n'existe pas car elle implique toujours une certaine possession de la personne aimée et une certaine conscience de cette possession.

Mais surtout, l'amour d'amitié exige le choix libre. C'est même à l'égard de l'amitié que le choix libre connaît sa plus grande perfection. En effet, ce choix libre porte non plus sur un simple moyen, mais sur un bien absolu. L'ami est choisi comme ami. Or, l'ami n'est pas pour son ami un bien relatif, il s'impose comme un bien absolu, un bien personnel aimé pour lui-même. Le choix personnel à l'égard de l'ami a donc une qualité très spéciale. C'est un choix qui dit préférence et liberté, qui possède en lui-même sa propre justification et sa propre finalité ; l'ami est choisi pour lui-même, il est choisi parce que c'est lui, l'ami. Nous sommes en présence d'un choix particulièrement qualitatif, le choix de l'amour.

Enfin, cet amour d'amitié demande de s'épanouir dans un « usage ». Les amis, pour être de vrais amis, doivent coopérer à une œuvre commune. Cette coopération réclame un certain usage commun. Les amis se servent l'un de l'autre plus encore qu'on ne se sert d'un serviteur fidèle. Le serviteur prolonge l'activité de son maître, lui permettant d'atteindre tout un domaine que normalement cette activité ne pourrait atteindre. L'ami pour son ami est le plus fidèle des serviteurs ; il permet à l'activité de son ami de se prolonger et de s'amplifier

grâce à sa propre activité qu'il considère comme ne faisant pas nombre avec celle de son ami. Si fidèle que soit le serviteur, il ne peut remplacer le maître. L'ami, lui, remplace vraiment son ami, opère en son nom et pour lui, car son ami est un autre lui-même.

L'amour d'amitié, s'il met en œuvre tous les éléments de l'activité volontaire et opère en quelque sorte leur synthèse éminente, comme la contemplation le fait pour les éléments de la vie intellectuelle, possède cependant son unité spécifique. L'amour d'amitié est une activité parfaite, l'activité ultime de la volonté, car le bien aimé, désiré, choisi, en lequel on se repose, dont on use, est une personne, le seul bien absolu en lequel l'homme puisse mettre sa fin. Seule la personne peut être un bien substantiel, en raison même de son être spirituel. Dans les réalités physiques et animales, la nature spécifique seule possède une fin immanente, l'individu n'a pas de fin propre en dehors de celle de la nature spécifique. C'est pourquoi au niveau de la vie végétative et animale, la procréation, réalisant la perpétuité de la nature spécifique, est la seule opération qui finalise. Par le fait même, l'individu n'est bon que dans sa relation à la nature spécifique ; seule celle-ci est bonne en elle-même, bien que d'une bonté partielle et limitée. La personne humaine, grâce à son intelligence, à son esprit, est capable de dépasser ce bien immanent de la nature spécifique. Elle peut s'ordonner à un bien supérieur, une autre personne humaine, ou au Bien séparé, la Personne Absolue, Dieu, principe et fin ultime de toute bonté. La personne humaine est donc capable d'avoir sa fin propre personnelle : connaître et aimer une autre personne.

Nous pouvons ainsi comprendre que la personne humaine, en raison de la capacité de sa connaissance et de son amour à l'égard de la personne humaine et de Dieu, bonté substantielle, possède une certaine bonté absolue (quasi substantielle). Par le fait même, la personne humaine peut être, pour une autre personne, un bien qui s'impose avec un certain absolu, une véritable fin personnelle. Ce bien est à la fois spirituel et sensible, très proche, très connaturel, et en même temps très au-delà des autres biens sensibles et relatifs. Voilà comment la personne humaine peut être choisie comme l'amie d'une autre personne. La volonté humaine atteint alors un bien personnel humain.

Ce bien ne peut être atteint que dans un choix mutuel et réciproque ; le désir ne suffit plus parce que la bonté de la personne humaine n'est pas formellement dans son existence, ni même dans ses qualités propres, mais dans son ordre actuel à sa fin, dans ses propres opérations qui l'ordonnent actuellement à sa fin.

Or, cette fin est soit Dieu, fin ultime, soit l'homme, celui qui précisément est choisi comme ami. L'homme s'ordonne vers Dieu le plus totalement possible dans une vie contemplative ; il est aimé de Dieu et il aime Dieu plus que tous les autres biens. Il aime Dieu comme le « Premier Aimable », celui dont l'amabilité est substantielle et totale. Un tel homme est bon mais d'une bonté qui échappe aux autres hommes, d'une bonté cachée, celle du contemplatif séparé. Il est bon pour Dieu. Une telle bonté est au-delà du regard et du choix des hommes. Nous pouvons désirer être l'ami d'un sage, d'un contemplatif, mais il faut accepter que le sage comme tel soit un séparé, dont l'amabilité propre nous échappe, elle est réservée à Dieu.

Quand l'homme choisit un autre homme comme son ami, il faut, pour que ce choix puisse se réaliser et exister, que cet autre lui aussi choisisse celui qui le choisit ; en le choisissant pour être son ami, il s'ordonne vers sa fin, il actualise donc sa bonté, il devient aimable en acte et par là capable d'être aimé et choisi comme un bien personnel humain, si du moins l'ami sait et connaît ce choix et l'accepte dans un choix semblable. C'est pourquoi l'amabilité d'une personne, comme personne, ne peut être saisie que dans un choix réciproque. Evidemment ce choix, pour s'épanouir, a été précédé de désirs. L'ami, avant d'être choisi comme ami, a été aimé et désiré à cause de ses qualités et de son charme

personnel. Mais cet amour et ce désir n'ont pas pénétré dans ce qui caractérise l'amabilité personnelle de l'ami. Celle-ci leur échappe. Aussi l'amour d'amitié, bien qu'il présuppose certains actes d'amour, certains désirs, certaines tendances, certains appels, ne peut-il naître pleinement que dans un choix mutuel. Certes, l'un des amis, grâce à son désir, peut avoir l'initiative du choix et conquérir vraiment l'autre à son amitié. Mais le choix amical parfait ne peut se réaliser que dans un choix mutuel et simultané. L'un et l'autre se choisissent comme amis. L'un et l'autre se préfèrent mutuellement et veulent trouver en leur ami ce qui achève et perfectionne leur propre personnalité humaine.

Cet amour d'amitié ne peut donc naître que grâce au concours de deux amours et de deux choix qui s'épanouissent pleinement, en se fortifiant et en s'intensifiant mutuellement. En ce sens nous pouvons comprendre que l'amour d'amitié est vraiment un amour parfait, précisément parce qu'il est le fruit de deux volontés humaines voulant coopérer au même amour. Il n'est plus spécifié par un bien (sensible ou spirituel), mais par l'ami, c'est-à-dire par une personne qui atteint sa fin propre et immédiate en choisissant l'ami même qui la choisit.

L'amour d'amitié doit son intensité unique au concours de deux vouloirs, et sa qualité très spéciale à l'*actualité* du bien aimé, qui réclame pour l'amour qu'elle spécifie une grande pureté et un grand réalisme. L'ami est aimé pour lui-même, il ne peut être aimé comme un moyen. L'amour du moyen n'est jamais un amour pur ; puisque nous aimons le moyen pour un autre, nous l'aimons toujours avec un certain intérêt. Nous l'aimons pour acquérir la fin que nous poursuivons ; nous l'aimons donc toujours d'une manière utilitaire.

L'ami, au contraire, est aimé comme une fin immédiate. Il ne s'agit plus seulement de le désirer comme une fin lointaine, mais de le choisir. Le désir, quand il est très pur, risque toujours de s'idéaliser car la présence de ce qui est aimé n'est pas là pour donner à l'amour tout le réalisme nécessaire à sa parfaite efficacité. L'ami, lui, est présent, il est choisi comme une personne avec qui nous voulons vivre. Grâce à sa présence réelle et sensible, il est aimé dans un très grand réalisme.

Dans l'amour d'amitié se trouvent réalisés, de manière parfaite et dans une grande unité, les deux aspects de l'acte volontaire : affectivité et efficacité, ou si l'on préfère : réceptivité et accueil d'une part, tendance « vers », sortie de soi et don d'autre part. L'amour d'amitié rend le cœur de l'ami vulnérable à l'égard de tout ce qui touche l'ami. Il le rend capable d'être profondément modifié et transformé par l'ami, par son amour. L'ami est capable de recevoir chez lui son ami, de le prendre en son intimité, car l'ami habite affectivement le cœur de son ami, il y habite avec tous les droits de l'ami. Ces droits sont autrement plus forts et plus efficaces que ceux de la justice : fondés sur le choix d'un amour libre, ils engagent toute la personne. L'ami, recevant chez lui son ami, devient accueillant à son égard ; aussi reçoit-il avec joie, avec un *a priori* de sympathie, tout ce qui vient de son ami.

Si l'amour d'amitié rend extrêmement vulnérable à l'égard de l'ami, de tout ce qui le touche, il fortifie aussi le cœur de l'ami, le détermine et lui donne de nouvelles capacités d'énergies. L'ami peut se dévouer, se donner et payer de sa personne pour venir en aide à son ami. Il est apte à entreprendre les travaux les plus laborieux et les plus pénibles pour aider celui qu'il s'est choisi comme ami. Voilà l'efficacité et l'efficiace qui jaillissent de cet amour parfait.

C'est pourquoi l'amitié n'est pleinement elle-même que si elle se réalise dans une coopération amicale et dans une œuvre commune. Les amis, s'ils s'aiment vraiment, cherchent toujours à faire quelque chose qui soit comme le fruit de leur amour mutuel et qui proclame par là même leur union intime. Cette œuvre commune est le témoignage visible de leur amour, le fruit qui lui rend gloire ; elle sera d'autant plus importante que l'amitié sera

plus profonde, plus intime et spirituelle. Pour garder tout son réalisme, l'amitié réclame non seulement de s'épanouir dans une œuvre commune, mais aussi de se concrétiser dans une vie commune qui, du reste, est encore une œuvre commune, selon un ordre plus intime et plus personnel. La vie commune est plus profondément liée à *l'agir moral*, tandis que l'œuvre dont nous parlions précédemment est dans la ligne du « faire ». On voit par là comment l'amour d'amitié demande de s'emparer et de transformer l'« agir » et le « faire » humains.

Avec l'amour d'amitié nous sommes en présence d'un maximum d'affectivité, de vulnérabilité, de réceptivité et aussi d'un maximum d'efficacité, d'efficience réalisatrice. L'amour parfait dépasse ces distinctions puisqu'il est à la fois vulnérabilité et efficacité, réceptivité radicale et don personnel total.

La joie qui résulte de leur présence mutuelle épanouit d'une manière ultime le cœur des amis. Cette joie leur manifeste combien les liens qui les unissent sont forts et intimes, combien leurs cœurs et leurs énergies sont vraiment saisis, transformés et transfigurés par cet amour devenu comme la vie de leur vie. Dans cette joie, l'ami connaît un véritable bonheur, un épanouissement plénier de ce qu'il y a de meilleur en lui. Il souhaiterait que cette joie dure toujours, que rien ne puisse la ternir ou l'altérer. Cette joie permet de dépasser les soucis momentanés et quotidiens : elle établit les amis comme au-delà de la succession et du morcellement du temps. Quelque chose d'un autre ordre est vécu.

Il n'est pas étonnant que cette joie soit si parfaite puisqu'elle provient de la possession pleinement consciente de l'ami, donc d'une personne qui nous aime et se donne à nous. Il ne peut y avoir pour l'homme, en dehors de la contemplation du mystère de Dieu et de l'amour de sa Bonté, rien de plus noble et de plus grand, car c'est le bien de la personne humaine qui est alors atteint, aimé et possédé.

4. La liberté

Avant d'étudier ce qu'est la liberté, il serait intéressant de voir comment ce problème, peu explicité chez Platon et Aristote, a pris progressivement une place de plus en plus importante dans la philosophie, dans la mesure même où la philosophie s'est tournée davantage vers l'aspect subjectif des opérations humaines.¹ Chez un Sartre, la liberté est devenue le constitutif même de l'homme : « l'homme est liberté ».

Si nous voulons essayer de préciser ce qu'est la liberté, nous devons nous poser la question que Sartre adresse à tous les philosophes qui la défendent : « à propos de quelle situation privilégiée avez-vous fait l'expérience de la liberté ? ». C'est en effet à partir de nos diverses expériences que nous devons essayer d'analyser philosophiquement ce qu'est la liberté.²

¹ Nous ne redonnerons pas ici cet aperçu historique, déjà présenté dans l'essai de philosophie : « Analyse de l'activité morale ». Nommons seulement quelques grands philosophes de la liberté : Descartes, Maine de Biran, Secrétan, Renouvier, Lequier, et les existentialistes à leur manière. Le jugement de R. Troisfontaines est significatif : « A qui chercherait une définition applicable aux diverses tendances existentielles, on proposerait volontiers celle-ci : l'existentialisme est une description promotrice de la liberté » (cf. *Existentialisme et Pensée Chrétienne*, 2^{ème} édition, Vrin, Paris 1948, p. 98).

² J.-P. SARTRE, *Descartes, 1596-1650. Introduction et choix*.

Certains actes contingents de notre vie nous apparaissent comme dépendant uniquement de notre bon plaisir. Si, par exemple, on nous demande pourquoi nous nous sommes promenés à telle heure de la journée plutôt qu'à telle autre, nous pouvons dans certains cas répondre simplement que cela nous faisait plaisir. Si on nous objecte qu'il aurait mieux valu sortir à tel autre moment pour telle ou telle raison, nous répondons que nous sommes libres de sortir quand nous le désirons. Cette réponse montre bien notre revendication d'autonomie à l'égard de ces gestes quotidiens. Nous pensons être libres d'organiser nos loisirs comme nous le désirons, d'acheter tel ou tel vêtement, tel ou tel livre selon notre goût et nos fantaisies... Si un observateur nous fait remarquer un peu brutalement que ces activités sont en fait commandées par le milieu dans lequel nous nous trouvons, et ne sont pas réellement libres, intérieurement nous protestons de notre liberté en de tels actes et de notre capacité de critiquer l'influence du milieu sur nos décisions ; nous affirmons donc que c'est bien nous qui, en définitive, restons maîtres de ces activités. Celui qui nous observe ne peut constater que le conditionnement de nos activités, l'adaptation ou la non-adaptation au milieu en lequel nous nous trouvons ; il ne peut saisir ce qui, de l'intérieur, nous finalise, nous attire plus profondément.

D'autres actes, beaucoup plus importants, concernant par exemple l'orientation de notre vie ou le choix d'un ami, nous mettent encore en présence — d'une manière toute différente — de ce problème de la liberté. Nous avons la conviction intérieure que de telles opérations ont dépendu de nous, en ce sens que nous aurions pu soit ne pas les poser, soit les réaliser autrement. Nous les avons donc exercées librement, et non d'une manière violente ou d'une manière nécessaire. Certes, nous savons que de telles décisions et de tels choix ne sont pas nés spontanément en nous, qu'ils ont été conditionnés par tout ce que nous avons fait précédemment, par l'éducation et l'enseignement reçus.

Il est bien évident que l'orientation de notre vie, le choix de telle carrière philosophique, médicale ou artistique, dépend en grande partie de notre tempérament, de notre éducation et du milieu dans lequel nous avons vécu. Parfois même nous avons l'impression que l'importance de ces facteurs est telle qu'ils ont déterminé totalement notre choix, qui n'est plus alors qu'une apparence de choix et de liberté. Nous avons cru être libres, mais en réalité nous nous sommes laissés mener et nous avons été déterminés par les circonstances.

Cependant, même dans ces cas extrêmes, une certaine liberté demeure « négativement », en ce sens que nous aurions pu résister et omettre de poser de telles décisions. Cela suffit pour se poser le problème philosophique de la liberté.

Si on laisse de côté les cas-limites indéniables, et peut-être plus fréquents que nous ne le pensons habituellement, il reste vrai que certains hommes ont choisi librement telle ou telle orientation de leur vie, ayant conscience de la liberté de ce choix. Certes, ces hommes reconnaissent que leur milieu familial, leur caractère, leur tempérament, l'influence de telle ou telle rencontre, ont joué un rôle important dans la détermination de cette orientation et de ce choix, mais ces influences ne sont, en réalité, que des dispositions qui conditionnent le choix : elles ne le spécifient pas d'une manière précise. Le choix demeure un véritable choix où l'homme préfère ceci plutôt que cela, parce que « ceci » lui permet d'être plus heureux, d'épanouir plus profondément ses capacités. Les mobiles de ce choix peuvent être extrêmement divers, mais il apparaît nettement que cet acte de choix aurait pu ne pas être posé, ou aurait pu être réalisé autrement. Voilà précisément la modalité caractéristique de l'acte libre.

On pourrait faire des remarques analogues à l'égard du choix d'un ami, avec cette différence que — si du moins il s'agit d'une véritable amitié — nous ne choisissons pas l'ami

pour nous épanouir, mais par amour pour lui. Nous le choisissons parce que nous l'aimons, parce que c'est lui ; nous le choisissons pour lui. C'est pourquoi le mode libre de cet acte se manifeste avec tant d'éclat.

Il faudrait encore considérer cet autre type de liberté : la liberté de l'artiste...¹

Si nous réfléchissons sur la structure propre de ces deux actes libres si différents : l'acte libre contingent, portant sur quelque chose qui, objectivement, n'a que peu d'importance, et l'acte libre de choix amical, portant sur une personne amie, nous pouvons préciser que l'acte libre se présente toujours comme un acte qui est en « notre pouvoir » et dont nous sommes responsables. Ce mode de liberté diminue dans la mesure où cet acte échappe à notre pouvoir et dépend de réalités qui nous sont extrinsèques. L'acte libre est donc comme le fruit propre du pouvoir de domination que nous avons sur nos propres opérations. C'est ce qui explique la séduction que de tels actes peuvent exercer sur nous ; ils nous manifestent notre pouvoir personnel, notre capacité personnelle d'autonomie, de non-dépendance, ce qui toujours nous flatte et nous est agréable.

Ce pouvoir de domination se fonde sur une certaine autonomie. Il apparaît, de fait, selon deux modalités différentes, qui peuvent être séparées et se compléter. L'acte libre contingent manifeste surtout le pouvoir de domination à l'égard de l'exercice même de l'acte. Nous pouvons poser un tel acte, mais nous pouvons aussi ne pas le poser. Le peu d'importance de son contenu objectif met mieux en relief l'indépendance à l'égard de l'exercice. Celui qui pose un tel acte sait qu'il pourrait ne pas le poser.

L'acte libre du choix amical met en relief un tout autre aspect de la liberté : celui qui consiste à accepter comme ami *tel* ami, alors qu'on aurait pu en choisir un autre. Il ne s'agit plus ici avant tout de poser tel acte ou de ne pas le poser, mais de choisir tel ami plutôt que tel autre, bien que ce premier aspect de liberté existe toujours puisque, dans le choix libre de tel ami, il y a bien dépassement de ces deux alternatives différentes : choisir pour ami tel ou tel ; choisir un ami ou n'en pas choisir.

Le pouvoir de domination qu'exprime le choix libre ne regarde donc pas seulement l'exercice, mais aussi la qualité du choix et sa détermination. Il a deux grandes orientations : l'une à l'égard de la causalité efficiente (exercice), l'autre à l'égard de la causalité formelle (détermination, spécification). Le pouvoir de domination à l'égard de la détermination suppose toujours le pouvoir de domination à l'égard de l'exercice, tandis que l'inverse n'est pas vrai. Le pouvoir de domination à l'égard de l'exercice a donc une universalité et une extension plus grandes.

Par contre, le pouvoir de domination à l'égard de la détermination a une exigence plus profonde et plus radicale, puisqu'il implique une domination non seulement à l'égard de la causalité efficiente, mais aussi à l'égard de la causalité formelle. Il s'enracine donc plus profondément dans la structure même de l'acte volontaire. Ceci est encore plus évident lorsqu'il s'agit non pas seulement du choix libre d'un moyen (un bien-utile), mais du choix libre d'un ami (le bien-fin, aimé pour lui-même) ; car, alors, ce pouvoir atteint une fin personnelle. Nous voyons par là combien le pouvoir de domination à l'égard de la détermination est tout à fait propre à la volonté. Cette faculté, spécifiée par le bien, peut choisir librement sa détermination puisque le bien est irréductible à toute détermination.

Si le pouvoir de domination à l'égard de l'exercice est moins caractéristique, car toute opération vitale implique une certaine spontanéité dans l'œuvre de l'exercice, ce pouvoir

¹ Cf. M.-D. PHILIPPE, *Philosophie de l'art*, Editions universitaires, 1991, 2 tomes, t. I, p. 251 (Réédition de *L'activité artistique. Philosophie du faire*. 2 vol., Beauchesne, Paris 1969 et 1970).

possède cependant quelque chose de plus absolu. Grâce à lui en effet, la volonté peut non seulement se mouvoir, mais aussi ne pas se mouvoir, suspendre son activité vitale. Donc, du point de vue vital, ce pouvoir de domination à l'égard de l'exercice manifeste bien l'autonomie souveraine de la volonté.

Dans la mesure où l'on ne considère plus l'objet-fin, la seule liberté que l'on puisse encore envisager est la liberté de domination sur l'exercice (c'est la position de Descartes). Il faut reconnaître que du point de vue de la conscience psychologique, c'est cette modalité de la liberté qui est la plus évidente, car elle s'exerce entre deux positions contradictoires ; l'autre type de liberté ne s'exerce qu'entre des contraires. Or les contradictoires s'opposent plus profondément que les contraires.

Envisager exclusivement la liberté de domination à l'égard de l'exercice conduit logiquement à ne plus considérer la liberté comme la modalité spéciale d'un acte volontaire, ordonnée essentiellement à l'amour de la fin, mais à la considérer pour elle-même, comme possédant en elle-même sa propre valeur. Si on regarde avant tout l'exercice vital du sujet, il faut reconnaître que le pouvoir de domination à l'égard de l'exercice est ce qui paraît le plus parfait et le plus éminent dans l'opération humaine. Grâce à ce pouvoir, l'homme est son maître souverain : il peut poser cet acte ou ne pas le poser. Il peut faire qu'un acte soit ou ne soit pas. Cela ne dépend que de lui. Du point de vue de l'exercice vital, ce pouvoir se présente comme un certain absolu. On parlera alors de la gratuité de l'acte libre, puisque cet acte, en tant que libre, pourrait ne pas être posé.

L'acte exercé librement apparaît donc comme un acte totalement gratuit. On parlera aussi du pouvoir de « néantisation » de la liberté, puisque la liberté se manifeste à notre conscience premièrement (du point de vue génétique) dans le fait de ne pas poser un acte que nous pourrions poser. C'est dans ce fait de ne pas exercer un acte que nous aurions pu exercer que la liberté nous apparaît dans tout son absolu, sans aucune limite. Du point de vue psychologique, elle s'identifie à ce pouvoir de nier et de néantiser un acte.

Il est facile de comprendre comment, dans une philosophie qui ne considère plus ni la finalité, ni l'objet propre de la volonté, la liberté devient l'unique absolu. Elle devient la grande séductrice, et la rivale de l'amour ; au lieu de permettre à l'amour d'être de plus en plus lui-même et de s'épanouir selon ses exigences propres (ce que le choix libre de l'ami réalise si profondément : il permet à un amour d'amitié de naître et de s'épanouir), la liberté, recherchée pour elle-même, enferme l'homme en son propre pouvoir d'exercer ou de ne pas exercer son activité vitale.

Au lieu d'aimer un ami choisi librement, au lieu de poursuivre librement une fin désirée capable de le perfectionner, l'homme demeure attentif à son pouvoir de domination, à sa liberté et à son autonomie. Ce qu'il souhaite avant tout, c'est que ce pouvoir soit aussi pur que possible, sans aucune aliénation ni aucun compromis. Jouir de cette liberté passagère de l'acte gratuit, demeurer dans cette liberté de néantisation, voilà pour lui la condition humaine dans ce qu'elle a de plus noble, de plus grand. Ce qui est moyen conjoint à l'amour n'a-t-il pas supplanté l'amour ? N'a-t-il pas pris sa place dans le cœur de l'homme qui, au lieu de se servir de sa liberté pour aimer plus, pour aimer mieux, ne se soucie plus que d'être libre ? Dans une telle perspective existentialiste, l'amour même n'a de sens que relatif à la liberté. Celle-ci n'est-elle pas devenue le dieu, l'idole ?

Si nous maintenons les deux modalités de liberté : liberté d'exercice et liberté de détermination ou de choix, si nous comprenons comment la première est ordonnée à la seconde, nous saisissons alors comment la liberté, tout en étant un pouvoir merveilleux de domination, est ordonnée à l'épanouissement de l'amour d'amitié ; elle est donc ordonnée à l'épanouissement plénier des amis et à l'acquisition plus aimante de la fin ultime de la vie

humaine. Certes, la liberté d'exercice peut exister à l'égard d'opérations qui n'ont rien à voir, à première vue, avec l'amour d'amitié ; de même, la liberté de détermination peut aussi se réaliser à l'égard de multiples choix qui ne sont pas immédiatement ordonnés à l'amour d'amitié. Il n'en reste pas moins vrai que ces divers choix libres et ces divers actes libres de volonté, portant sur des biens utiles et sur des opérations contingentes, ne prennent tout leur sens qu'à l'égard du choix amical, choix de celui que nous considérons comme la fin immédiate de notre vie humaine. Seul l'amour d'amitié à l'égard d'une personne possède un absolu suffisamment grand et suffisamment fort pour mettre à son service ce pouvoir d'autonomie et de domination si puissant qu'est la liberté.

L'amour à l'égard des biens sensibles inférieurs à l'homme ne peut avoir une telle efficacité. Aussi, relativement à ces biens, la modalité de liberté de l'acte d'amour risque-t-elle toujours de nous séduire puisque l'amour de ces biens sensibles n'a pas la qualité capable de la finaliser et de l'assumer. Le mode libre de cet acte est alors plus noble que la nature même de l'amour qu'il implique, étant donné que ce mode est une qualité propre de la volonté humaine qu'il exprime, tandis que cet amour ne peut posséder que la qualité du bien sensible vers lequel il se porte. Ceci explique la supériorité d'un amour dilettante à l'égard des biens sensibles, puisque, à leur égard, l'amour ne peut jamais atteindre la perfection de l'amour d'amitié ; son unique perfection est ce mode libre qui resplendit dans un certain dilettantisme. Epicure a raison lorsqu'il s'agit des biens sensibles.

C'est pourquoi, dans la mesure où l'homme ne cherche plus à aimer d'un véritable amour d'amitié ses semblables et son Créateur, dans cette même mesure la liberté apparaît comme la seule noblesse du cœur de l'homme, son unique valeur. Si l'homme n'aime que l'univers, il est plus noble pour lui de préférer sa liberté à cet amour. Toute philosophie à tendance positiviste ou matérialiste conduit à une exaltation de la liberté et à l'affirmation de sa primauté.

Peut-on préciser la nature exacte du pouvoir de domination de la liberté tant à l'égard de l'exercice qu'à l'égard de la détermination ? Comme tout pouvoir de domination, il implique une certaine supériorité et indépendance de la volonté à l'égard de telle ou telle de nos activités ; cette supériorité et cette indépendance qui, ici, regardent l'exercice et la spécification de certaines de ses activités, la volonté les possède à l'égard de tous les biens sensibles, limités ; ceci grâce à sa nature même d'appétit spirituel, qui suppose la connaissance intellectuelle et prend naissance à partir d'elle.

Cette connaissance est capable d'atteindre le bien universel, la raison de bien. Une telle raison de bien, présentée à l'appétit, à la volonté, lui donne immédiatement une orientation d'une amplitude unique. Seule la fin ultime, le Bien souverain, principe et cause de tout bien, peut satisfaire adéquatement une telle orientation. Tous les autres biens, étant limités, ne peuvent la satisfaire adéquatement : voilà l'indépendance radicale de la volonté. Cet appétit intellectuel ne peut être adéquatement déterminé que par Celui qui est la Bonté même. Il ne peut l'être par aucun des autres biens ; il demeure donc capable de s'en détourner.

Or, dans les conditions actuelles, l'homme ne peut saisir proprement et immédiatement Celui qui est la Bonté même ; il ne peut l'atteindre que comme une fin ultime vers laquelle il tend. On comprend alors comment, même lorsqu'il s'agit de cette fin, l'homme, livré aux seules lumières de son intelligence, peut chercher à l'atteindre de diverses manières ; aucune ne s'impose à lui de façon nécessaire, car chacun de ses actes est un bien particulier, singulier, qui ne possède en lui-même aucune commune mesure avec le Bien-Absolu poursuivi. Cette indépendance radicale de la volonté se fonde donc sur la nature même de la connaissance intellectuelle. Cette connaissance nous permet de ne pas nous arrêter aux réalités singulières individuelles, elle demande que nous nous en servions en les

dépassant. Evidemment, ce n'est pas n'importe quelle connaissance intellectuelle qui est capable de susciter en nous un certain amour. Les connaissances abstraites portant sur l'univers, les connaissances mathématiques, les connaissances spéculatives en général, ne peuvent susciter en nous un amour actuel, mais elles nous indiquent la capacité radicale de cet appétit intellectuel qui s'enracine dans la connaissance intellectuelle. Ce qui revient à dire que cet appétit, étant spirituel, immatériel, ne peut être mesuré adéquatement par un bien sensible. Jamais un bien sensible individuel ne pourra terminer d'une manière plénière une faculté qui est au-delà du sensible.

L'indépendance de la volonté dans l'acte libre se prend formellement du jugement d'indifférence à l'égard de tel bien ou de tel acte. Jugeant que tel bien (ou tel acte) n'a pas de lien essentiel, d'ordre nécessaire à l'égard du bien désiré, de la fin poursuivie, l'intelligence présente à la volonté ce bien (ou cet acte) comme ce qui peut être recherché ou ce qui peut être réalisé. Elle ne le présente pas comme un bien qu'il nous faille nécessairement acquérir si nous voulons être fidèles au but fixé et à la fin désirée. C'est vraiment dans ce jugement pratique, reconnaissant la non-connexion essentielle entre tel bien sensible particulier et le but poursuivi, qu'il faut saisir l'origine immédiate et propre de l'acte libre.

Si le jugement exprime la non-connexion essentielle entre l'efficacité de tel acte et la fin voulue, nous sommes en présence de la source immédiate du pouvoir de domination à l'égard de l'exercice même de l'acte.

Si le jugement exprime la non-connexion essentielle entre la qualité de tel moyen, objet de choix, et l'exigence interne de l'amour relativement à la fin recherchée, nous sommes en présence de la source immédiate du pouvoir de domination à l'égard de la détermination et du choix lui-même. Dans le choix amical, il s'agit alors du jugement exprimant la non-connexion essentielle entre les qualités de l'ami et l'exigence interne de l'amour le considérant comme fin, ou plus profondément encore, l'exigence interne de l'amour de la fin ultime. Voilà comment on peut parler de *libre arbitre*, étant donné précisément que l'acte libre présuppose un jugement d'une certaine indifférence.¹

Il est facile de comprendre, d'après ce que nous venons de dire, que la liberté n'est pas une entité absolue, mais qu'elle affecte telle activité volontaire et présuppose tel jugement d'estimation. La zone de liberté n'est pas la même chez tous les hommes. Chez certains cette zone a une amplitude très faible, parce que le but poursuivi dans leur vie humaine est très particulier : il s'agit, par exemple, de gagner le plus d'argent possible. En présence de ce but si particulier s'imposent des moyens très particuliers. Chez d'autres, cette zone aura une extension très grande parce que le but de leur vie est beaucoup plus élevé : par exemple, aimer ses semblables. En face de ce but plus universel, les moyens prennent une relativité plus grande.

Ceci est normal ; plus la fin est un bien spirituel et élevé, plus les moyens sensibles lui sont disproportionnés et moins ils s'imposent comme moyens nécessaires. Celui qui recherche uniquement la contemplation et l'amour de Dieu, possède une liberté souveraine à l'égard de tous les biens sensibles de l'univers, à l'égard de toute amitié humaine, à l'égard de toutes les activités dont il est capable. Plus cette recherche sera fervente et actuelle, plus cette liberté sera consciente et lucide.

L'existentialisme athée voudrait pour l'homme, semble-t-il, une liberté souveraine, semblable à celle du contemplatif ; mais tout en affirmant une telle liberté, il rejette la source propre d'où elle jaillit : la tension intérieure vers Dieu, la recherche exclusive de son amour et

¹ Le « libre-arbitre » n'est pas une faculté spéciale, mais il exprime comment, grâce au jugement d'indifférence, ... [manuscrit dactylographié incomplet]

de sa contemplation. On prétend garder le « fruit » en le séparant de sa cause propre, en le laïcisant. Ce qui était relatif, secondaire, devient alors absolu ; on le matérialise en quelque sorte. De ce fait la liberté perd sa véritable signification. Elle ne peut plus être expliquée que par son fondement, le jugement d'indifférence, qui donne à l'homme le « recul » nécessaire à tout acte libre.

5. Volonté et intelligence

Conditions d'exercice de l'acte volontaire

Nous venons de souligner le rôle essentiel de la connaissance intellectuelle à l'égard de l'activité volontaire et de montrer comment un certain jugement permet l'éclosion de l'acte volontaire libre (ce qui est normal, puisque la volonté a été posée précisément comme appétit présupposant la connaissance intellectuelle).

Revenons à cette question pour mieux saisir la nature des rapports entre activité intellectuelle et activité volontaire. Le jugement intellectuel qui présente à la volonté tel bien particulier pour que ce bien soit aimé, désiré, choisi, joue-t-il à l'égard de cette activité volontaire un rôle essentiel de spécification ou seulement de conditionnement ? La question est très délicate et difficile, elle a de grandes répercussions sur la manière dont on conçoit l'activité volontaire.

On comprend aisément que nous n'aimions que ce que nous connaissons. Il faut un minimum de connaissance pour éveiller en nous l'amour. L'emprise de la propagande à notre époque montre bien le rôle de la connaissance dans l'affectivité. Ce qui est plus difficile, c'est de préciser le rôle exact du jugement d'estimation dans l'éclosion de l'appétit volontaire.

Le jugement d'estimation, qui nous permet d'affirmer que telle réalité est bonne pour nous, qu'elle nous est utile à cause des circonstances en lesquelles nous nous trouvons, est-il seulement une *condition nécessaire* à l'éclosion en nous d'un acte volontaire ? Est-il au contraire ce qui *spécifie* et *détermine* cet acte ? ¹

Ces deux manières d'envisager le rôle de l'intelligence dans l'activité volontaire ne semblent pas exactes. L'une paraît le diminuer, et l'autre lui donne une importance trop grande. Car prétendre que le jugement d'estimation que nous portons sur telle ou telle réalité n'est, en vérité, qu'une *condition sine qua non* pour permettre à l'activité volontaire de s'exercer, ne semble pas tenir suffisamment compte de l'importance de ce jugement. La condition *sine qua non* demeure extrinsèque, elle ne constitue en rien ce dont elle est condition. Or le jugement d'estimation que nous portons sur telle réalité ne demeure pas purement extrinsèque à l'activité volontaire : il l'oriente vers ce bien et, par le fait même,

¹ Citons le texte de SAINT THOMAS, *De Malo*, q. 6 : « Si on considère le mouvement des puissances de l'âme du côté de l'objet spécifiant l'acte (*ex parte objecti specificantis*), le premier principe de la motion provient de l'intelligence : de cette manière, en effet, le bien intelligé meut même la volonté. Si on considère le mouvement des puissances de l'âme du côté de l'exercice de l'acte (*ex parte exercitii actus*), ainsi le principe de la motion se prend de la volonté. Car toujours la puissance à laquelle appartient la fin principale meut vers l'acte la puissance à laquelle appartient ce qui est vers la fin... De cette manière la volonté se meut elle-même et meut toutes les autres puissances ». Voir aussi : *De Veritate*, q. 22, a. 10, 11 et 12 ; *Somme théologique*, I, q. 82, a. 3 et 4.

d'une certaine manière, la détermine ; il ne joue donc pas seulement à son égard le rôle de condition *sine qua non*. L'expérience quotidienne nous le montre. Si le jugement d'estimation n'était que condition *sine qua non*, on ne pourrait expliquer comment, par la propagande, il est possible d'influencer et de modifier l'activité volontaire des hommes ; on ne pourrait davantage expliquer comment une connaissance plus approfondie de certaines réalités nous aide à les aimer plus.

Par contre, il ne semble pas exact de prétendre que le jugement d'estimation spécifique, détermine et mesure vraiment l'amour, le désir et le choix. Car ce qui détermine l'activité volontaire c'est le bien existant, le bien réel qui se présente comme ce qui est capable de me perfectionner, d'achever mon être et ma personne, en un mot de la finaliser ; ce n'est pas ce qui est connu du bien, ce qui, dans la réalité, est appréhendé et jugé par mon activité intellectuelle. Prétendre que le jugement d'estimation que nous portons sur telle réalité spécifique notre acte de volonté reviendrait à affirmer que notre acte de volonté se porte en premier lieu sur le bien intelligé en tant qu'intelligé. Ce ne serait plus le bien connu qui spécifierait, mais ce qui est connu du bien. Cette distinction peut paraître un peu subtile mais elle est nécessaire. Dire que le bien intelligé meut la volonté peut en effet s'entendre de deux manières : on peut mettre l'accent sur la nature propre du bien ou sur sa modalité spéciale de bien connu. Si on insiste trop sur ce dernier aspect, on est amené à dire que l'acte de volonté se porte en premier lieu sur le bien intelligé en tant qu'intelligé. Par le fait même, le réalisme de la volonté, faculté du bien, n'est plus sauvegardé. On glisse vers certaines formes d'idéalisme, oubliant que l'acte ultime de la volonté, l'amour d'amitié, se porte toujours vers un bien existant et singulier : l'ami. Si l'amour d'amitié est déterminé d'une certaine manière par la connaissance que nous avons de l'ami, il n'est pas mesuré par cette connaissance. Celle-ci joue un rôle très important, mais elle ne mesure pas l'amour que nous avons pour notre ami. C'est l'ami, tel qu'il est, qui finalise et mesure notre amour. Ce qui est vrai de l'amour d'amitié est vrai de tout amour, même de cet amour qui est le premier acte de la volonté, bien que nous n'en ayons pas immédiatement conscience. Cet amour en réalité se porte immédiatement sur le bien existant qui le finalise, le mesure.

Pour bien voir le rôle exact du jugement d'estimation dans l'activité volontaire, il faut donc éviter ces deux positions extrêmes ; l'une et l'autre ont quelque chose de juste, mais elles ne considèrent pas assez dans ce qu'elle a de propre la coopération si spéciale, unique, du jugement intellectuel et de l'activité volontaire. Ces deux positions envisagent pratiquement cette coopération sur le modèle d'autres types de coopération plus connus, mais qui risquent toujours de fausser le caractère propre de cette coopération spirituelle originale. En effet, il s'agit d'expliquer et d'analyser ce qui, d'une certaine manière, répugne à l'analyse. Nous pouvons analyser l'activité de connaissance, nous pouvons analyser l'opération vitale, mais pouvons-nous encore analyser ce qui est ultime dans l'ordre des opérations vitales : l'amour spirituel ? Nous pouvons, certes, préciser que l'amour spirituel est l'effet propre de la cause finale dans l'appétit intellectuel, mais pouvons-nous aller plus loin dans cette analyse ?

Il est évidemment beaucoup plus difficile pour nous d'analyser cet amour que d'analyser l'activité de l'intelligence. Ce qu'il faut avant tout éviter, c'est d'analyser l'amour spirituel de la même manière que l'acte de connaissance intellectuelle. Une telle analyse, au lieu de nous faire saisir philosophiquement ce qu'est l'amour, nous en donnerait une fausse conception, car ce qu'il y a de propre à l'amour serait totalement négligé. Un trop grand souci de clarté nous empêcherait de saisir dans toute sa complexité la richesse propre à cette opération vitale. C'est pourquoi, au lieu de nous demander si le jugement d'estimation joue à l'égard de l'activité volontaire le rôle d'une condition *sine qua non* ou un rôle de spécification, prenons la question dans un autre sens. Efforçons-nous de préciser le rôle du

bien, comme cause finale, à l'égard de l'activité volontaire, le rôle propre de l'ami dans le choix amical.

Le bien est ce qui est « appétible », ce qui est capable de perfectionner un autre. C'est toute la différence qui existe entre le bien et le parfait. Un être est parfait s'il possède tout ce qui lui est dû, s'il ne lui manque rien. Un être est bon s'il est non seulement parfait, mais encore capable de perfectionner les autres et de les achever. Aussi le propre du bien est-il la capacité d'être cause finale, c'est-à-dire d'attirer et de susciter l'amour. « Le bien est ce que tous désirent », notait Aristote.¹ L'ami n'est pas seulement celui qui est capable de susciter l'amour, mais celui qui le suscite actuellement dans le cœur de son ami, et qui attire son ami en l'aimant. La volonté étant avant tout la faculté du bien et de la fin, son activité propre ne peut se saisir qu'en fonction de ce bien et de cette fin. La volonté est vraiment spécifiée et déterminée par le bien et la fin. Ce qui spécifie l'amour, c'est donc le bien lui-même ; ce qui spécifie l'amour d'amitié, c'est l'ami lui-même.

Mais pour que le bien puisse spécifier la volonté, il faut qu'il soit connu. Le bien ne peut exercer son attraction de cause finale à l'égard de la volonté que s'il est connu, rendu présent à la volonté par la connaissance. En ce sens on peut dire que la connaissance intellectuelle — le jugement d'estimation — est une condition *sine qua non* pour que l'amour puisse exister, car il permet au bien d'être présent et d'exercer sa causalité propre.

Dire que la connaissance intellectuelle est une condition *sine qua non* de l'amour volontaire est donc exact si nous comprenons qu'il s'agit, non pas d'une condition *sine qua non* à l'égard de l'exercice de la causalité efficiente, mais d'une condition *sine qua non* à l'égard de l'exercice de la causalité finale, ce qui est différent. La condition *sine qua non* à l'égard de l'exercice de la causalité efficiente demeure extrinsèque, comme nous l'avons rappelé plus haut, tandis que la condition *sine qua non* à l'égard de l'exercice de la causalité finale n'est plus extrinsèque, en raison même de la transcendance de la causalité finale. Celle-ci n'est-elle pas capable de se subordonner la cause efficiente ? Ce qui est extrinsèque relativement à la cause efficiente peut être interne relativement à la cause finale. La connaissance intellectuelle qui rend le bien connu présent à la volonté le lui rend présent d'une manière intime. C'est pourquoi, tout en étant condition *sine qua non*, elle peut orienter, disposer l'activité volontaire ; elle peut présenter le bien connu de diverses manières et par là modifier intrinsèquement l'activité de la volonté.

Rendant présent à la volonté le bien connu, la connaissance intellectuelle détermine l'activité volontaire en ce sens qu'elle la modifie, la dispose et l'oriente, permettant au bien d'exercer sa causalité finale propre qui seule spécifie au sens fort l'activité volontaire. En effet, de même qu'elle est capable de se subordonner la causalité efficiente, la causalité finale est capable de se subordonner aussi la causalité formelle. C'est pourquoi, ce qui, dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, spécifie vraiment la connaissance, ne joue plus, dans l'ordre de l'activité volontaire, qu'un rôle de disposition, d'orientation et non de spécification au sens précis. Formellement parlant, l'objet propre de la volonté n'est pas ce qui est connu et intelligé, mais le bien lui-même dans sa réalité propre et singulière. Certes ce bien, dans sa réalité propre, ne peut attirer la volonté que s'il est connu et s'il lui est présenté ; ce n'est cependant pas l'intelligibilité que nous avons de ce bien qui nous attire, c'est ce bien en lui-même.

Si donc nous parlons de spécification au sens rigoureux comme de l'action de l'objet propre sur la puissance qu'il active, nous devons dire que c'est le bien, et non la connaissance, qui spécifie la volonté. Mais si nous parlons de spécification au sens de détermination, sans

¹ *Ethique à Nicomaque*, Livre I, ch. 1.

préciser davantage, nous pouvons dire alors que la connaissance détermine et spécifie d'une manière subordonnée l'activité volontaire.

La question posée initialement n'est ainsi résolue que dans la mesure où nous comprenons que le propre de la causalité finale est d'être capable de se subordonner l'exercice de la causalité efficiente et de la causalité formelle. Grâce à cette subordination, ce qui était formel devient comme matériel et n'agit plus qu'à titre de disposition. Par là nous respectons pleinement ce que nous pouvons expérimenter : que le « cœur » (l'amour) a ses raisons que la raison ne connaît pas ; il y a un primat du bien, dans l'ordre de la causalité finale, qui rend le bien irréductible à toute détermination formelle et qui nous empêche de ramener la causalité finale à la causalité formelle. C'est pourquoi, au lieu de dire que le bien spécifie, il serait plus exact de dire qu'il attire puisque sa manière de déterminer et de spécifier la volonté est de susciter en elle un amour. Il s'agit d'une spécification d'un ordre spécial, une spécification d'attraction, celle d'un amour.

Ceci est particulièrement net dans l'amour d'amitié. C'est l'ami tel qu'il est qui spécifie cet amour, et non ce que l'on connaît explicitement de lui, bien que cette connaissance... [manuscrit dactylographié incomplet] ...elle coopère, dispose et oriente, mais ce n'est pas elle qui, en dernier lieu, explique ce qu'il y a de tout à fait propre à cet acte d'amour. Seul l'amour même de l'ami, son don, suscite cet amour parfait.

Voilà ce qui nous permet de saisir la fragilité très spéciale de l'amour, et sa grandeur unique. Comme dans l'ordre de l'exercice des causes le bien possède une priorité sur l'être, puisque le bien exerce son influence par mode de cause finale — celle-ci n'est-elle pas la cause des causes ? —, de même l'amour possède une certaine priorité sur la connaissance intellectuelle du point de vue de l'exercice de l'acte. Tout exercice vital commence par l'amour et se termine en l'amour. C'est pourquoi nous ne pouvons connaître parfaitement la personne humaine, qui nous est toujours en quelque manière supérieure, qu'en l'aimant. Il nous est meilleur de l'aimer que de seulement la connaître. L'amour nous unit plus intimement à elle. Dans l'ordre pratique de l'exercice et de la fin, l'amour est ce qui donne le sens à toutes les autres activités, ce qui, d'une manière immanente, les valorise en les finalisant.

Telle est la grandeur unique de l'amour. Il donne à l'homme toute sa taille : il lui permet de se dépasser en s'unissant à ce qui est plus grand que lui. L'homme ne peut demeurer lui-même, ne peut atteindre sa plénitude, qu'en se dépassant dans l'amour, en s'unissant à ce qui est plus grand que lui.¹

Si l'amour permet à l'homme de se dépasser, il garde cependant toujours une très grande fragilité. Il peut facilement s'altérer, en raison même de sa capacité de dépassement. N'est-il pas un élan vital qui se dresse pour ainsi dire dans le vide, n'ayant pas immédiatement de support stable ? Plus cet élan s'élève haut, plus les risques de déséquilibre augmentent. L'amour est d'abord une union affective, intentionnelle, avant d'être une union réelle avec celui qu'on aime.

Ce qui structure la vie humaine, c'est la connaissance intellectuelle. Celle-ci peut se critiquer, prendre conscience de ce qu'elle est, de ses divers niveaux de pénétration dans la réalité, de ses divers degrés de certitude. Si l'amour était mesuré par la connaissance, il lui serait relatif et participerait à sa structure interne et à sa certitude.

¹ Cette priorité de l'amour quant à l'exercice de l'acte nous permet de comprendre pourquoi toute philosophie qui considère avant tout l'exercice (ce qui revient à considérer l'état existentiel des réalités) est amenée logiquement à confondre l'existence (*l'esse*) et l'amour. L'existence est alors considérée comme une extase, une sortie de soi, une projection ; elle fait se tenir « en dehors ».

Mais si l'amour peut dépasser la connaissance et possède dans l'ordre de l'exercice une certaine priorité, il n'est donc pas totalement relatif à cette connaissance intellectuelle ; il est relatif à autre chose.

Dans la mesure où ce dépassement se fait, l'amour, ne participant plus à la structure organique de la connaissance intellectuelle, n'a plus sa certitude, sa lucidité ; il devient par là même beaucoup plus capable de déviations de toutes sortes. Mais en même temps, c'est là qu'il peut s'exercer avec une extrême pureté, avec un élan et une liberté qui lui sont tout à fait propres. Voilà le risque de l'amour. Il naît de la pauvreté, disait Platon¹.

Si la connaissance intellectuelle est la richesse la plus noble de l'homme, on comprend comment l'amour ne peut naître qu'en acceptant cette pauvreté, ce dépassement. Il faut se déposséder pour aimer.

Si l'amour n'acceptait pas ce dépassement avec ses risques, il ne pourrait jamais s'exercer pleinement, être pleinement lui-même en toute liberté. Il resterait subordonné à la connaissance intellectuelle, ce qui est sans doute parfait pour tout ce qui regarde les biens inférieurs à l'homme, mais ne peut l'être pour les biens qui sont supérieurs : Dieu et même l'ami.

Les risques que comporte un tel dépassement sont faciles à comprendre. En effet, dès que l'on quitte la lumière actuelle de la connaissance intellectuelle, l'imagination, avec ses fausses lumières, peut immédiatement faire irruption et, par ses mirages en apparence très spirituels, séduire notre amour naissant. Au lieu de se porter de tout son élan vers le bien présenté par l'intelligence, cet amour peut alors se laisser détourner vers des biens apparents qui semblent pouvoir satisfaire ce qu'il y a de plus intime dans le cœur de l'homme ainsi que tous ses appétits sensibles et passionnels. Le propre de l'imagination n'est-il pas de réaliser de fausses synthèses, de confondre le sensible et le spirituel dans un certain éclat imaginaire, qui momentanément semble capter les exigences de l'amour spirituel et de l'amour passionnel ? Dans ces conditions, l'amour, au lieu d'opérer un dépassement véritable, enferme l'homme en lui-même dans son monde imaginaire, l'empêche de vivre vraiment de celui qui peut le perfectionner. L'image devient rivale de la réalité et accapare l'amour, le détruisant progressivement, l'empêchant non seulement de croître, de se développer, mais aussi d'être lui-même, car cet amour imaginaire ne peut lutter contre la véhémence des passions qui progressivement envahissent tout.

C'est souvent par peur de ces dangers si terribles que l'homme, lucide dans sa vie intellectuelle et scientifique, n'accepte plus d'aimer.

6. Volonté et appétit sensible

Nous venons de toucher un problème extrêmement important du point de vue de la vie de l'homme : l'exigence profonde de l'amour spirituel, son exigence de dépassement à l'égard de la connaissance intellectuelle. Cette exigence n'est pas un luxe, une sorte de surabondance « accidentelle » ; elle est inscrite au cœur même de l'amour comme ce qui lui est essentiel. L'amour spirituel, réalisé dans l'amour d'amitié, nous engage d'une manière plénière ; il y a don mutuel. L'engagement humain entre hommes n'est parfait qu'à ce niveau. Ni la

¹ Voir *Le Banquet*, 203 b-d.

connaissance spéculative ni l'activité artistique ne nous engagent vraiment à l'égard des autres hommes.

Mais cette exigence de dépassement entraîne pour l'amour spirituel bien des risques : risque de prendre ses rêves pour des réalités, d'aimer des images au lieu d'aimer vraiment la réalité, l'ami, Dieu... Ces risques peuvent paralyser et engendrer une sorte de peur. Pour éviter le danger nous préférons demeurer dans un amour plus sûr, plus « sage » ; nous acceptons l'amour mais à condition qu'il soit mesuré par la raison, considérée alors non seulement comme ce qu'il y a de plus noble, mais aussi comme ce qu'il y a de meilleur, de plus excellent dans l'homme. Dans ces conditions l'amour, ne pouvant plus réaliser le dépassement exigé, n'est plus que relatif à la connaissance intellectuelle : il tend à disparaître.

Pour mieux comprendre le risque propre de l'amour spirituel, il est nécessaire de saisir les liens si intimes qui existent entre l'appétit intellectuel et l'appétit sensible, passionnel. La nature de ces liens nous montre la différence entre le dépassement de l'appétit spirituel à l'égard de l'appétit sensible et le dépassement de la connaissance intellectuelle à l'égard de la connaissance sensible. Dans un cas nous parlons d'abstraction, mais jamais dans l'autre cas.

Si l'appétit intellectuel, en effet, se porte vers le bien connu d'une manière spirituelle, ce bien est toujours ce qui existe : il n'est pas un simple idéal que nous admirons et poursuivons, mais une réalité, une personne vivante que nous aimons. C'est pourquoi le bien, comme bien, répugne à être abstrait. Il implique toujours l'existence actuelle. Aussi l'acte d'amour qu'il suscite est-il un acte qui porte le sujet vers le bien connu et aimé, vers ce bien tel qu'il existe concrètement dans la réalité, à la différence de la connaissance qui demeure premièrement dans le sujet connaissant. Celui-ci possède en lui ce qu'il connaît et il le possède selon un mode distinct de celui de la réalité existante.

L'acte d'amour spirituel incline le sujet vers le bien connu et aimé ; en ce sens, cet acte est bien l'acte de l'homme, comme du reste la volonté est la faculté du sujet concret. L'acte de connaissance intellectuelle, dans ce qu'il a de plus pur, est lui aussi l'acte de l'homme, mais d'une manière toute différente, en raison même de son mode radicalement abstrait. Ceci est très manifeste dans l'amour d'amitié. Cet amour engage réciproquement les amis. Or les amis ne peuvent s'abstraire de l'homme pris individuellement et concrètement. L'ami, c'est la personne humaine telle qu'elle existe, telle qu'elle est ordonnée à telle ou telle fin. Un tel amour spirituel est bien l'acte de l'homme, de la personne humaine dans ce qu'elle a de plus personnel et de plus individuel. La connaissance intellectuelle spéculative est bien acte de la personne humaine mais de la personne humaine envisagée dans ce qu'elle a de plus noble, de plus séparé des réalités sensibles ; c'est la connaissance de la personne humaine en tant qu'elle est capable de dépasser les réalités sensibles immédiatement expérimentées. L'amour d'amitié, si spirituel qu'il soit, demeure toujours lié à l'amour passionnel qu'il assume, qu'il intègre en l'ordonnant. Il ne s'en abstrait jamais, il ne peut pas s'en abstraire. L'homme qui aime, même d'un amour spirituel, demeure un homme qui aime avec tout son cœur sensible, avec ses passions et tout ce qu'il est. Ceci en raison même de la nature de l'amour et de son objet propre, le bien.

La connaissance intellectuelle spéculative, au contraire, bien qu'elle demeure toujours liée à l'imagination comme condition d'exercice, peut atteindre certains objets qui, dans leur contenu propre, ne sont plus liés aux images, aux réalités sensibles. Elle peut atteindre, dans la connaissance métaphysique, les principes propres de ce qui est en tant qu'être, la substance, l'acte, l'un ; de telles notions n'impliquent par elles-mêmes aucun élément sensible. Elles sont vraiment considérées comme séparées du monde physique.

On peut objecter que si l'amour d'amitié entre hommes demeure toujours lié à l'amour sensible, passionnel, il peut y avoir toutefois dans la volonté humaine un amour beaucoup

plus spirituel : l'amour à l'égard de Dieu Lui-même. Un tel amour semble exiger une séparation totale à l'égard de l'appétit sensible et passionnel ; il n'est donc plus lié à l'amour sensible. Par le fait même, le dépassement qu'exige un tel amour est analogue à celui que réclame la connaissance métaphysique. On ne peut comparer, en effet, l'amour d'amitié, réalisé au niveau des personnes humaines, et la connaissance métaphysique qui se termine dans une certaine contemplation de Dieu. C'est plutôt à la connaissance de notre âme qu'une telle amitié peut être comparée. Cette connaissance, pas plus que l'amour d'amitié, ne peut s'abstraire totalement des éléments sensibles ; elle implique la connaissance du corps.

Une telle objection semble bien ruiner tout ce qui a été dit précédemment, car la purification de l'amour apparaît alors très semblable à la purification de la connaissance. C'est pourquoi certains philosophes se sont mépris et ont cru que ces deux purifications étaient tout à fait semblables.

Répondons : lorsqu'il s'agit de l'amour de Dieu, le Bien, la Personne connue et aimée, est évidemment au-delà de tout bien sensible, de tout bien imaginaire. Dieu est le Bien souverain, le Bien substantiel qui est totalement immatériel et spirituel. Aussi un tel Bien, considéré objectivement, réclame-t-il un amour tout à fait spirituel, séparé de tout amour sensible. Un tel amour est analogue à la connaissance métaphysique dans sa séparation la plus radicale. Cependant l'homme peut-il ici-bas, dans sa condition humaine, sans faire appel à la grâce surnaturelle, aimer le Dieu Créateur, le Bien souverain et substantiel, d'un amour tout à fait spirituel, n'assumant pas, de fait, l'amour passionnel, sensible ?

Autrement dit : quelle différence y a-t-il entre la coopération de l'image nécessaire à toute connaissance intellectuelle, même métaphysique, atteignant une notion tout à fait séparée des éléments sensibles et imaginaires, et la coopération de l'appétit sensible passionnel à cet amour spirituel de Dieu ?

Il semble que la coopération de l'image soit une coopération extrinsèque ; c'est une condition nécessaire d'exercice. L'image est comme un fondement matériel dont l'intelligence se sert en le dépassant. La coopération de l'appétit passionnel à l'amour spirituel est une coopération plus essentielle et plus intime, car l'ordre de l'appétit, en raison même de son objet propre, le bien, ne structure pas les différents degrés de vie. Il les présuppose et, de ce point de vue, les implique (on parle de l'appétit naturel, des instincts de vie végétative, de l'appétit passionnel, de l'appétit spirituel) ; mais en lui-même, dans sa tendance profonde, l'appétit, se portant sur le bien (l'être existant et concret), maintient une certaine continuité de vie. C'est pourquoi, d'une manière générale, la coopération de l'appétit sensible à l'amour spirituel est plus intime que celle de l'image à la connaissance intellectuelle.

Cette coopération est de l'ordre d'éléments qui s'intègrent en se coordonnant ; les éléments les plus spirituels assument les autres sans les détruire, les ordonnent vers un bien plus parfait, et par le fait même les modifient en les spiritualisant. La « forme intelligible », par contre, provenant de l'image, n'assume pas celle-ci en la spiritualisant ; elle est abstraite de l'image, sort de l'image et l'abandonne, comme le papillon sort de sa chrysalide et l'abandonne quand il apparaît dans toute sa splendeur. Evidemment ce n'est qu'une comparaison, car l'image demeure vivante. Il y aura un « retour à l'image » qui complètera l'abstraction. Ce qu'il faut saisir, c'est que la forme intelligible est d'un ordre d'intelligibilité autre que celui de l'image. Il y a une distinction nette entre les deux. L'image et la forme intelligible ne s'intègrent pas pour former un « tout objectif », mais elles coopèrent dans l'exercice même du jugement. Nous pouvons donc affirmer qu'il y a une coopération dans l'ordre de l'exercice et une distinction formelle dans l'ordre de la spécification objective.

Lorsqu'il s'agit des appétits spirituel et sensible, la coopération dans l'ordre de l'exercice se retrouve dans l'ordre de la finalité. Cette coopération réalise une certaine unité

d'intégration, sans abstraction, mais impliquant certaines purifications, en ce sens que l'appétit passionnel est assumé par l'appétit spirituel ; il n'est pas abandonné et rejeté, il est dépassé et transformé. L'appétit passionnel n'est plus alors la « substance » même de l'acte, comme il l'est précisément quand il s'exerce à l'égard d'un bien sensible aimé pour lui-même, mais il devient comme un élément secondaire jouant un rôle de disposition ou de rayonnement.

En précisant la différence entre « abstraction » et « purification », nous pouvons déterminer la diversité de ces coopérations. L'abstraction implique un abandon et une séparation — on laisse de côté l'image et on en extrait une forme nouvelle. « Purification » ne dit ni abandon, ni séparation au sens précis, mais orientation nouvelle, dégageant les éléments essentiels des éléments secondaires impurs qui alourdissent et défigurent. L'appétit passionnel est vraiment purifié dans sa coopération avec l'appétit spirituel.

Ceci se réalise éminemment dans le cas de l'amour d'amitié. L'ami est un être spirituel et sensible, qui est aimé dans sa totalité, tel qu'il est. Pour que l'amour d'amitié soit réellement spirituel, ce qui est spirituel dans l'ami doit demeurer la bonté essentielle attirant plus que tous les autres éléments de bonté. C'est pourquoi cet amour d'amitié exige des purifications de l'appétit passionnel, qui autrement risquerait de tout envahir, de tout accaparer.

Il en est de même quand il s'agit de l'amour spirituel de Dieu, tel que l'homme est capable, par sa nature, de le vivre. Un tel amour, s'il tend vers une réalité totalement spirituelle, séparée de tout élément sensible, ne peut cependant y tendre qu'en se servant des biens créés. Car la Bonté de Dieu n'est pas présentée à notre volonté comme un bien immédiatement atteignable. La Bonté de Dieu n'est pas *objet propre* de notre volonté, elle est sa *fin ultime*. C'est pourquoi l'amour spirituel à l'égard de Dieu doit se servir de l'amour d'amitié des hommes entre eux. Un tel amour ne peut se séparer totalement de tout autre amour ; il demande de s'en servir, en les intégrant et en les purifiant. Nous retrouvons donc ici une coopération des appétits analogue à celle que nous avons précisée précédemment.

Si cette analyse est exacte, nous pouvons mieux apprécier la manière dont la connaissance intellectuelle dépasse la connaissance sensible et la manière dont l'amour spirituel dépasse les appétits passionnels. La connaissance intellectuelle réalise un dépassement extrêmement déterminé dont elle a conscience. Ce dépassement lui permet d'atteindre de nouveaux principes. Cette connaissance peut même acquérir dans ce dépassement une certaine stabilité. L'intelligence de l'homme peut, en effet, acquérir certaines dispositions stables (*habitus*) qui lui permettent d'être pleinement épanouie et de s'exercer sans difficulté. L'amour spirituel, dans l'amour d'amitié et surtout dans l'amour à l'égard de Dieu, réalise un dépassement dans une tendance et une inclination. Il est toujours extrêmement difficile pour celui qui aime de savoir la qualité de son amour : aime-t-il d'une manière spirituelle ou d'une manière passionnelle ? Dans ce dépassement qu'opère l'amour, il tend à acquérir un nouveau bien, un bien spirituel, une véritable fin personnelle, mais cette acquisition n'est jamais parfaite. Aussi n'y a-t-il pas, à proprement parler, acquisition de dispositions stables (*habitus*). Par le fait même l'amour spirituel, dans sa tendance, n'acquerra jamais la stabilité et l'autonomie de la connaissance métaphysique. Il peut aussi être plus facilement dégradé. Si la connaissance métaphysique peut perdre la facilité de son opération — comme toute connaissance, par manque d'exercice et par oubli —, si elle peut toujours, dans toute acquisition, s'illusionner et se tromper, à cause de l'influence trop grande des images, elle possède cependant en elle-même une certaine simplicité qui la met au-delà de toute corruption. L'amour spirituel ne possède pas la même simplicité. C'est pourquoi, non seulement il peut perdre la facilité de son opération par manque d'exercice, s'illusionner et se

tromper dans sa croissance en raison de l'imagination, mais encore il trouve en lui-même des éléments de désagrégation, puisqu'il intègre en lui certains éléments d'amour passionnel. Ces éléments, quand l'amour spirituel est suffisamment fort et suffisamment actuel, sont assumés et ordonnés. Mais ils risquent toujours, si l'amour spirituel vient à diminuer et à être moins actuel, de reprendre une place prépondérante. En ce sens nous pouvons dire que l'amour spirituel ne connaît pas à l'égard des amours inférieurs une totale sublimation. Il ne la connaît que dans l'exercice même de son acte, et il ne la connaît pas d'une manière stable. Tout amour spirituel peut connaître de grandes régressions ; et sans doute peut-on dire que plus il a été élevé, plus il a exigé de grandes purifications, plus il peut connaître de terribles régressions passionnelles et instinctives.¹

Notons enfin que toute philosophie qui ne distingue pas avec assez de netteté la nature propre de la connaissance intellectuelle et celle de l'appétit spirituel, de la volonté, aura tendance à considérer l'abstraction comme une simple purification qui se fait progressivement et lentement. La connaissance métaphysique ne se distinguera alors des autres types de connaissance intellectuelle que par une tendance de plus en plus pure, de plus en plus profonde vers l'Absolu, vers l'Être Premier. La connaissance intellectuelle se distinguera de la même manière des connaissances sensibles, car l'image sera considérée comme faisant partie intégrante de l'objet propre de la connaissance intellectuelle. L'universel ne sera plus considéré comme une intention seconde, mais comme un mode spécial de la réalité : sa diversité et son unité réelles.

Si la vie sensible implique, en plus des facultés de connaissance et d'appétit, un pouvoir de locomotion, la vie de l'intelligence et de la volonté ne réclame pas de pouvoir analogue. Cette vie, étant purement spirituelle en sa structure, est par essence au-delà des distances quantitatives et au-delà de la succession temporelle, bien que, dans ses conditions d'exercice, elle demeure dépendante des images, et donc des sens, de la quantité et du temps. C'est pourquoi la vie de l'intelligence et celle de la volonté possèdent en elles-mêmes leur propre fin. Elles n'ont besoin du pouvoir de locomotion que dans la mesure où elles demeurent dépendantes, dans leurs conditions d'exercice, des connaissances sensibles et des passions.

En comparant les facultés de la vie de l'esprit à celles de la vie végétative, il est facile de comprendre que, si la faculté d'intelligence possède une certaine parenté avec celle de nutrition, la faculté de volonté possède également une parenté avec celle de procréation, tandis que la faculté de croissance ne se retrouve plus dans la vie de l'esprit (nous avons seulement signalé un certain parallélisme entre la croissance et l'opération de raisonnement). En effet, puisque la vie de l'esprit est au-delà du domaine de la quantité, il n'y a plus de croissance possible, comme il n'y a plus de locomotion possible. Cependant, nous l'avons vu, la vie de l'intelligence et de la volonté, en raison de ses conditions d'exercice, demande de croître et de s'épanouir. Mais cette croissance n'exige plus de faculté nouvelle, car elle se réalise dans une immanence parfaite. Elle est plus une explicitation, ou une application, ou une intériorisation, qu'une véritable croissance impliquant un apport extrinsèque annexé par le vivant d'une manière nouvelle.

Evidemment, si l'on considère que l'opération essentielle de l'intelligence humaine est le mouvement dialectique, dans ces conditions la loi de croissance devient essentielle à la vie de l'intelligence. Mais dans une telle perspective, on ne cherche plus à analyser et à préciser

¹ Nous ne parlons pas ici de la charité surnaturelle qui, dans sa nature propre, connaît une sublimation totale et stable. Mais l'exercice de la charité surnaturelle dépend normalement de l'exercice de nos appétits humains. C'est pourquoi son exercice peut n'être pas toujours parfait, tel qu'il devrait être.

les diverses facultés, et si cette préoccupation d'analyse avait encore un sens, on chercherait à comparer l'intelligence au pouvoir de croissance.

Si l'on considère que les opérations essentielles de l'intelligence sont le jugement et l'appréhension, il y a croissance, comme nous l'avons dit, relativement aux conditions d'exercice de la vie de notre intelligence, mais non à sa structure proprement dite, car cette vie, étant spirituelle, ne demande pas de croître ; elle est au-delà du devenir. Notons bien que notre intelligence, dans la mesure où elle demande de progresser, ne progresse pas essentiellement par mode d'extension mais par mode de pénétration et d'adhésion : elle saisit avec de plus en plus d'acuité et adhère avec une lucidité de plus en plus grande. Le progrès par mode d'extension est matériel et secondaire. Il serait intéressant de savoir ce que l'on veut dire exactement lorsqu'on parle de l'évolution de la pensée de tel ou tel grand philosophe : l'évolution de la pensée est-elle un progrès lent ? ou une transformation substantielle provenant d'éléments nouveaux ? Toute pensée vivante progresse lentement mais ne subit pas nécessairement des transformations substantielles. Et si elle les subit, normalement elle les reconnaît comme un évènement dont elle est consciente.

Il faudrait aussi comprendre que la dépendance d'une pensée à l'égard des conditions d'exercice de l'intelligence n'est pas toujours la même. Plus une pensée philosophique devient métaphysique, plus elle est objectivement indépendante de ces conditions d'exercice, plus son véritable progrès se fait en pénétration et en contemplation.

La vie de l'esprit se distingue de la vie végétative et de la vie animale non seulement par le fait qu'elle est au-delà de tout devenir et de toute croissance, mais encore par le fait d'une immanence parfaite. Les facultés d'intelligence et de volonté, si elles sont réellement distinctes, ne sont pas juxtaposées et extérieures, puisqu'elles n'ont plus d'organes physiques qui les extériorisent et les juxtaposent. Entre les diverses opérations de ces deux facultés, il n'y a donc plus seulement une coopération ou une dépendance dans un ordre de succession : une compénétration extrêmement intime est possible. C'est pourquoi les opérations les plus parfaites de cette vie de l'esprit sont vraiment l'œuvre des deux facultés, à tel point qu'il est quelquefois difficile de préciser de quelle faculté elles relèvent en premier lieu et d'une manière essentielle. Ne pas saisir cela, c'est matérialiser toute la vie de l'esprit, c'est ne plus comprendre comment l'amour spirituel peut spécifier une connaissance intellectuelle, lui permettant de pénétrer plus profondément dans les réalités spirituelles qui la dépassent.

Grâce à cette immanence parfaite, on est en présence de la véritable intériorité, celle de l'esprit, celle de la connaissance intellectuelle et de l'amour spirituel. Cette intériorité, du reste, ne s'oppose en rien aux réalités extérieures. Quand celles-ci sont d'ordre matériel, elle les considère et peut même les assumer ; quant à la Réalité Suprême, elle en dépend en La contemplant. La véritable intériorité de l'esprit ne s'oppose plus à la réalité extérieure : elle est d'un autre ordre.

Cette immanence parfaite se fonde sur l'immatérialité. Ce qui est spirituel, précisément, peut recevoir l'autre sans l'accaparer et le ramener à soi. L'esprit peut recevoir l'autre en respectant son altérité. C'est le propre de toute vie de l'esprit, de maintenir ce respect de l'autre, soit en le connaissant, soit en l'aimant. Ce respect de l'autre n'existe pas au niveau de la vie végétative ni de la vie sensible. Ces vies s'épanouissent dans la rivalité et la lutte, elles ne peuvent réaliser que des unions totalisant des parties intégrantes, tandis que la vie de l'esprit naît dans le respect de l'autre et demande de s'achever et de s'épanouir dans l'amour de l'autre aimé pour lui-même.

Mais cette vie de l'esprit si parfaite, si noble, n'est qu'imparfaitement possédée par l'homme, qui ne peut la vivre que selon un mode intentionnel. C'est pourquoi si facilement cette vie perd son réalisme. L'intelligence, par l'imagination, se sert alors de l'appétit non

pour atteindre avec plus d'intensité la réalité qui la dépasse, mais pour s'enfermer en elle-même, en sa propre conscience, ou pour jouir de son pouvoir de domination et de sa noblesse. N'est-elle pas ce qui domine tout le monde physique ? N'est-elle pas ce qu'il y a de plus excellent dans tout ce que nous pouvons expérimenter et constater ? Grâce à l'apport de la volonté, l'intelligence acquiert une certaine domination d'efficacité, elle est *mesure* de ce qu'elle fait, de ce qu'elle réalise. Mais alors l'intelligence, au lieu de chercher en premier lieu à contempler Celui dont elle dépend, Celui qu'elle doit adorer, ne cherche plus qu'à se plaire en sa propre conscience ou à dominer le monde physique en le mesurant et le transformant. La vie de l'esprit humain, au lieu de s'ordonner vers le Créateur, pour reconnaître ses droits absolus, se replie sur elle-même et cherche à tout ramener à elle. L'esprit, au lieu de respecter l'autre, s'exalte et le diminue. C'est de nouveau la rivalité et la lutte. Par l'imagination, les mœurs de la vie sensible ont falsifié celles de la vie de l'esprit.

Chapitre 5 :

L'immortalité de l'âme

Comment l'homme réagit-il en face de la mort ? Pense-t-il que tout est fini ? Que l'homme meurt et disparaît comme les animaux et les plantes, après avoir vécu un certain temps¹ ? N'y a-t-il pas au contraire au plus intime de lui, en face de la mort, un appel instinctif vers un au-delà ? La mort n'est plus alors considérée comme la fin absolue : c'est le passage vers quelque chose d'autre, inconnu mais réel.

Cet appel instinctif se traduit dans les manifestations culturelles de la plupart des peuples — architecture funéraire, rites funéraires et littérature. La famille doit assurer au mort des funérailles religieuses. C'est un dernier devoir à son égard, et un devoir sacré, car le repos de l'âme du défunt dépend de l'accomplissement exact de ces rites religieux². Pensons au théâtre grec, où *Eschyle* évoque, avec son art merveilleux, les ombres des disparus qui continuent de vivre dans le royaume des morts³.

Comme il existe, profondément inscrit dans le cœur de l'homme, un désir naturel d'être heureux, il existe aussi un désir de survie et d'immortalité⁴. Ce désir s'est traduit au cours des siècles en des théories diverses.

La théorie de la métempsychose sous ses diverses formes est une manière de concevoir ce lent progrès vers l'au-delà. Si, après la mort, l'âme passe dans une autre substance corporelle, c'est pour se purifier et réparer ses fautes. *Platon* se fait l'écho d'une telle tradition. *Socrate* affirme : « J'ai entendu parler des hommes... qui étaient savants dans les choses divines... ce qu'ils disent c'est que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle aboutit à un terme (c'est précisément ce qu'on appelle mourir) et tantôt recommence à naître, mais que jamais elle n'est anéantie »⁵.

Platon réfléchit sur l'âme, à la suite de *Socrate*, et nous montre comment on peut philosophiquement comprendre qu'elle est *immortelle*. Il sait, du reste, qu'il est le premier à le faire : *Socrate* s'adressant à *Glaucou*n lui pose cette question : « N'as-tu pas l'impression que notre âme est immortelle, et que jamais elle n'est détruite ? Là-dessus *Glaucou*n me jette

¹ On sait qu'*Epicure* rejette l'incorruptibilité de l'âme. Voir en particulier les *Lettres* à *Hérodote* et à *Ménécée*.

² Cf. *HOMÈRE*, *Iliade*, XXIII, 69-92 ; *Odyssée*, ch. 11.

³ Cf. H.-D. SAFFREY, *Origine en Grèce de la croyance en l'Immortalité de l'âme*, dans « *Lumière et Vie* », v. 24, nov. 1955, pp. 707-727.

⁴ Ces deux désirs sont du reste étroitement unis.

⁵ *PLATON*, *Ménon*, 81 a sq. Voir aussi *Lois*, IX, 872 d.

un regard étonné : — Par Zeus ! dit-il, non cette impression, je ne l'ai pas ! Mais toi, es-tu à même de le prétendre ? »¹.

Dans le *Phédon*, Platon donne quatre « preuves » de l'immortalité de l'âme. Il se pose la question en ces termes : « Examinons la question à peu près sous cette forme : est-ce en somme chez Hadès que sont les âmes des trépassés, ou n'y sont-elles pas ? Le fait est que, d'après une antique tradition que nous avons déjà rappelée, là-bas sont les âmes qui y sont venues d'ici, et que de nouveau, j'y insiste, elles reviennent ici même et renaissent de ceux qui sont morts. Et s'il en est ainsi, si des morts renaissent des vivants, qu'admettre sinon que nos âmes doivent être là-bas ? »².

La première raison qu'il en donne est que « la naissance des vivants n'a pas d'autre origine que les morts ». Car les contraires ne naissent que de leurs contraires. Autrement, il n'y aurait plus de devenir possible.³

La seconde raison se prend de la *réminiscence*. Car il faut nécessairement que nous ayons été instruits antérieurement des Idées dont, à présent, nous nous ressouvenons, puisque s'instruire c'est se ressouvenir.⁴

La troisième preuve montre que l'âme est simple, de nature divine, comme l'Idée. Il lui répugne par conséquent d'être corruptible. En effet, l'âme connaît les Idées, elle leur est donc semblable puisque le semblable est connu par le semblable. Ainsi on peut affirmer que l'âme est immortelle. Il faut préciser que c'est le *voûç* qui atteint les Idées, c'est lui qui est immortel.⁵

Enfin, au terme du dialogue, revenant encore au problème de la survivance de l'âme, Platon montre que l'âme a pour essence la vie ; elle exclut donc son contraire : la mort. Elle est indestructible et immortelle. Il conclut : « Plus que tout par suite, l'Âme est chose non mortelle et qui ne peut être anéantie ; c'est donc réellement que nos âmes à nous existeront dans les demeures d'Hadès »⁶.

Il est intéressant de remarquer, en face de ces arguments, le silence d'Aristote sur ce problème de l'immortalité de l'âme. Parmi les écrits qui nous sont parvenus du philosophe, aucun ne traite explicitement ce grave problème philosophique. On s'est efforcé de voir dans le troisième livre du *De Anima*, soit l'affirmation, soit la négation de l'immortalité de l'âme.⁷ Il s'agit là d'interprétations, car le *De Anima* ne peut pas traiter de ces problèmes étant donné le point de vue auquel Aristote se place. Il étudie l'âme humaine comme acte et forme du corps organique. Cette étude fait partie de la philosophie de la nature. Or, précisément, cette philosophie ne considère pas les substances séparées et ne peut les considérer. Seule la philosophie première en traite. Le problème de l'immortalité de l'âme, s'il avait été traité philosophiquement par Aristote, ferait partie de la philosophie première ou de la philosophie humaine.

Ce silence peut être interprété de diverses façons. Aristote considère-t-il que le philosophe ne sait pas qu'il s'agit là d'une croyance religieuse qui ne peut être justifiée philosophiquement ?... C'est l'opinion d'Albert Le Grand. Pour celui-ci la philosophie ne

¹ *République*, X, 608 d.

² *Phédon*, 70 c-d.

³ *Phédon*, 70 a - 72 c.

⁴ *Phédon*, 72 c - 77 a.

⁵ *Phédon*, 78 b - 80 c.

⁶ *Phédon*, 107 a. Voir également *Phèdre*, 245 c ; *Timée*, 90 b-c, etc.

⁷ *De Anima*, III, ch. 4 et 5.

nous apprend rien de l'immortalité de l'âme. Aristote ne veut peut-être pas scandaliser en affirmant qu'il n'y croit pas !... Peut-être Aristote pense-t-il, comme son commentateur Averroès, qu'après la mort il ne subsiste qu'une seule âme pour tous les hommes¹. ...Inutile d'épiloguer, respectons son silence.

Tous les philosophes n'ont pas gardé cette réserve. Si Descartes s'est efforcé de prouver l'immortalité de l'âme², les matérialistes de tous les temps ont nié que l'âme humaine soit incorruptible, ou même ont nié l'existence de l'âme³. Les sceptiques, de leur côté, affirment que nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir sur la question de notre destinée. Cette position critique tend à devenir de plus en plus classique. Elle se fonde, du reste, non seulement sur les sceptiques grecs mais aussi sur l'opinion de certains grands théologiens tel Duns Scot. Ce dernier affirmait que l'immortalité de l'âme ne peut être démontrée par la philosophie⁴. Cajetan semble se rallier à cette même position⁵.

On connaît les critiques de L. Brunschvicg : « A mesure que la conception de la vie future se dématérialise, la croyance à l'au-delà devient verbale, abstraite et inefficace... N'est-ce pas pour cette cause profonde, et qui nous paraît irrémédiable, que le temps de *l'au-delà*, dans lequel nous nous projetons à titre posthume, est nécessairement un temps abstrait de la durée à laquelle notre propre personnalité se trouve liée par toutes les vicissitudes qui composent son histoire, par toutes les circonstances qui ont contribué à en déterminer le cours ? »⁶.

Il est évident que ce problème de l'immortalité de l'âme est central et capital pour l'orientation et la signification de notre vie humaine. C'est pourquoi il est important de préciser les diverses modalités selon lesquelles nous pouvons l'aborder, et comment nous pouvons essayer philosophiquement de le résoudre.

En parlant de la connaissance de l'âme, nous avons souligné les deux manières dont nous pouvons connaître notre âme : soit selon une connaissance affective, soit selon une connaissance spéculative. Lorsqu'il s'agit de savoir si l'âme est corruptible ou non, si elle disparaît avec le corps ou continue de vivre après la mort, nous pouvons établir la même distinction. Car nous pouvons avoir une double connaissance humaine de cet état particulier de l'âme qui la met au-delà de la corruptibilité du corps et des autres vivants sensibles.

Nous avons, en effet, une certaine connaissance affective de notre âme, de sa présence au plus intime de notre vie et de nous-mêmes, connaissance qu'il ne faut pas dédaigner ni considérer comme sans importance sous prétexte qu'elle n'est pas spéculative, ni scientifique. Une telle connaissance est d'une certaine manière plus et moins que la connaissance

¹ Cf. R.-A. GAUTHIER, *Trois commentaires «averroïstes» sur l'Éthique à Nicomaque* dans « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 1947-1948, pp. 258- 269.

² Cf. *Méditations métaphysiques*, « réponses aux objections », P.U.F., 1974, [255] à [258], pp. 173-174.

³ J. ROSTAND, *Ce que je crois*, Paris 1953 : « Il va de soi que, sur un point si grave que celui de la survie, je ne prétends pas en savoir plus qu'un autre ; et j'accorde volontiers que ce qui me paraît inconcevable à la lueur du peu que je crois savoir pourrait cesser de me le paraître à la lumière de tout ce que j'ignore... Mais, étant ainsi fait que je ne puis m'empêcher d'exercer ma raison sur les piètres matériaux dont elle dispose, je souscris à l'apparence de mortalité ; je pense que la mort est bien la mort, et n'en appelle à aucune réalité cachée ; je crois que lorsqu'on tombe, c'est tout de bon, et qu'on ne se relèvera pas tout à l'heure comme font les acteurs sur le théâtre » (p. 61).

⁴ D. SCOT, *Report.* 4, dis. 43, q. 2, n. 13 (Oxon., t. 24, p. 494) ; et n. 16 (t. 20, p. 46).

⁵ CAJETAN, *In cap. 9 epist. ad Rom., Epistolae Pauli*, Venet. 1531, fol. 27 v. ; *In cap. 3 Ecclesiastis*, vers. 1, *Parabola Salomonis*, Lugduni 1545. Citons aussi J. Buridan et Pomponatius.

⁶ L. BRUNSCHVICG, *La raison et les religions*, Paris, Alcan, 1939, p. 239.

spéculative. Elle est d'un autre ordre, mais elle est très importante¹. Elle nous révèle à nous-mêmes cette profondeur d'intériorité qu'est notre âme. Nous pouvons sentir, d'une manière parfois très vive, la présence de notre âme à notre corps, ressentir aussi sa capacité d'être présente à tout ce qui nous entoure... Mais plus profondément nous pouvons connaître affectivement cette capacité de notre âme de vivre comme séparée de tout le milieu : notre âme peut s'en abstraire et vivre au-dedans d'elle-même en son propre milieu intérieur. Elle peut se recueillir et se concentrer. Elle vit alors avec une intensité d'autant plus grande...

La connaissance affective de cette profonde intériorité de notre âme n'implique-t-elle pas un certain sens de son incorruptibilité² ? Car cette intériorité nous révèle que notre âme, tout en étant dans notre corps, n'est cependant pas totalement immergée en lui. Le corps n'absorbe pas toutes les énergies vitales de notre âme puisque celle-ci est encore capable de se recueillir et de se replier sur elle-même. Il ne s'agit pas là de preuve, mais d'une certaine intuition affective saisie dans ce recueillement intérieur, dans cette méditation, dans cette concentration au-dedans de nous-mêmes. Ce recueillement nous situe au-delà du monde physique, sensible. Nous vivons alors dans un monde intérieur, celui de l'esprit. Ce monde n'est plus soumis aux changements physiques, ni au temps, il est « au-delà ».

La connaissance affective de cette intériorité profonde de notre âme peut connaître une intensité très particulière, d'une part dans l'amour d'amitié à l'égard d'une personne humaine, et d'autre part dans l'attitude religieuse.

Lorsque nous sommes liés profondément à quelqu'un par un lien d'amitié, nous découvrons le pouvoir extraordinaire de notre âme de se donner à celui qu'elle aime, à celui qu'elle a choisi, et aussi d'accueillir, de recevoir au plus intime d'elle-même l'ami qui se donne et se livre. L'amour, avons-nous dit, est extatique, et il est accueil. Il nous projette vers l'ami et nous rend accueillant à son amour. Si cet amour est spirituel, s'il s'agit d'une véritable amitié, notre âme alors se connaît et s'aime d'une nouvelle manière. L'amour que l'ami a de notre âme nous la révèle à nous-mêmes d'une manière plus profonde et plus mystérieuse. Ne nous est-elle pas plus aimable parce qu'elle est aimée de celui que nous aimons ?

Dans cette connaissance nous découvrons ce qu'exige le don mutuel d'amour. Ce n'est plus seulement la capacité de recueillement de notre âme que nous avons découverte,

¹ La position de Kierkegaard est, à cet égard, extrêmement significative, elle va jusqu'au bout de toute la connaissance spéculative sur l'immortalité de l'âme : « Honneur à la science, honneur à celui qui s'y entend à traiter savamment la savante question de l'immortalité, mais la question de l'immortalité n'est pourtant pas essentiellement une question savante, elle est une question d'intériorité que le sujet lui-même doit se poser en devenant subjectif. Objectivement, on ne peut pas du tout y répondre, parce qu'on ne peut pas du tout objectivement poser la question de l'immortalité, car l'immortalité est justement la potentialité et le plus haut développement de la subjectivité. C'est seulement en devenant vraiment subjectif que la question peut se poser clairement, et comment pourrait-elle recevoir une réponse objective ? Systématiquement l'immortalité ne se laisse pas non plus prouver. La faute ne réside pas dans les preuves, mais en ce qu'on ne veut pas comprendre que, d'un point de vue systématique, toute la question est un non-sens, en sorte qu'au lieu de chercher de nouvelles preuves on devrait plutôt chercher à être un peu plus subjectif. L'immortalité est l'intérêt le plus passionné de la subjectivité, la preuve gît justement dans l'intérêt » (*Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Gallimard, 1949, p. 114).

² Amiel, dans son *Journal intime*, (16 novembre 1814), affirme : « L'âme peut être immortelle puisqu'elle est apte à s'élever jusqu'à ce qui ne naît point et ne meurt point, jusqu'à ce qui existe substantiellement, nécessairement et invariablement, c'est-à-dire jusqu'à Dieu ». « Un souffle de la nature nous anéantit mais nous dépassons la nature en pénétrant au-delà de sa fantasmagorie prodigieuse, jusqu'à l'immuable et l'éternel ». « Echapper par l'existence intérieure au tourbillon du temps, s'apercevoir *sub specie aeterni*, c'est le mot d'ordre de toutes les religions des races supérieures, et cette possibilité psychique est le fondement de tous les grands espoirs ».

c'est sa capacité de vivre de l'autre, à l'unisson de son cœur et de son âme. C'est une intensité nouvelle de recueillement qui est alors vécue, une intériorité qui s'approfondit, faisant vivre au-delà de tous les changements extérieurs et du temps ordinaire. Cet amour mutuel réclame impérativement de ne pas cesser et surtout de n'être pas brisé par la mort ; il souhaite de se prolonger éternellement. Ce désir n'est pas une simple velléité comme dans l'amour passionnel véhément, mais une exigence profonde inscrite dans la nature même de l'amour spirituel. Celui-ci réclame une fidélité qui transcende les variations et les changements. Cette fidélité tend à transcender même la mort... Nous pouvons demeurer fidèles à un ami, même après sa mort, surtout après sa mort.

Certes, ceci n'est pas une preuve rationnelle de l'immortalité de l'âme de l'ami, ni donc de la nôtre, mais un signe extrêmement fort qui marque notre âme et l'oriente vers quelque chose qui n'est plus de notre univers, un au-delà mystérieux plus présent que tout ce que nous pouvons voir et toucher. Cet « au-delà » transcende notre état actuel tout en lui demeurant présent. La fidélité à l'égard d'un ami est vraiment en notre âme le prélude de l'immortalité et son empreinte vivante. Elle est déjà en nous quelque chose qui n'est plus du temps et qui n'a de signification profonde qu'à l'égard d'une vie qui ne doit pas se corrompre¹.

Enfin, lorsque, dans le recueillement silencieux, notre âme s'ordonne vers Celui qui est la Source de sa vie et de son amour, lorsqu'elle tend vers Celui qui l'attire obscurément, dont elle n'a pas encore contemplé la face mais dont elle pressent la présence aimante, elle se connaît alors affectivement et d'une manière confuse comme transcendant tous les changements temporels, et comme capable d'être reliée à Celui qui est au-delà du devenir et du temps. Dans ses activités immanentes religieuses d'adoration et de prière, l'âme se saisit affectivement comme échappant au morcellement du temps, ayant en elle une dimension qui n'est plus de ce monde corruptible et qui lui donne soif de connaître et d'aimer Celui qui peut seul la satisfaire.

Ici encore il ne s'agit pas d'une preuve de l'immortalité de l'âme, mais d'une certaine connaissance affective qui naît d'un appel intérieur, et qui peut devenir très impérieuse. L'âme humaine ne se sent plus totalement en harmonie avec l'univers en lequel elle se trouve. Ce qu'il y a de plus intime en elle se sent ordonné vers Quelqu'un d'Autre qui lui est plus intimement présent que tous les autres êtres... Cet Autre, qui n'est pas dépendant, dans son Etre, du devenir et du temps, et qui les transcende d'une manière absolue, manifeste à notre âme qu'elle n'est pas affectivement dépendante du devenir et du temps, et qu'elle les transcende à sa manière.

Ces diverses intuitions affectives, qui s'enracinent dans des appétits naturels, se transforment très vite en nostalgies plus ou moins imaginaires ou en idéaux d'ordre plus artistique. Nous portons en nous des nostalgies d'évasion et de fuite à l'égard de la succession implacable du temps ; nous rêvons d'un paradis perdu où la mort n'atteindrait plus ceux que nous aimons, nous rêvons d'une jeunesse éternelle et d'un printemps qui ne passe plus. Dans toute création artistique, il y a bien un désir d'évasion, un désir d'échapper à l'usure du temps, un désir de s'immortaliser.

Evidemment, ces nostalgies imaginaires et ces désirs d'échapper à la tyrannie du temps sont des *vestiges* de notre véritable appétit d'immortalité. Considérés en eux-mêmes, ils ne peuvent rien nous révéler de profond et de vrai, mais considérés comme des vestiges de ces

¹ Une fidélité momentanée n'est pas une fidélité de l'amour d'amitié et du don personnel ; c'est une fidélité utilitaire et juridique, celle qui est au niveau d'un contrat. La véritable fidélité se fonde sur une promesse d'amour spirituel qui ne peut être mesuré par le temps.

appétits naturels, ils prennent alors une signification. Toute œuvre d'art, dans sa signification ultime, n'est-elle pas un présage de l'incorruptibilité et de l'immortalité de l'âme humaine ?

Ces signes, dont les significations sont multiples, se modifient suivant la lumière sous laquelle nous les regardons. Nous pouvons aussi regarder les œuvres d'art comme des signes de la communion profonde de l'homme et de l'univers physique en lequel il vit. L'homme aime cet univers, il l'achève en s'y consacrant. Par le fait même il manifeste qu'il confie à l'univers ses secrets, il s'y cache et s'y enfonce, car là seulement il est chez lui, il est le maître. L'œuvre d'art pose au moins le problème : l'homme, en réalisant ses œuvres, exalte-t-il l'univers, en le considérant comme son tombeau ? Ou affirme-t-il son désir de dépassement, sa nostalgie de n'être pas limité à cet univers ?

Cette connaissance confuse que nous avons de l'incorruptibilité de notre âme, par et dans la connaissance affective, est intimement liée au problème de l'orientation profonde de notre vie humaine et de sa destinée. L'incorruptibilité de notre âme n'est pas saisie comme quelque chose qui aura lieu après la mort, quelque chose de futur et d'abstrait. Elle est atteinte comme une réalité actuelle, l'état existentiel de notre âme inscrit dans ses mœurs propres. C'est ce qui donne à notre âme, dans la mesure où nous en prenons conscience, un certain style de vie. Nous ne vivons pas de la même manière si nous sommes faits pour magnifier l'univers et être ensevelis par lui, ou si nous sommes faits pour le dépasser, s'il y a en nous quelque chose qui actuellement le dépasse. Si notre âme est incorruptible, immortelle, elle doit vivre à la manière d'un vivant incorruptible et immortel. Voilà sa noblesse propre.

Les connaissances affectives de notre âme et de son incorruptibilité, si importantes qu'elles soient du point de vue pratique, ne sont pas les seules connaissances que nous puissions en avoir. Nous pouvons, en effet, avoir une certaine connaissance philosophique de notre âme et de son état d'incorruptibilité. Ces connaissances affectives, loin de faire obstacle à la connaissance philosophique et de l'empêcher, posent au contraire le problème avec toute son exigence.

C'est toujours en réfléchissant sur nos activités intellectuelles que nous pouvons saisir ce qu'est notre âme et son mode particulier d'existence. En effet, nos activités intellectuelles parfaites ont ce privilège d'être conscientes, auto-lucides. Nous avons conscience de ce que nous pensons et de ce que nous affirmons. En affirmant, nous avons conscience d'affirmer. Grâce à cette conscience, celui qui juge se perçoit jugeant. Ceci manifeste nettement que l'activité intellectuelle a pour fondement l'immatérialité — c'est-à-dire une réalité qui est au-dessus de la matière —, puisque seule l'immatérialité permet cette réflexion totale sur sa propre activité. L'opération sensible du vivant de vie animale implique, certes, une immanence, comme toute opération vitale, mais une immanence qui se réalise dans un devenir, avec une certaine juxtaposition de parties extérieures les unes aux autres, ce qui empêche toute réflexion consciente.

La conscience que nous avons de notre activité intellectuelle nous manifeste, dès que nous l'analysons, qu'une telle opération a nécessairement un fondement immatériel. Cela n'empêche pas que notre activité intellectuelle se serve d'images ; mais se servir d'images fait partie des conditions de son exercice, et non de sa structure essentielle.

Si l'opération intellectuelle possède un fondement immatériel, nous pouvons conclure que l'âme intellectuelle, qui est son principe radical, est immatérielle, et donc incorruptible. En effet, l'opération présuppose un sujet : c'est l'homme qui pense. Mais d'une façon plus précise, elle présuppose un principe propre : si l'homme pense, c'est par son intelligence. Or le principe propre doit être du même ordre que son opération. Si celle-ci est immatérielle, son principe l'est. Et comme le principe propre émane de l'âme, il faut bien que l'âme humaine ne soit pas totalement immergée dans le corps pour être source radicale d'une telle opération

spirituelle et source propre d'une telle faculté, l'intelligence. Donc l'âme est une forme substantielle qui n'est pas uniquement relative au corps, comme la nature-forme. C'est une forme qui est capable de subsister en elle-même. Elle implique un ordre essentiel et immédiat à l'existence. Par le fait même, elle peut continuer d'exister après la corruption du corps.

Lorsqu'il s'agit des autres animaux, leur mort, c'est-à-dire la séparation de leur âme et de leur corps, implique leur disparition totale, car leur âme ne subsiste qu'en informant leur corps : elle n'est pas immatérielle. Elle est totalement relative au corps qu'elle détermine, actue et vivifie. C'est pourquoi, si le corps par la maladie ou par la vieillesse se dégrade et se corrompt, l'âme nécessairement connaît la même dégradation ; elle ne peut subsister en elle-même.

Pour échapper à la corruption du corps, il faut pouvoir se « tenir seul », subsister, posséder son existence par soi-même et non en composition avec un autre, le corps. Du fait même que l'activité intellectuelle n'est pas liée au corps et qu'elle est immatérielle, nous pouvons conclure que l'âme humaine est incorruptible, puisque l'immatérialité de l'opération vitale se fonde sur celle de l'âme, source radicale de l'opération intellectuelle.

On nous objectera immédiatement : l'activité intellectuelle, comme celle de juger, d'appréhender, de raisonner, est immatérielle en ce sens qu'elle peut atteindre quelque chose qui n'est plus dépendant des circonstances de temps et de lieu (*hic et nunc*) ; elle est capable d'atteindre quelque chose qui n'est plus dans le devenir. Ceci est évident, mais n'exige pas pour autant une immatérialité existentielle et substantielle. Il ne s'agit que d'une immatérialité intentionnelle, qui affecte l'acte d'intelligence. Celui-ci atteint *intentionnellement* la quiddité des réalités physiques, qui n'est pas liée à l'espace et au temps ; ce qui est connu possède cette qualité d'être universel. Mais la réalité extérieure n'est pas modifiée du fait que nous la connaissons. Elle reste une réalité physique. Celui qui connaît est aussi une réalité physique : c'est un homme individuel existant. Donc l'homme connaissant participe intentionnellement au spirituel. Mais nous ne pouvons prétendre, à cause de cela, que son âme, forme du corps, soit immortelle.

Il est vrai que l'intelligence n'atteint la quiddité des réalités physiques et les notions analogiques qu'intentionnellement ; mais si nous analysons philosophiquement cette manière intentionnelle d'atteindre la quiddité nous sommes conduits à affirmer que cet acte exige que ses sources, propre et radicale (la faculté et l'âme intellectuelle), soient immatérielles, au-delà de la corruptibilité des réalités physiques. En effet, l'intelligence atteint la quiddité en se l'assimilant, en se formant un verbe intérieur. Or ce verbe est un être intentionnel immatériel et vivant. Il est un moyen conjoint, un fruit immanent à notre opération intellectuelle. Donc, il exprime bien l'immatérialité de cette opération vitale. Si cette opération vitale est immatérielle, il faut que sa source propre le soit, ainsi que sa source radicale.

Evidemment, si l'on refuse une telle analyse philosophique, en ne considérant plus que les conditions d'exercice de l'activité intellectuelle, on sera amené à prétendre que cette opération demeure dépendante des images, et donc du sensible et du physique. On ne verra plus pourquoi cette opération vitale est immatérielle dans sa *nature* : celle-ci ne peut être décelée que grâce à son objet et à sa fin propres. C'est pourquoi, en demeurant dans une recherche de pure science expérimentale, on ne pourra jamais affirmer cette incorruptibilité de l'âme. Il faut s'élever à la connaissance de la philosophie première ; même la connaissance de la philosophie du vivant ne suffit pas ; celle-ci ne fait que poser le problème avec toute son acuité : la vie de l'intelligence n'est pas une vie sensible, mais une véritable vie spirituelle ; comment cette vie spirituelle peut-elle être autonome à l'égard des nécessités physiques de la vie humaine ?

La réponse que nous avons donnée précédemment n'est donc plus une réponse de philosophe du vivant, c'est une réponse de métaphysicien. Et même, si nous voulions aller jusqu'au bout, nous devrions dire que la réponse la plus satisfaisante ne peut être donnée qu'au terme de la métaphysique. L'intelligence humaine, en découvrant l'existence de l'Être Premier et Nécessaire, totalement séparé de toute matière et de toute potentialité, se révèle à elle-même comme capable de transcender le monde physique, non seulement par ses appréhensions mais aussi dans ses jugements. Elle saisit alors sa capacité foncière de s'ordonner vers l'Être Premier, l'Acte pur. En s'ordonnant à Lui, elle se découvre parfaitement elle-même ; comme intelligence elle est capable de découvrir l'Être Premier d'une manière ultime et de Le contempler.

Cet ordre à l'Être Premier est vécu d'une manière spirituelle, intentionnelle certes, mais réelle. Il ne peut être le fruit que d'une faculté spirituelle et immatérielle. Dieu est Esprit pur. Cette faculté ne peut émaner que de l'âme, forme du corps, qui cependant demeure spirituelle, source radicale de cet ordre vers Dieu-Esprit.

L'analyse de n'importe laquelle de nos appréhensions, l'analyse de nos jugements métaphysiques, et spécialement de celui qui affirme : il existe un Être Premier, Acte pur, nous conduisent toujours à la même affirmation : l'âme de celui qui pense et connaît d'une manière immatérielle, ne peut être corruptible comme celle des animaux.

Nier l'incorruptibilité de l'âme humaine, c'est refuser son immatérialité ; ce qu'il y a de propre à notre opération vitale de connaissance intellectuelle devient alors incompréhensible. Logiquement, si notre âme n'est pas immatérielle, nos opérations intellectuelles ne peuvent l'être ; elles sont alors considérées comme semblables à celles de l'imagination ; elles sont des imaginations plus purifiées. Dans cette perspective, les connaissances mathématiques apparaissent comme ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé dans notre vie intellectuelle.

Même si l'on affirme que notre âme n'est pas immatérielle, on peut encore reconnaître l'immatérialité de nos activités intellectuelles, en prétendant, avec Averroès, que celles-ci participent à la lumière d'une intelligence séparée. Dans ces conditions, l'aspect vital de nos opérations intellectuelles est sacrifié. L'opération la plus noble qui soit en nous n'est plus notre opération vitale. Lorsque nous pensons, nous sommes mûs comme un instrument.

Sans insister ici sur les voies d'accès à la découverte intellectuelle de l'incorruptibilité de l'âme humaine, soulignons encore qu'elles n'ont de sens que dans une analyse philosophique déjà très purifiée et très pénétrante, celle de la philosophie première. Aussi n'est-il pas étonnant que beaucoup de philosophes la refusent, et aiment mieux décrire plus longuement ce que nos connaissances affectives et artistiques peuvent en dire.

Nous pensons qu'il faut avoir le courage et l'audace philosophiques de maintenir ces deux voies qui, loin de s'exclure, s'appellent et se complètent. Ce que l'une apporte en richesse affective, l'autre l'apporte en rigueur de pénétration. Il est normal que nos opérations intellectuelles et affectives coopèrent à préciser, à dévoiler et à affirmer l'état si original de l'âme humaine : âme forme du corps ; âme transcendant le corps ; âme dépendante du corps dans son exercice vital ; âme capable de vivre au-delà du corps ; âme faisant par le corps partie de l'univers ; âme étant en elle-même et par elle-même un autre univers, un tout d'un ordre supérieur, capable de rejoindre Celui qui est à l'origine de son être, de sa vie et de son esprit.

DEUXIEME PARTIE

SYNTHESE DES DIVERS DEGRES DE VIE

Après avoir analysé les trois degrés de vie tels qu'ils se trouvent dans l'homme, et précisé ce qu'il faut entendre par l'âme humaine et ses facultés, il nous faut maintenant considérer les diverses manières dont ces degrés de vie coopèrent. Le capital de vie dans l'homme s'enracine en son âme, et il peut se développer de façons multiples suivant que l'accent est mis sur telle ou telle opération vitale, selon les orientations que le sujet donne à sa vie. La vie de l'homme, par le fait même, s'organise et s'ordonne différemment ; diverses alliances vitales sont possibles, d'où résultent divers types d'hommes.

Ces divers types d'hommes apparaissent progressivement. L'homme est un vivant qui acquiert lentement sa taille propre. Il l'acquiert à travers des transformations profondes, qui correspondent du reste au développement des divers degrés de vie : il y a le développement quasi exclusif de la vie végétative (la phase de la formation de l'œuf et de l'embryon) ; vient ensuite le développement de la vie animale (phase de la naissance à l'adolescence) ; puis le développement de la vie spirituelle, nécessaire pour accomplir la personnalité. Ce devenir dans la vie de l'homme provient de la composition radicale âme-corps. Cette composition fait de l'homme un vivant qui manifeste sa vie spirituelle à travers des réalités sensibles et physiques, à travers son corps. Pour bien connaître ce qu'est la vie de l'homme, il nous faut en outre considérer ses œuvres caractéristiques, œuvres qui relient d'une manière efficace l'homme avec ses semblables, avec l'univers et avec le Créateur, et qui expriment aussi la nature de ces liens.

Mais la composition radicale de l'âme et du corps en l'homme nous met en présence d'un autre problème, que l'existentialisme a mis en pleine lumière : le problème des « situations-limites ». La vie humaine se développe dans le risque ; à certains moments ce risque peut prendre une note particulièrement aiguë : nous sommes alors en présence d'une situation-limite. Cette seconde partie n'est donc plus une analyse philosophique des diverses opérations vitales de l'homme, mais une synthèse des trois degrés de vie : synthèse statique, pourrait-on dire, qui nous montre les diverses alliances possibles ; synthèse dynamique aussi, qui nous montre comment s'épanouissent et s'exercent ces divers degrés de vie ; synthèse qui manifeste les fruits propres de la vie de l'homme et les possibilités latentes de désagrégation.

Cette synthèse, du point de vue philosophique, est née car, après avoir analysé les degrés de vie, il importe de montrer comment leur diversité peut s'unifier. Plus profondément, après avoir induit l'âme, principe de vie du corps, il est nécessaire de montrer comment progressivement cette âme s'empare du corps et s'en sert pour exercer sa vie spirituelle. Cette synthèse demeure pourtant inachevée, elle n'est pas ultime. Ce n'est qu'après avoir précisé, en philosophie morale et en philosophie première, les rapports qui existent entre l'homme et Dieu, qu'on peut vraiment porter un jugement de sagesse sur la destinée de l'homme et sur sa noblesse unique. L'homme, créature animale et spirituelle, ne peut trouver sa perfection dernière dans le monde physique, ni dans la communauté humaine ; il ne peut la trouver qu'en Dieu ; mais il doit assumer tout l'univers physique et toute la communauté humaine pour les remettre à son Créateur. Il ne faut donc pas confondre la synthèse réalisée ici, au niveau de la philosophie du vivant, avec l'ultime synthèse de sagesse.

Chapitre 1 :

Diverses alliances entre les degrés de vie :

divers types d'homme

Au cœur de chacune des tendances philosophiques de notre époque, on découvre une conception particulière de l'homme et de sa vie. Ces tendances philosophiques, en effet, se structurent en diverses anthropologies¹.

¹ Que comporte une anthropologie philosophique ? Qu'est-ce, en général, qu'une anthropologie et comment devient-elle philosophique ? Anthropologie veut dire science de l'homme. Elle comprend tout ce qui peut être exploré de la nature de l'homme en tant qu'il est un être constitué d'un corps, d'une âme et d'un esprit. Le domaine de l'anthropologie n'englobe pas seulement l'étude des propriétés, données et constatables, qui différencient proprement l'espèce humaine relativement à l'animal et à la plante, mais encore celle de ses dispositions latentes et des diversités de caractère, de race, de sexe. Et comme l'homme n'apparaît pas seulement sous la forme d'un être naturel mais qu'en outre il agit et crée, l'anthropologie doit aussi chercher à savoir ce que l'homme comme être agissant « tire de lui-même », ce qu'il peut et doit en tirer. Ses pouvoirs et ses obligations reposent finalement sur quelques positions fondamentales que l'homme est capable d'adopter en tant qu'il est homme. Ces positions portent le nom de *Weltanschauungen* et la « psychanalyse » de celles-ci circonscrit toute la science de l'homme... Le contenu d'une telle science est, dès lors, impossible à parcourir du regard, et plus foncièrement hétérogène en raison de différences fondamentales touchant la manière de poser les problèmes, l'exigence de justification des résultats acquis, le mode de présentation des faits, les formes de communications, et surtout les présupposés fondamentaux qui orientent les recherches. Dans la mesure où toutes ces différences, et finalement la totalité de l'étant, se laissent toujours rapporter à l'homme de quelque manière, et ainsi importent à l'anthropologie, celle-ci s'enfle au point que la notion de cette science perd toute précision. L'anthropologie n'a donc plus aujourd'hui que le nom d'une discipline scientifique et ce mot désigne plutôt une tendance fondamentale caractéristique de la position de l'homme à l'égard de lui-même et de la totalité des « étants ». Selon cette tendance, son objet n'est connu et compris que s'il a reçu une explication anthropologique. Aujourd'hui, l'anthropologie ne cherche pas seulement la vérité concernant l'homme mais prétend décider du sens de toute vérité. Aucune période n'a accumulé sur l'homme des connaissances aussi nombreuses et aussi diverses que la nôtre... Mais aussi, aucune époque n'a moins su ce qu'est l'homme. A aucune époque l'homme n'est apparu aussi mystérieux... Il y a quelques années, Max Scheler a parlé de cette anthropologie philosophique : « En un certain sens, tous les problèmes centraux de la philosophie se laissent ramener à la question de savoir ce qu'est l'homme et quelle est sa position et situation métaphysique dans la totalité de l'être, dans le monde et en Dieu » (cf. MAX SCHELER, *Die Stellung der Menschen in Kosmos*, 1928. *Idee der Menschen. Abhandlungen und Aufsätze*, vol. I, 1915, p. 319). Mais Scheler a vu aussi, avec une acuité particulière, que la diversité des déterminations relatives à l'essence de l'homme ne se laisse pas rassembler sous une définition commune : « L'homme est un être si vaste, si polymorphe et si divers qu'il échappe toujours par un aspect à toute définition. Ses côtés sont trop nombreux » (*op. cit.*, p. 324). Cf. M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. par A. de Walhens et N. Blemel, Gallimard, 1943, p. 265 sq. Et M. Heidegger repose la question : « Comment, au fond, une anthropologie devient-elle philosophique ? » (p. 267).

Ainsi la *praxis* nous enferme dans une vision de l'homme comme *homo faber* ; la philosophie de Nietzsche exalte son pouvoir créateur : pour exploiter toutes ses énergies vitales, l'homme doit créer « le surhumain ». Le positivisme prône l'exaltation de la raison scientifique. L'existentialisme d'un Sartre montre encore un autre aspect de la grandeur de l'homme : l'homme est liberté, il est « projet », il est responsable de lui et de son semblable. « L'homme est constamment hors de lui, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui qu'il fait exister l'homme, et d'autre part c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister »¹. Pour Gabriel Marcel, l'homme est encore liberté mais dans la fidélité ; c'est celle-ci qui exprime ce qu'il y a de plus grand dans l'homme².

Dans la perspective freudienne, l'équilibre de l'homme, l'harmonie de sa vie, consiste dans une parfaite adaptation à son milieu. Si l'homme doit progressivement acquérir son « moi », c'est en luttant constamment contre les envahissements du « sur-moi » pour libérer ses poussées les plus instinctives. Pour Jung, il faut dépasser le dualisme Dieu-diable, bonté-malice, pour arriver au « soi ». Tout s'unit dans le « soi », au-delà des contraires. Dans une philosophie d'évolutionnisme pur, l'homme n'est plus que la « fugacité de l'individu » ; c'est un « moment » relatif au tout, ignorant le sens de sa propre destinée. Il ne peut que s'adapter aux exigences actuelles du milieu vital où il vit³.

Dans un pur idéalisme à la manière de Brunschvicg, l'homme s'identifie à l'esprit pur, au verbe. « Si l'esprit se définit comme une capacité de progrès interne, il aperçoit par là même qu'il n'épuise pas son essence véritable dans ce qu'il a déjà réalisé, qu'il y a en lui, au-delà de son actualité, un principe idéal dont son effort constant atteste à toute heure la présence et l'efficacité. »⁴ C'est la pureté de conscience, le consentement de soi-même à soi-même qui en définitive représente, pour L. Brunschvicg, ce qu'il y a de plus authentique dans la vie de l'homme. On ne peut rien saisir de plus religieux que cela. « Du point de vue de la philosophie occidentale, l'effort proprement religieux consistera donc à maintenir jusqu'au bout, dans toutes les démarches de la conscience humaine, cette attitude d'entier détachement de sa propre personnalité, d'entière dévotion à l'idée, qui est l'ascèse propre du savant. »⁵ L'intention d'un Bergson était de nous montrer la supériorité de l'*homo sapiens* sur l'*homo faber* : L'intelligence géométrique de l'*homo faber* est nécessaire à l'homme afin de se maintenir dans la vie, mais cet effort de s'établir dans le monde éloigne l'homme de l'être, de l'élan vital⁶. L'*homo sapiens* est celui de l'intelligence intuitive qui rejoint l'élan créateur. Enfin, H. Duméry insiste sur le fait que l'homme est avant tout un être religieux. Sa dimension essentielle est son ordre vers l'un transordinal inconnaissable.

¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel 1965, pp. 92-93. Voir aussi l'affirmation de MERLEAU-PONTY : « Si je pense librement, je suis la source absolue » (*Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. III).

² GABRIEL MARCEL, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940, pp. 192-225 : la fidélité créatrice. « De l'être comme lieu de la fidélité. D'où vient que cette formule qui a jailli en moi à un instant donné présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales ? » Cette note non datée qui figure dans *Etre et Avoir* prend à ce stade de notre réflexion une importance centrale. « Ici apparaît une solidarité entre la philosophie de l'être et le philosophe de la liberté, que le métaphysicien ne saurait à mon sens affirmer trop vigoureusement... » (p. 222). Cf. *Homo viator*, Aubier, éd. Montaigne 1944, pp.173-185.

³ Cf. J. ROSTAND, *Ce que je crois*, Grasset 1953.

⁴ L. BRUNSCHVICG, *L'idéalisme contemporain*, P.U.F., p. 39.

⁵ L. BRUNSCHVICG, *De la vraie et fausse conversion*, suivie de *La querelle de l'athéisme*, P.U.F., 1951, pp. 244-245.

⁶ Cf. B. DELFGAAUW, « La technicité comme structure de l'être », dans *La philosophie et ses problèmes*, éd. Vitte, 1960, p. 425.

Sans porter ici de jugement sur la valeur de ces anthropologies, ni vouloir les critiquer, relevons seulement leur diversité. La vie de l'homme étant complexe et intégrant des éléments très divers, nous devons essayer, en philosophie du vivant, de comprendre les diverses synthèses vitales possibles, réservant à la philosophie humaine morale et surtout à la philosophie première dans son développement de théologie naturelle, le soin de préciser l'ordre de valeur qui doit exister entre ces synthèses pour qu'elles demeurent vraiment humaines.

Il faut en effet bien distinguer le jugement que porte le philosophe du vivant de celui que portent le moraliste et le sage ; le premier peut discerner les diverses alliances qui demeurent authentiques du point de vue de la vie de l'homme, les seconds précisant les exigences propres de la vie humaine, qui se prennent de la fin ultime de l'homme. En nous servant de l'analyse de la première partie de cet ouvrage, efforçons-nous de saisir les diverses manières dont l'homme peut exploiter son capital de vie.

La vie de l'homme comprend à la fois les perfections et les exigences de la vie végétative, celles de la vie sensible, et celles de la vie intérieure. Ces trois degrés de vie, non seulement cohabitent dans le même homme pour lui faire vivre une vie d'une extraordinaire richesse, mais ils sont unis en lui d'une manière indissoluble, dans une unité vitale fondamentale due à leur source unique : l'âme. Par le fait même, la vie de l'homme n'est pas une simple vie végétative, ni une vie sensible (animale), ni une pure vie intérieure. Elle est une vie « *sui generis* » impliquant et réalisant une harmonie entre les diverses exigences de ces trois degrés de vie. Il y a certes des moments où les exigences de la vie végétative l'emportent d'une manière plus exclusive. Ce sont les phases extrêmes de la vie de l'homme : avant la naissance et au terme. Il y a des étapes où la vie animale et imaginative semble l'emporter : la période de l'adolescence par exemple, qui est une période intermédiaire. Il peut aussi y avoir des étapes où la vie spirituelle semble dominer et tout polariser : ce sont les sommets de la vie de l'homme.

Le rythme de ces niveaux de vie n'est pas le même ; car si la vie végétative connaît un développement ascendant, une croissance, elle connaît aussi un déclin... Pour la vie animale, ces développements ascendant et déclinant sont déjà beaucoup moins essentiels ; ils sont plutôt fondamentaux en raison des organes biologiques qu'elle implique. Enfin, pour la vie spirituelle, ils sont accidentels. Normalement la vie spirituelle devrait toujours croître et s'intensifier. Elle n'a pas en elle-même de raison de décliner. C'est pourquoi la vie de l'homme doit progressivement devenir une vie proprement humaine, où la vie spirituelle assume, dirige et impose son orientation à la vie passionnelle, et par là canalise la vie végétative. Les divers problèmes de la vie morale, artistique et politique de l'homme se posent alors.

Sans traiter ici de ces problèmes, considérons du point de vue de la philosophie du vivant les orientations différentes que l'homme donne à sa vie, les diverses manières dont il exploite son capital de vie, en réalisant des alliances particulières entre ces trois degrés de vie. Il est nécessaire de saisir parmi ces alliances celles qui sont constructives et celles qui sont destructives, du seul point de vue vital. Il est évident que seule la vie spirituelle peut maintenir une unité dans la vie de l'homme, mais elle peut réaliser cette unité de diverses manières, selon les visions très différentes qu'elle peut avoir de l'homme. L'analyse de ces diverses synthèses doit nous éclairer sur les antinomies profondes de la vie de l'homme et sur les causes de division et de lutte entre les hommes. Si ceux-ci sont radicalement « un », ils deviennent progressivement très différents dans leur manière de vivre et d'exploiter leur capital de vie. Par le fait même, ils semblent, de plus en plus, ne plus pouvoir se rencontrer ni se comprendre.

Avant de déterminer les divers types d'alliances possibles entre les degrés de vie, précisons leurs influences réciproques. Par l'intermédiaire de la vie sensible animale, l'homme peut humaniser sa vie végétative, en ce sens qu'il peut progressivement en modifier toutes les opérations en leur donnant une orientation proprement spirituelle. Certes les opérations de la vie végétative, étant primordiales et fondamentales, ne peuvent être transformées dans leurs finalités propres ; celles-ci sont déterminées par nature. La vie végétative est, du reste, la seule vie substantielle que nous constatons, la seule vie qui demeure parfaitement naturelle.

Puisque le propre de la vie végétative est d'atteindre la substance, et que celle-ci est le fondement et le principe de tous les accidents, la vie végétative peut stabiliser, en les vivifiant, toutes les réalités physiques. En animant le corps de l'homme, la vie végétative le proportionne et l'adapte à la vie sensible et intérieure. Elle l'ennoblit et l'ordonne à la connaissance. Elle fait du corps un « organe », un instrument merveilleusement adapté à la vie sensible. Grâce à la vie végétative, certaines parties du corps peuvent devenir des instruments conjoints des facultés de connaissance et d'appétit sensible. La vie donne à ces instruments une agilité et une souplesse toutes différentes de la rigidité et de la fixité des instruments extrinsèques et inanimés, comme sont les outils, fruits de nos activités artistiques. L'instrument-animé ne se spécialise pas mais acquiert une mobilité et une agilité toujours plus grandes. L'instrument-outil ou machine se spécialise et se différencie de plus en plus. Il peut permettre une rapidité toujours plus grande de répétition et d'addition, mais ne possède pas d'agilité qualitative. La vie végétative, animant par le corps le monde physique, l'achève et le perfectionne ; elle lui permet de devenir un merveilleux milieu pour le vivant-animal. Dans une interaction incessante un équilibre s'établit entre le monde physico-chimique et celui de la flore et de la faune.

Si la vie végétative a cette fonction fondamentale dans la vie de l'homme, la vie sensible au contraire joue essentiellement un rôle d'intermédiaire, de médiation. Elle n'a pas de fin propre en elle-même, elle est au service de la vie intérieure et de la vie végétative. Elle rend celle-ci partiellement consciente et permet à l'homme de prendre soin de son corps et de le défendre. Grâce au toucher, en effet, l'homme prend conscience de son corps, de sa santé, de ses états de faiblesse et de fatigue.

La connaissance qu'il acquiert de son corps permet à l'homme d'avoir un sens plus précis des exigences et des conditions d'exercice de sa vie spirituelle. Cette vie, qui en sa nature propre est au-delà de la vie végétative et de la vie sensible, ne peut s'exercer dans l'homme sans dépendre de sa vie sensible et de sa vie végétative. Non seulement l'exercice de la vie intérieure réclame des conditions psychologiques très spéciales, mais la complexion du corps et de la sensibilité, la délicatesse des tissus nerveux, permettent une acuité et une pénétration de l'intelligence plus ou moins profonde. Si l'intelligence de l'homme ne peut agir sans une certaine dépendance à l'égard de la vie végétative, elle ne peut cependant agir sur la vie végétative que par l'intermédiaire de la vie sensible qui lui permet d'en fixer l'exercice et l'usage, sans en modifier pour autant la spécification.

Précisons encore comment la vie de l'intelligence de l'homme peut influencer l'exercice de la vie végétative en l'ordonnant vers sa propre fin. On voit aisément les diverses influences que l'intelligence peut avoir sur la nutrition et la respiration en modifiant le régime alimentaire d'une manière qualitative ou quantitative, en intervenant dans le rythme vital, en réglant l'ordre des repas et des repos, en choisissant certains lieux d'habitat (pour leur convenance vitale ou pour d'autres motifs...).

L'homme peut en outre se servir de la nutrition pour des fins humaines et politiques. Il peut utiliser la nécessité de se nourrir pour organiser des repas de famille, des repas

communautaires, amicaux ou même religieux. Il peut aussi s'ingénier à faire de ces repas des chefs-d'œuvre gastronomiques en vue d'un maximum de plaisirs sensibles qui flattent le goût et les yeux. Certains festins ne sont-ils pas de véritables œuvres artistiques ? Le repas en commun réalise un milieu de détente qui favorise les contacts plus intimes. Par ce repas, l'homme met sa vie végétative au service de la vie communautaire, de la vie familiale. La vie végétative devient un instrument très efficace de rencontre et de communion. Par l'art, l'homme peut spiritualiser cette fonction nutritive et lui permettre de jouer un rôle social et communautaire très important. La croissance du corps de l'homme est également assumée par l'intelligence. Certains arts, tels la gymnastique, la danse, la natation, les sports en général, coopèrent à cette croissance et l'aident à acquérir toute son efficacité. Les sports et les jeux peuvent être aussi des éléments de vie commune. Par là, la vie végétative de l'homme est encore mise au service de la vie communautaire.

Quant à la procréation, qui finalise la vie végétative, elle subit certaines modifications du fait même qu'elle est la procréation de l'homme. L'homme peut-il en modifier le rythme ? Jusqu'où ? Et surtout, la procréation doit se prolonger en une première éducation absolument nécessaire.

La procréation, en effet, a comme terme un nouveau vivant, dont la vie est spécifiquement la même que celle de sa source propre, car la génération implique toujours la communication de la vie par mode d'assimilation. Lorsqu'il s'agit de ce vivant particulier qu'est l'homme, le terme dernier n'est donc pas seulement le « tout-petit » qui vient de naître, mais un homme capable de mener la vie de l'homme, celle de ses propres parents. Or l'enfant qui vient de naître est dans un état d'une extrême faiblesse comparativement aux autres animaux d'espèces les plus évoluées. Il lui faut donc un milieu vital particulièrement adapté. La toute première éducation apparaît comme indispensable et irremplaçable. Elle prolonge vraiment l'œuvre de la gestation. Avant d'acquérir une personnalité autonome, l'enfant a besoin d'un milieu familial et d'une éducation. Si celle-ci lui manque, l'adulte en portera toujours d'une manière ou d'une autre les conséquences. La procréation et l'éducation manifestent à l'intérieur de la nature humaine deux types individuels ayant des fonctions complémentaires : l'homme et la femme, le père et la mère. La différenciation des sexes réalise, à l'intérieur de l'espèce humaine, deux types d'individus très particuliers pouvant coopérer d'une manière extrêmement profonde et intime. L'individuation se réalise alors avec toute sa force, et touche aux aspects les plus profonds.

L'homme apparaît comme possédant un organisme plus vigoureux, ce qui lui permet ordinairement d'avoir plus d'indépendance et d'autonomie. Il est moins dépendant de la procréation que la femme ; s'il en a souvent l'initiative, il en demeure plus éloigné ; son concours est plus passager. Il est davantage fait pour le travail extérieur, la lutte et le combat. Son instinct de domination est plus développé ; son égoïsme est plus fort. Ceci, très visible chez les animaux, est vrai aussi chez l'homme.

La femme a une constitution plus faible et plus fragile, plus dépendante de son milieu vital (plus proche de la biosphère). Elle est le milieu de la fécondation et de la formation de l'embryon, milieu enveloppant qui permet l'éclosion de la vie et sa première organisation. La femme demeure toujours plus connaturelle à l'enfant et plus dépendante de lui.

La femme, dans tout son être individuel et biologique, est ordonnée à former ce premier milieu vital, ce premier milieu protecteur et éducateur. C'est pourquoi elle joue dans la procréation le rôle le plus fondamental et le plus nécessaire. Elle est irremplaçable, ce qui explique qu'elle soit souvent accaparante. L'égoïsme maternel est très différent de celui de l'homme. C'est l'égoïsme de quelqu'un qui ne peut rester inutile et qui doit toujours jouer un rôle essentiel. C'est pourquoi la femme devient vite tyrannique, et même quelquefois tolérant

difficilement que l'enfant grandisse, se sépare d'elle et accède à l'indépendance. La mère, à l'égard de l'enfant, est toujours celle qui est indispensable. Si la tentation du père est la séduction de l'autorité et de la domination, ce qui le conduit souvent à la violence, la tentation de la mère est l'accaparement, l'exigence de dominer le milieu exclusif de la vie de son enfant.

Dans l'éducation, les rôles de la mère et du père sont complémentaires. La mère réalise le contact immédiat avec l'enfant et médiatise souvent l'action du père. Restant plus proche du corps de l'enfant — dont elle a été le premier milieu vital —, elle éveille sa sensibilité et satisfait ses premières passions. Elle l'aide à s'adapter au monde extérieur. Puisque c'est à partir de la vie affective que naît la connaissance intérieure de l'enfant, la mère, qui permet l'éveil et favorise la continuité de cette vie affective, a donc une grande influence sur le climat d'éclosion de cette connaissance.

Le père agit d'une manière plus discontinue, étant plus souvent absent du foyer. Il intervient pour les décisions les plus importantes, et pour redresser les défauts les plus notables. C'est lui qui doit donner le sens de l'autorité et de la responsabilité, qui rectifie l'intelligence et la volonté en les fortifiant dans leurs efforts et leurs conquêtes. La différenciation des sexes, qui constitue à l'intérieur de la vie de l'espèce une division extrêmement profonde, se réalise en premier lieu dans la diversité physiologique des organes destinés à la procréation ; cette différenciation permet du reste aux individus de sexes différents de se compléter et de réaliser plus parfaitement les qualités propres de l'espèce. Les deux sexes, grâce à leur très grande diversité individuelle et fonctionnelle, offrent à l'espèce des possibilités privilégiées d'explicitation de ses perfections, puisque les individus des sexes différents sont complémentaires non seulement au niveau physiologique, mais aussi au niveau sensible, passionnel et même sur le plan de l'intelligence : celui du travail artistique comme celui du travail scientifique.

Nous pouvons préciser davantage : la femme est plus réceptive que l'homme ; sa sensibilité est plus vive ; elle est plus impressionnable aux moindres détails, ce qui la rend généralement moins ferme et moins stable. Si elle a une imagination plus fertile, plus fraîche et plus vive, par contre elle manque souvent d'esprit de synthèse et de pouvoir créateur. Si elle a un sens plus concret des détails, elle les domine plus difficilement. Ordinairement elle a une intuition affective plus grande des personnes et de leur complexité psychologique. Elle s'adapte souvent mieux, et plus rapidement, à une situation individuelle, ayant une faculté d'appréhension plus parfaite et plus plastique.

L'homme possède une faculté d'abstraction plus grande. Il s'élève plus vite à l'universel ; il est donc plus logique et plus rationnel. Son jugement est généralement plus juste et plus objectif. Il se libère plus vite et plus totalement de l'imaginaire et des servitudes de la vie humaine. Il arrive ordinairement mieux que la femme à discerner les tendances affectives des concepts et à les situer et les ordonner selon leur importance respective. Il possède souvent une lucidité critique plus grande.

La femme a une vie affective plus riche et plus profonde. Elle a une plus grande capacité de don affectif, de dévouement, de générosité, d'oblation et de souffrance. Plus forte dans le fait de pâtir que d'attaquer, elle peut avoir une patience et une endurance incomparables.

L'homme, de son côté, peut être plus stable dans ses affections et plus fidèle. Il a un don de serviteur plus efficace. Il est plus fort dans l'attaque et ses passions d'irascible sont plus développées.

Ensemble, ils forment un milieu humain profond que la femme affine et adoucit, que l'homme défend, affermit et stabilise. Ces relations de complémentarité entre l'homme et la femme sont analogues à celles qui s'exercent entre l'intelligence et la volonté. Si l'intelligence est une faculté plus noble, car elle possède un mode plus universel, la volonté est plus profonde du point de vue de l'exercice et de la réalisation. Cependant, pour tout ce qui dépasse la raison de l'homme et fait appel à l'intelligence en toute sa pureté, l'amour doit venir en aide à l'intelligence. Ceci est très net lorsqu'il s'agit d'atteindre la cause première, et d'exercer à son égard une véritable connaissance contemplative. La sagesse fait alors une synthèse au-delà des distinctions affectivité / connaissance, connaissance sensible / connaissance intellectuelle.¹

Après avoir noté les liens profonds qui existent entre les degrés de vie, et la différenciation entre l'homme et la femme, nous pouvons préciser rapidement les formes d'alliances qui peuvent se conclure au sein du développement de la vie de l'homme :

1. La vie de famille

La vie de famille, s'épanouissant dans une amitié entre l'époux et l'épouse et dans les enfants, fruits de cet amour mutuel, réalise une vie commune, la vie commune la plus naturelle et la plus forte puisqu'elle se fonde sur la procréation et implique l'éducation. C'est l'amour d'amitié entre l'époux et l'épouse, et entre ceux-ci et leurs enfants, qui est le véritable bien commun de cette communauté et qui lui donne sa structure. Dans la vie commune familiale, la vie végétative est entièrement assumée en vue de ce bien commun² ; et la complémentarité de l'homme et de la femme, nécessaire ici à l'épanouissement de l'un et de l'autre, peut se réaliser de la manière la plus parfaite.

La vie de famille nous montre la manière dont l'intelligence humaine s'allie la vie végétative et s'en sert pour épanouir, dans un sens très déterminé, la nature humaine. Le père et la mère de famille représentent bien un type très caractéristique du développement de la vie de l'homme.

2. La solitude du contemplatif-philosophe

Mais l'homme peut comprendre que par sa vie spirituelle, d'intelligence et d'amour, il est capable de découvrir Celui qui est la Source première de sa vie, Celui dont il dépend totalement. Il peut alors tout ordonner à la découverte et à la contemplation de cette Cause première, Fin ultime de son être et de sa vie. Ceci exige qu'il se libère le plus possible des

¹ Cependant, même à ce niveau, il y a encore des modalités. On pourrait dire que la contemplation philosophique intérieure est plus connaturelle à l'homme, tandis que la contemplation mystique, quant à ses dispositions, est plus connaturelle à la femme. C'est pourquoi la contemplation philosophique est si rare chez la femme.

² Du point de vue chrétien, il y a un sacrement qui assume cet amour de l'époux et de l'épouse et sa fécondité, pour la sanctification de l'homme et de la femme ; par ce sacrement de mariage, c'est toute la vie végétative qui sert de moyen à la sanctification de l'homme.

soucis temporels et communautaires, des charges familiales et civiques, pour s'adonner à cette recherche spirituelle-contemplative¹.

Une telle recherche met en lumière la possibilité pour notre intelligence humaine d'atteindre la Réalité absolue et relativise par le fait même tout ce qui n'est pas cette Réalité. Plus l'homme s'adonne à cette recherche, plus il se sépare de tout ce qui est temporel. On saisit ainsi comment la contemplation, qui tend vers la Réalité, réalise un certain dépassement à l'égard de la vie végétative dans ce qu'elle a de plus exigeant : la procréation. Toutes les énergies passionnelles sont alors mises au service de cette recherche contemplative. Elles sont assumées pour permettre une vie spirituelle plus intense et plus pure.

Il s'agit donc moins d'une alliance nouvelle que d'un effort de dépassement et de purification. La complémentarité de l'homme et de la femme n'intervient plus immédiatement, puisque cette recherche réclame la solitude. Voilà les deux exigences extrêmes de la vie de l'homme, qui fondent deux types humains très différents : le père de famille et le contemplatif. Ces deux genres de vie, celui de la famille et celui de la solitude contemplative, sont polarisés par deux fins diverses : l'une immanente, le bien de l'espèce atteint par la procréation ; l'autre séparée et transcendante, le bien de la personne spirituelle atteint par la contemplation. D'autres alliances, secondaires, nous mettent en présence d'autres types, secondaires aussi, de vie d'homme. Le milieu où se réalisent ces alliances n'est plus la famille ou la solitude contemplative, mais la société politique où l'homme peut épanouir d'autres qualités.

3. L'homme politique

L'homme politique, le citoyen, représente un type d'homme différent des précédents. Cet homme-citoyen n'est parfaitement lui-même que dans la mesure où il réalise avec ses semblables une véritable amitié politique. La concorde amicale entre les citoyens est la fin propre et immanente de la communauté politique. Un tel type d'homme représente une alliance spéciale entre l'intelligence pratique, la cogitative et les appétits spirituel et passionnel, puisque cette concorde politique exige un amour de prédilection et une volonté de coopération à une œuvre commune. Si la communauté politique forme avant tout un homme capable de coopérer avec les autres citoyens, elle peut former aussi un homme capable de réaliser ce qui est agréable ou utile aux autres membres de la communauté. C'est à l'intérieur de la communauté politique que peut s'épanouir cet autre type d'homme : *l'homo faber*.

4. L'homo faber

L'homme réalisateur est l'homme efficace, capable de faire quelque chose. Un tel type d'homme représente une alliance spéciale entre l'intelligence pratique et l'imagination, ou entre la cogitative et les appétits spirituel et passionnel. *L'homo faber* exige un pouvoir de

¹ B. Delfgaauw définit *l'homo sapiens* : « celui qui transcende toute situation, parce qu'il ne se pose plus seulement la question du sens de la vie en situation, mais la question du sens de la vie comme telle » (*art. cit.*, p. 430).

réalisation¹. Plus l'*homo faber*, à cause du développement de la technique, prend de place dans la communauté, plus aussi se développe l'homme de science.

5. L'homme de science. L'homme mathématique

Il s'agit ici de l'alliance spéciale de l'intelligence et de l'imagination : le mathématicien et le savant sont des hommes d'intuition et de logique. Mais la communauté politique exige un autre type d'homme :

6. L'homme religieux

L'homme religieux, ayant saisi, par la tradition ou par lui-même, l'existence d'un Dieu-Créateur, comprend la nécessité pour l'homme de l'adorer, de le louer, de chercher à le respecter et à l'aimer. Un tel type d'homme réalise une alliance spéciale, celle de l'intelligence et de l'appétit spirituel.

Ces quelques grandes alliances nous montrent la richesse de vie qui se trouve dans l'homme. Pour mieux faire ressortir les qualités de ces alliances, il faudrait préciser les fausses alliances qui risquent toujours de s'installer et de perturber le développement de la vie humaine. Leur caractère commun est de nouer trop rapidement la vie de l'homme sur tel ou tel aspect trop partiel de ses activités, stérilisant ainsi ses possibilités de synthèse. Sans vouloir relever toutes ces fausses alliances, notons celles que nous constatons le plus souvent.

L'*homo faber* est parfois considéré comme le tout de l'homme ; l'efficacité, le rendement, devient alors le seul absolu de la vie. L'homme n'est plus qu'un pouvoir d'efficacité et de réalisation ; aucune autre finalité ne l'anime. C'est précisément le fait d'exclure d'autres orientations qui limite si fort cette conception et l'empêche d'être vraiment viable. L'*homo faber*, même du seul point de vue de la philosophie du vivant, n'est pas un équilibre viable, car le travail recherché pour lui-même, sans aucun autre but, n'épanouit pas suffisamment le cœur de l'homme. L'*homo faber* n'épanouit la vie de l'homme que s'il est ordonné au développement de la vie de famille ou de la vie politique.

¹ B. Delfgaauw considère que la structure de l'être de l'*homo faber* implique : la temporalité réflexive, la rationalité, la technicité, la co-existence. « L'*homo faber* est celui qui transcende sa situation actuelle vers une situation future, parce qu'il voit des possibilités, parce que la vie lui montre des sens. Le sens de l'*homo faber* est toujours sens mondain, c'est un sens qui permet à l'*homo faber* de transcender sa situation actuelle, mais pas de transcender la situation comme telle (...). L'*homo faber* connaît deux formes de liberté qui se conditionnent réciproquement : la liberté de choix (génitif subjectif) et la liberté de situation (génitif objectif). Parce qu'il voit des possibilités, l'*homo faber* peut choisir ses propres possibilités (liberté de choix), mais en le faisant il se libère de sa situation actuelle en créant une situation nouvelle (liberté de situation). (...) La liberté de l'*homo sapiens* présuppose cette double liberté de choix et de situation, mais elle ne s'y dissout pas. En tant que liberté intellectuelle qui se rend compte du sens de la vie ou bien de sa destinée, elle transcende l'être en situation comme tel et se replie sur soi en se demandant pourquoi moi, homme avec les autres, suis-je dans la vie. En cherchant le sens de la vie, elle cherche le sens de mon existence à moi... En le trouvant, elle devient liberté intérieure qui s'affirme dans la religion. (...) » (« La technicité comme structure de l'être humain », dans *La philosophie et ses problèmes*, édition Vitte, 1960, pp. 430-431).

On pourrait faire des considérations semblables à l'égard de l'homme savant, de l'homme mathématicien, soit considéré d'une manière exclusive, soit relié seulement à l'*homo faber*.

Si, par contre, on considère l'homme uniquement comme un animal supérieur, dont l'unique finalité est soit la propagation de l'espèce, soit la recherche des délectations charnelles, cette exclusion mutile la vie de l'homme en ce qu'elle a d'essentiel : la vie de l'intelligence.

De telles conceptions demeurent trop partielles et sont injustifiables. En réalité, il ne s'agit plus d'alliances entre les divers degrés de vie, mais de fausses synthèses qui exaltent tel ou tel aspect de la vie de l'homme en atrophiant délibérément et volontairement les autres. Au lieu de rendre la vie de l'homme plus parfaite, elles la mutilent. Nous sommes donc bien là en présence de monstres et de caricatures et non plus d'aspects authentiques de la vie de l'homme.

Chapitre 2 :

Étapes du développement de la vie de l'homme

Plan du chapitre [le manuscrit a été perdu] :

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

Si, après avoir analysé les degrés de vie qui composent et structurent la vie de l'homme, il était nécessaire de considérer leurs diverses alliances, de même après avoir analysé les diverses opérations vitales de l'homme, il n'est pas inutile de préciser leurs coordinations essentielles et leurs fruits propres, en vue de mieux saisir toute leur complexité et leur richesse.

En précisant les fruits essentiels de l'activité de l'homme, nous déterminons les éléments de la culture et de la communauté. C'est pourquoi cette étude pourrait être considérée comme celle des fondements de la communauté humaine, celle des éléments qui la constituent. De ce point de vue, elle ne ferait plus immédiatement partie de la philosophie du vivant. Si elle en fait partie, c'est dans la mesure où nous considérons les œuvres non comme des instruments qui permettent aux hommes de communiquer entre eux, mais comme les fruits des opérations vitales. Les fruits ne font-ils pas connaître la vie dont ils émanent ? Ne sont-ils pas comme l'achèvement d'une grande montée de sève ? Cette montée s'achève bien dans le fruit qui, en ce sens, la finalise. Mais le fruit est aussi le départ d'autre chose... Dans cette étude nous considérerons avant tout les fruits comme terminant la montée de sève. Par là, nous espérons assumer ce qu'il y a de juste dans les psychologies du « comportement ».

A. L'œuf, le fœtus

Le premier fruit, qui achève la vie végétative de l'homme, est l'œuf, le fœtus dans la matrice de la mère. Il se réalise selon les lois les plus déterminées de la nature. L'homme en est cependant responsable en ce sens qu'il a accompli volontairement tout ce qui était nécessaire à sa formation.

Ce fruit achève bien toute la vie végétative de l'homme, comme celle de l'animal et des plantes. Il en manifeste la fécondité et les limites. Normalement il n'est pas le fruit d'un seul individu, comme pour montrer que l'individu à lui seul ne peut posséder la fécondité de l'espèce : comme individu, il n'est que partie de l'espèce. C'est pourquoi ce fruit sera le fruit commun de l'homme et de la femme, le fruit de leur coopération vitale la plus fondamentale : la coopération de leur pouvoir de procréateur, de leur pouvoir partiel mais réel de

communiquer et de propager la vie. Dans cette coopération, leur union représente l'espèce parfaite capable de se communiquer effectivement.

De fait, cette coopération fait appel à l'action créatrice de Dieu. Dieu crée l'âme humaine dans le fœtus et Il ne la crée que dans le fœtus. C'est ce qui donne à cette coopération une valeur si profonde, une valeur métaphysique et divine. Grâce à l'action créatrice de Dieu, ce fruit va être l'œuvre de l'homme et du Dieu Créateur. Le cri d'Eve à la naissance du premier fils de l'homme est significatif : « J'ai enfanté un fils avec Yahvé ! »¹. C'est donc le fruit non seulement d'une œuvre commune de l'homme et de la femme, mais aussi de l'espèce humaine et de son Créateur. Dieu qui, dans sa Toute-Puissance, n'a pas besoin des hommes pour communiquer la vie, a voulu, dans sa Sagesse, associer intimement les hommes à son action, pour leur faire comprendre la confiance qu'il mettait en eux. Dieu laisse aux hommes l'initiative de la procréation ; et Il agit alors comme s'Il suivait les hommes et dépendait d'eux, comme s'Il était à leur service pour achever ce qu'ils ont commencé. Il semble que Dieu s'efface devant l'homme pour que l'homme soit vraiment celui qui engendre son semblable et lui communique sa vie, non pas une vie dégradée et diminuée mais une vie semblable. Dieu veut que l'homme soit vraiment père, que la femme soit vraiment mère de cet être qui possède réellement en espérance, virtuellement, toute la grandeur de l'homme, toute son intelligence et toute sa capacité d'aimer.

Ce fruit mûrit d'une manière cachée et obscure, souterraine, en demeurant conjoint vitalement à sa source maternelle. De ce fait il est plus pleinement et plus totalement le fruit de la mère. La mère joue un rôle de causalité conservatrice durant la gestation, à la différence du père. Elle porte son fruit, elle le nourrit de son sang, et elle subit profondément, jusque dans son organisme, les conséquences de ce fardeau si précieux et fragile, si tyrannique aussi. Ce fruit peut, en effet, absorber pour ainsi dire toute la vitalité de la mère, la réduisant à n'être plus qu'attente du moment où elle en sera délivrée. Il tend vraiment à finaliser toute la vie végétative de la mère, à capter toutes ses énergies. Il s'impose naturellement avec la force impétueuse d'un recommencement de vie, d'une nouvelle source de vie qui ne demandera au moment voulu qu'à se séparer pour s'épanouir d'une manière plus autonome. Si la maternité est un service qui réclame une grande humilité — la mère comme mère ne vit que pour ce tout-petit qu'elle porte et nourrit —, elle est aussi, avec le concours de Dieu, une victoire de la vie sur les dégradations du temps. L'enfant est la gloire de sa mère. Il proclame la fécondité de sa vie. C'est pourquoi, si ce fruit est un fardeau, il est aussi une bénédiction, il épanouit toute la vie de la mère.

B. Fruits immanents de l'activité de l'homme

1. La parole

A l'extrême opposé de la vie de l'homme, la parole apparaît comme le fruit propre de l'intelligence incarnée, d'une intelligence qui se sert d'images provenant de sensations pour se former, se dire, se manifester. Le fait de la parole est un phénomène étonnant qui devrait nous émerveiller, mais nous y sommes tellement habitués que nous ne remarquons même plus

¹ Gn 4, 1.

ce qu'il représente profondément. Il faut par exemple qu'une personne aimée soit soudainement réduite au silence, pour que nous saisissons mieux le caractère si précieux et si riche de la parole. La parole est d'abord le fruit de notre intelligence, puisqu'essentiellement elle possède une certaine signification, exprime et manifeste quelque chose de connu — au moins partiellement. Une parole ne peut être remplacée par n'importe quelle autre parole ; seul parle correctement et d'une manière vivante celui qui non seulement comprend bien le langage et en use selon toutes ses nuances et toutes ses finesses, mais qui comprend aussi, ou du moins cherche à comprendre, ce dont il parle. Celui qui ne fait que répéter la parole d'un autre, sans savoir ce qu'il dit, sans penser à ce qu'il dit, parle d'une manière tout à fait matérielle, comme un perroquet. La parole, pour avoir toute sa profondeur et toute sa réalité, demande d'exprimer et de signifier ce qui est connu et pensé. Voilà la différence entre le cri et la parole. L'animal crie mais ne parle pas. Le cri a, lui aussi, une certaine signification mais beaucoup plus affective. Il exprime à sa manière un état affectif intense. D'où toute une gamme de cris correspondant à la diversité de ces états affectifs, depuis le cri d'angoisse et de douleur jusqu'au cri de joie et d'exultation, qui se transforme quelquefois chez l'animal en un véritable chant. S'il y a une grande parenté entre la parole et le cri, puisque l'un et l'autre expriment quelque chose et le manifestent, ils diffèrent cependant dans le contenu même de leur signification et dans leur manière de signifier. Les cris, s'ils peuvent exprimer l'acuité des états affectifs, ont cependant une signification assez limitée et très déterminée qui dépend des espèces d'animaux, avec, de plus, certaines nuances individuelles. Il faut bien connaître un animal pour saisir les nuances et significations de ses cris. Entre eux, les animaux de même espèce se « comprennent » par leurs cris. Ceux-ci ont vraiment une signification naturelle et non conventionnelle : c'est ce qui fait leur force, leur profondeur, leur universalité toute différente de la parole. C'est ce qui fait aussi leur parfaite détermination. Si le cri exprime ce que nous sentons affectivement, la parole exprime ce que nous pensons. Mais elle n'est pas la pensée. Celle-ci est beaucoup plus intérieure. On peut cacher ce qu'on pense, on peut le garder pour soi. Personne ne peut nous ravir malgré nous ce bien si intime¹.

Nous avons déjà analysé ce qu'est le « verbe »², fruit intérieur et immanent de notre intelligence, fruit secret qui demeure toujours caché, qui ne peut se séparer de notre intelligence, qui, pour naître et apparaître, doit se servir de nos images et de notre voix. En ce sens, la parole est une « nativité du verbe ». C'est le verbe intérieur et caché qui se manifeste au monde d'une manière sensible, auditive. Mais à la différence de ce que nous observons dans la vie végétative, le verbe intérieur demeure toujours immanent à l'intelligence, même lorsque la parole extérieure est prononcée. Celle-ci prolonge, extériorise le verbe intérieur, lui donne une nouvelle modalité d'être, mais ne le touche pas et ne le diminue en rien. Cette manifestation sensible du verbe ne se substitue pas au verbe intérieur. On saisit là toute l'immanence de la vie spirituelle comparativement à la vie végétative. La pensée est présente dans la parole, mais celle-ci n'est pas la pensée, qui demeure toujours première et indépendante. C'est pourquoi une parole sans pensée est si vide. C'est le vêtement sans le corps, l'apparence sans la réalité, « airain sonnante »³. Une parole sans pensée n'est parole que d'une manière équivoque, car elle n'est plus vivante, elle ne jaillit plus de l'intérieur pour exprimer ce qui est connu de celui qui parle⁴.

¹ N'est-ce pas le sens de cette parole de l'Écriture : « Dieu sonde les reins et les cœurs » (cf. Ps 7, 10 ; Ap 2, 23) ? Aucun homme ne peut pénétrer nos pensées, mais pour Dieu rien n'est caché, car Il est la source première de la vie et de l'intelligence.

² Cf. Première partie, chapitre IV.

³ Cf. 1 Co 13, 1.

⁴ Voir SAINT THOMAS, *De Veritate*, q. 4, a. 1 : « *Sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ispius, et ipsum artificium jam productum, ita etiam in loquente triplex verbum invenitur : scilicet id*

Comment pouvons-nous exprimer le verbe qui est si intime en nous, à tel point immanent à notre vie intellectuelle qu'il en est véritablement l'âme ? Le verbe est bien ce qu'il y a de plus vital et de plus personnel, de plus intime dans notre connaissance intérieure ; par le fait même, il est essentiellement secret et caché ; il ne peut donc être exprimé et dit sans détruire sa propre nature.

Considérer le verbe de cette manière est exact, mais ce n'est pas la seule considération, ni même la plus précise. Car dans son aspect tout à fait formel, le verbe exprime ce qui est connu, l'objet en tant que connu. Si, en effet, nous affirmons la nécessité de l'existence du verbe, c'est précisément parce que l'objet connu est présent au plus intime de notre connaissance du fait même que nous le connaissons, présent d'une présence particulière qu'on appelle « intentionnelle ». Si le verbe est essentiellement ce qui exprime intimement à notre intelligence ce qui est connu, rien n'empêche que le verbe intérieur puisse s'extérioriser et se dire. Nous exprimons extérieurement ce qu'il exprime intérieurement. Il y a donc une continuité profonde entre ces deux moments : verbe et parole. Quand nous disons par exemple : « la philosophie est une sagesse », nous exprimons alors ce que nous pensons au sujet de la philosophie ; ce que nous nous disons intérieurement à son égard, nous l'exprimons sensiblement et extérieurement, pour les autres et non plus seulement pour nous. Ce passage de l'intérieur à l'extérieur, du spirituel-intentionnel au sensible-parole, se fait par l'image et grâce à la voix. Celle-ci est le support matériel vivant du verbe. Le verbe, en communiquant à la voix une signification propre et déterminée, réalise la parole ; ou, si l'on préfère, la voix spiritualisée par le verbe qui lui apporte une valeur d'expression et de signification n'est autre que la parole. La parole ne peut donc s'identifier ni au verbe intérieur ni à la voix, mais elle implique l'un et l'autre. N'est-elle pas comme l'union vivante des deux ? Pour savoir ce qu'est la parole, il faut par conséquent connaître la nature du verbe et celle de la voix. Nous avons déjà analysé le verbe, considérons un instant ce qu'est la voix.

La voix en elle-même est un phénomène extrêmement complexe. Elle est propre aux êtres animés. Ce n'est que métaphoriquement que l'on parle de la voix du violon, de la flûte, ou du vent. Est-elle différente du cri ? Certes la voix et le cri font appel, pour se constituer, aux mêmes organes, ils sont liés à la respiration du vivant et dépendent, dans leur exercice, de son système nerveux. Mais le cri est avant tout la manifestation d'états affectifs, tandis que la voix semble être le support matériel et végétatif du cri et de la parole. Le cri exprime par la voix l'émotion affective, comme la parole exprime par la voix le verbe intérieur. La voix est donc l'élément matériel commun aux deux (parole et cri).

L'union du verbe et de la voix se réalise au niveau de l'opération de l'homme, elle est analogue à l'union de l'âme et du corps. Le verbe intérieur assume et informe la voix, l'organise et en fait son instrument conjoint, lui donne son expression et sa signification. Cette union du verbe et de la voix se fait grâce à l'image et par elle. C'est par là qu'on peut comprendre la capacité (*habilitas*) de la voix (c'est-à-dire du son), son enracinement dans la vie végétative, et son harmonie profonde avec le verbe intérieur. En effet, tout verbe intérieur qui exprime ce que nous pensons se sert d'une image. Nous ne connaissons rien qui n'ait d'abord été saisi par les sens, et dont nous n'ayons d'abord formé en nous une certaine image. Or cette image, condition nécessaire pour connaître la réalité, est une forme intentionnelle sensible qui représente telle réalité singulière connue. Elle garde donc une connaturalité sensible avec la réalité singulière existante. Cette image sensible, qui suit les sensations, est

quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur, et hoc est verbum cordis sine voce prolatum ; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis ; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis ; et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio forma artificiatum, et ultimo artificiatum in esse producitur, ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis ».

toujours, à cause précisément des sensations, accompagnée d'émotions affectives. C'est tout l'homme sensible qui réagit à cette représentation imaginaire. La voix, que l'homme produit quand il le veut, peut servir à manifester le verbe intérieur provenant de telle image. Elle peut devenir un signe sensible vital du verbe. La voix, impliquant directement la respiration et ne pouvant exister que par elle, assume ainsi la vie végétative pour manifester nos états affectifs et nos pensées. La parole, par la voix, s'enracine donc au plus profond de notre vie végétative — matériellement elle en est le fruit —, et elle peut exprimer ce qu'il y a de plus intime dans notre vie intérieure, en se servant de nos imaginations et de toutes nos sensations. Elle est par conséquent l'œuvre de tout l'homme. La parole exprime bien l'homme en sa totalité : le contenu et la signification de la parole expriment le verbe de l'intelligence ; sa tonalité exprime la vie sensible, imaginative et affective ; son souffle, son dynamisme, son rythme, expriment le rythme de la vie végétative et de la vie affective.

Précisons cependant que la parole n'exprime pas immédiatement, naturellement et spontanément, la pensée de l'homme, son « verbe intérieur », ni ce qu'il vit dans son imagination et sa sensibilité, ni le rythme de sa vie végétative. Le cri, au contraire, qui est plus spontané et dont la signification est moins précise, exprime plus immédiatement et plus naturellement ce que le cœur de l'homme éprouve, ce qu'il vit dans son imagination et sa sensibilité. Le cri est en effet un signe naturel, tandis que la parole est un signe conventionnel : sa signification ne s'impose pas selon une nécessité naturelle, elle est déterminée par une convention, par la communauté humaine. Elle a donc un caractère arbitraire. C'est pourquoi on apprend à parler, on réalise des associations entre telle image et tel mot, tandis qu'on n'apprend pas à crier. La parole est d'abord reçue — on apprend des mots ayant telle ou telle signification —, et progressivement on en use pour dire ce qui est expérimenté, pensé, éprouvé.

Du fait que la parole est un signe conventionnel, on comprend pourquoi la signification du mot varie et se modifie en fonction de tel ou tel facteur, de tel milieu vital, on comprend aussi pourquoi il y a diversité de langues. Autrement il y aurait la langue des hommes, propre à la nature humaine, et unique comme la nature humaine. La parole est donc le fruit non seulement de toute l'activité humaine, mais aussi de cette activité en tant qu'engagée dans une communauté humaine. Cependant ce signe conventionnel signifie et exprime bien ce que le verbe intérieur signifie. Ce lien essentiel avec le verbe intérieur montre l'importance de l'analyse philosophique du langage, qui permet de mieux saisir ce que nous connaissons de la réalité et la manière dont nous la connaissons.

La parole, utilisant des mots abstraits et des mots concrets, manifeste bien le mode abstrait et concret de la connaissance humaine. Elle montre aussi, en se servant de noms substantifs et d'adjectifs, de verbes et d'adverbes, les manières diverses dont l'intelligence humaine saisit les réalités existantes. Elle est donc le lieu privilégié où l'on peut découvrir dans son exercice la vie de l'intelligence de l'homme.

Enfin la parole transmet notre pensée intérieure aux autres hommes. Celui qui parle a l'intention d'attirer l'intelligence de celui à qui il parle et de lui communiquer ce qu'il pense. Cette intention volontaire ordonne l'intelligence pensante de celui qui parle vers son interlocuteur, pour que celui-ci écoute. Celui qui parle, parle pour être écouté. Voilà bien la finalité de la parole : faciliter les contacts et rendre les échanges plus efficaces. Un homme seul normalement ne parle pas, précisément parce que ce n'est pas pour soi qu'on parle, mais pour communiquer ce qu'on pense à un autre. On pourrait cependant objecter : même seul, on a besoin de parler, à cause des images et des sensations qui doivent coopérer à la vie spirituelle de l'intelligence et de la volonté. L'homme, s'il était seul, aurait peut-être, en plus du verbe intérieur, une certaine parole intérieure et imaginaire, réalisant un certain

monologue ; il s'interrogerait et se répondrait... Mais une telle hypothèse ne nous intéresse guère. Ce qui est certain, c'est que dans la contemplation il n'y a plus de parole. La vraie solitude contemplative est au-delà du dialogue avec les hommes et au-delà de la parole. Elle est vraiment dans le silence. La parole ne prend tout son sens que dans le dialogue ; elle est ordonnée au dialogue et le constitue. Cet ordre vers l'autre donne à la parole toute son efficacité. Elle doit transmettre à l'autre ce qui est connu, et elle doit le transmettre en tant que connu actuellement : voilà la parole vivante. Il faut que celui qui parle pense à ce que signifie ce qu'il dit, tout en désirant engendrer en celui qui l'écoute une connaissance semblable. Celui qui écoute et reçoit la parole joue un rôle essentiel. La parole est pour lui — il n'est pas un élément accessoire, surajouté. La parole trouve sa fin en lui. C'est pourquoi celui qui écoute doit être attentif, pour recevoir ce don et ne pas rendre vaine la parole qu'on lui adresse. On ne peut rejeter *a priori* la parole d'un homme. Celui qui interroge a droit à une réponse. Celui qui écoute doit donc être le plus possible harmonisé à celui qui parle ; capable, certes, de saisir la signification des signes conventionnels, mais aussi de saisir les nuances, les modalités et les tonalités de la parole. Dans le dialogue, la parole doit réaliser une véritable communion de pensée, de connaissance et de recherche. Elle ne la réalise peut-être pas instantanément, mais doit y tendre. C'est vraiment là sa fin immédiate. Dans le dialogue se réalise une interdépendance de celui qui parle et de celui qui écoute. Celui qui parle doit rester en contact avec celui qui écoute, il lui est ordonné. Celui qui écoute doit accepter d'être déterminé et conduit par celui qui parle. Il doit accepter de le suivre.

En ce sens la parole est analogue à la pièce de monnaie. Toutes deux ont une valeur conventionnelle pour permettre des échanges plus rapides et plus exacts. Or on sait le danger de confondre le moyen et la fin, l'instrument-signe et la réalité qu'il signifie. Le moyen est alors recherché pour lui-même, et on lui attribue une valeur qu'il ne mérite pas. Un danger analogue existe pour la parole. Celle-ci risque toujours de masquer la réalité, et de la supplanter. On pense connaître la réalité parce qu'on sait le mot qui l'exprime. On accorde parfois au mot une valeur qu'il n'a pas.

Nous pouvons donc préciser comme trois grandes dimensions dans l'analyse de la parole : elle exprime et manifeste extérieurement ce qui est intime ; elle assume la voix et avec elle tout le rythme de la vie végétative ; enfin, elle est ordonnée vers un autre capable de la recevoir. Voilà la richesse et la complexité de ce fruit de notre vie d'homme, auquel nous sommes tellement habitués que nous en oublions le prix. Il est facile de relever diverses modalités de la parole humaine. Comme il y a un langage intime dans un colloque d'amitié, il y a aussi un langage scientifique et philosophique ; comme il y a un langage poétique, il y a un langage utilitaire. La variété de ces modalités n'est pas étonnante, elle s'explique en raison des divers types de connaissance intérieure, et de la diversité des communautés humaines ayant chacune, relativement au langage, ses conventions propres. La connaissance affective, celle de l'ami, possède un verbe intime et spécial, le « verbe du cœur » (*verbum cordis*). Ce verbe demande de s'exprimer dans une parole chaude et affectueuse, concrète et secrète. La parole amicale est toujours un peu un secret.

La connaissance scientifique possède un verbe intérieur d'une grande exactitude, d'une grande précision, qui réclame une parole particulièrement nette et formelle. La connaissance philosophique possède des concepts analogiques d'une grande pénétration et d'une grande souplesse. Pour exprimer de tels concepts, il faut un langage nuancé et précis. Le philosophe sait que le verbe intérieur, formé dans sa connaissance intérieure, n'est pas la réalité ; celle-ci échappe toujours. Le concept exprime quelque chose de la réalité ; à son tour la parole n'est qu'une approximation de ce que nous pensons. Aussi le philosophe qui se sert de concepts analogiques doit-il essayer de dépasser les déterminations trop univoques de la parole. La connaissance poétique possède, elle aussi, ses concepts particuliers, concrets et

comme enfouis dans les images. De tels concepts demandent de s'exprimer dans un langage imagé et original (au sens propre : un langage proche de ses origines). Le langage poétique cherche à revenir pour ainsi dire à la naissance du langage pour en retrouver la valeur affective, l'harmonie avec la réalité pensée. Ce langage est avant tout symbolique.

Les mêmes éléments et les mêmes dimensions se retrouvent, mais diversement, dans chacune de ces modalités de la parole. Dans le dialogue amical, c'est la dimension de communion avec l'autre et d'ordre vers l'autre qui se réalise de la manière la plus parfaite, tandis que dans le dialogue scientifique et philosophique, c'est le fait de manifester extérieurement ce qu'exprime le verbe intérieur. Dans la parole poétique, les éléments imaginaires et sensibles sont présents de la manière la plus intense. Le langage poétique met en lumière la valeur symbolique de la parole. Le signe prend alors une véritable valeur de symbole. En raison de sa splendeur, il accapare toute l'attention. Et quand cette parole poétique devient un chant, l'élément vital de la voix prend une ampleur nouvelle.¹

Note :

J. C. FROELICHE, *Animismes - Les Religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*. Coll. Lumière et Nations, 254 p. avec une carte, Editions de l'Orante, Paris 1954.

p. 17 (Introduction, Généralités) : « ...La pensée revêt des formes différentes chez les peuples connaissant l'écriture et chez ceux qui l'ignorent. Pour nous, le mot écrit a une valeur en soi, il est un élément de notre pensée ; chez les peuples sans écriture, par contre, le mot n'a pas de support visuel, l'homme pense par choses (animal, objet, plante), les abstractions sont plus difficiles à saisir, elles ne sont souvent conçues que par le biais d'images complexes dont les idéogrammes chinois peuvent donner une idée ; le mot est, aussi, phénomène acoustique et non pas seulement visuel, il a une résonance sentimentale, il apparaît plus vivant que les symboles noir sur blanc auxquels nous sommes habitués ».

p. 18 : Comme le note le Père Dournes, « les peuples qui écrivent conservent des monuments, les autres non ; ce n'est pas coïncidence, mais affaire de mentalité. Les uns se livrent au calcul et font des savants ; les autres sont dits retardés parce qu'on ne les sait pas poètes : ils ne laissent rien qui permette de les connaître, rien que leur parole qui nécessite le contact d'homme à homme et la connaissance de leur langue » ; et plus loin il ajoute : « Comment le Jorai (Viêt-Nam) se représente-t-il les choses ? Par communion affective avec leur être plus que par figuration matérielle, comme un musicien qui comprend, sent un thème mélodique, sans avoir besoin de livret explicatif ». « ...une culture fondée sur la parole... ».

¹ Il serait intéressant de confronter cette brève étude de la parole avec une philosophie de la parole, telle que la donne MERLEAU-PONTY dans sa *Philosophie de la Perception*, pp. 202-232.

pp. 60-61 (Chapitre II : Le Paganisme, sa mystique et sa force vitale - La Parole) : « Parmi les moyens qui permettent d'agir sur la force vitale, le plus puissant est sans conteste la parole. La parole, le verbe, joue un rôle déterminant dans l'explication symbolique de la création, et plusieurs mythologies insistent sur le pouvoir de la parole d'une façon qui évoque l'Évangile de Saint Jean : "Au commencement était le Verbe, et le Verbe était Dieu". La Parole a organisé le monde, comme nous le verrons dans la cosmogonie Dogon (Mali) ; la parole humaine est l'outil le plus efficace pour agir sur le monde spirituel. L'homme peut capter la force vitale par le sacrifice, il peut la faire agir et la diriger par la parole. Tout acte rituel est accompagné de prières, d'incantations ou de formules magiques. Chez les Banen (Cameroun) (note : Dugast, les Banen), les femmes qui procèdent aux semailles accompagnent leur geste d'incantations.

La parole sert à attirer la force vitale ou à lier celui qui la prononce. Ainsi, les mêmes Banen ont une cérémonie pour attirer la force vitale sur les femmes stériles et pour les rendre fécondes. Les femmes se réunissent en groupes ; les hommes, en appareil guerrier (car il s'agit d'un combat contre les forces occultes), s'assemblent autour d'elles et prononcent des paroles de bénédiction. Dans la même tribu, les serments s'appuient sur l'efficacité de la parole ; on prend les animaux à témoin : "tortue, si je mens, tue-moi", ou bien on mobilise les forces cachées des objets : "bâton, s'il vient un voleur dans mon champ, frappe-le".

La prière simple n'est pas inconnue, mais elle revêt parfois la forme d'une plaidoirie ; le Banen dont l'enfant est malade, s'adressant aux ancêtres et aux dieux, affirmera et énumèrera tous les actes de vertu qu'il a faits.

La parole peut être utilisée pour le mal ; les magiciens ont souvent recours aux incantations maléfiques qui tuent ou qui lient. A rattacher à cette efficacité de la parole, notons l'importance du nom ; le vrai nom d'un individu est souvent gardé secret, et nous reverrons ce point dans l'étude du rituel des sociétés d'initiation ».

p. 129 (Chapitre VI : Les techniques religieuses. III. La prière) :

« ...de jeunes chrétiens (Dahomey) au Père Aupiais : "Comment j'ai pu croire au dieu du Tonnerre, je l'ignore, mais ce que je sais, c'est que j'aimais mon Dieu". (note : Cité par Moreau, *L'Afrique est-elle croyante ?*, dans *Parole et Mission*, II [1960], p. 548).

2. Le rire, le sourire, les larmes

Sans vouloir faire ici une analyse approfondie du rire et du sourire¹, notons seulement le caractère propre de ces actes si particuliers, qui se situent entre la parole et le geste, et qui

¹ Voir H. BERGSON, *Le rire, Essai sur la signification du comique*, 23^e édition, P.U.F., 1964 ; et la bibliographie donnée au début de l'ouvrage. Mais la perspective de Bergson n'est pas la même que celle où nous nous plaçons ici. Comme il le précise lui-même, il vise, dans son étude, à préciser les « procédés de fabrication du comique » et l'« intention de la société quand elle rit » (appendice de la 23^e édition, *op. cit.*, pp. 156-157). Bergson insiste sur le caractère social du rire. « Le rire est simplement l'effet d'un mécanisme monté en nous par la nature, ou,

jouent un rôle important dans la vie de l'homme, spécialement dans sa vie communautaire, où ils sont un moyen puissant de communication ou de séparation.

Nous avons déjà signalé le rôle unique du sourire comme première manifestation de la vie humaine de l'enfant, comme première réponse et première ébauche de dialogue. C'est aussi parfois la dernière marque de présence et d'amour que l'homme, épuisé par la souffrance et la maladie, peut encore donner aux siens avant de mourir, pour les remercier et leur faire comprendre que, au-delà de la souffrance qui l'empêche de parler, il y a une présence aimante plus profonde.

Entre ces deux sourires qui sont l'aurore et le crépuscule de la vie de l'homme, les deux signes extrêmes de la présence aimante de l'homme aux autres, il y a toutes les joyeuses et bruyantes manifestations du rire, par exemple devant la maladresse d'une grande personne (rien n'est plus drôle pour l'enfant que de voir le décor majestueux des aînés s'effondrer brusquement !), jusqu'aux rires bouffons des soldats désœuvrés qui s'amuse en se racontant des histoires grivoises, jusqu'aux rires lourds et gras de ceux qui se livrent à des beuveries agrémentées de spectacles douteux. Entre ces rires étincelants de jeunesse et de liberté et ces rires malsains et dégradants, il y a les rires intelligents et ironiques de ceux qui interrogent, les rires pénibles et douloureux de ceux qui se taisent ; il y a les rires qui explosent subitement comme de vrais « fous rires », avec leur efficacité de détente et leur pouvoir de communication ; et ceux qui, au contraire, font peur, tellement ils apparaissent comme des masques qui isolent et séparent... rires qui cachent des pleurs, qui n'ont plus rien de communicatif, rien de joyeux : ce sont des rires tristes. Il y a les rires de ceux qui jouent de bonnes farces, riant à l'avance de la stupeur et de l'émoi de ceux qui se trouveront subitement dans telle ou telle situation. Il y a les rires sadiques de ceux qui pensent aux situations pénibles devant lesquelles leurs ennemis vont se trouver grâce à leurs soins ou aux événements. Il y a des rires moqueurs, des rires méprisants, des rires irritants aussi bien que des rires encourageants, bons et aimables¹.

Toutes les situations humaines tragiques et comiques, douloureuses et joyeuses, peuvent se traduire par certains rires ou certains sourires, dont la variété est extrême, mais qui pourtant sont toujours des rires et des sourires, même lorsqu'ils expriment des états aussi opposés que la joie et la tristesse, le désir d'éprouver et de diminuer l'autre, ou, au contraire, de l'aider et l'encourager.

Qu'y a-t-il de commun entre toutes ces manifestations extérieures des lèvres humaines, puisqu'elles peuvent avoir des significations si diverses ? Sans nous attarder à l'aspect physiologique du rire, qui n'est pas à négliger, puisqu'il nous instruit sur son mécanisme anatomophysiologique et nous aide à comprendre son fondement matériel et végétatif, notons bien que le rire a son enracinement dans la vie végétative et qu'il est conditionné par elle² (c'est pourquoi certains états extrêmes de la vie végétative peuvent

ce qui revient à peu près au même, par une très longue habitude de la vie sociale. » (p. 150) Il insiste également sur sa fonction morale dans la société : « ...Il a pour fonction d'intimider en humiliant... » (cf. pp. 150-151).

¹ Relevons ce texte d'ARISTOTE (*Ethique à Nicomaque*, IV, 14, 1128 a 4-6, 10 et 23-24) : « Ceux qui pèchent par exagération dans la plaisanterie sont considérés comme de vulgaires bouffons, dévorés du désir d'être facétieux à tout prix, et visant plutôt à provoquer le rire qu'à observer la bienséance dans leurs discours et à ne pas contrister la victime de leurs railleries (...). Quant à ceux qui plaisantent avec bon goût, ils sont ce qu'on appelle des gens d'esprit, des gens à l'esprit alerte (...). Pour les anciens auteurs comiques, c'était l'obscénité qui faisait rire, tandis que pour les nouveaux auteurs ce sont plutôt les sous-entendus, ce qui constitue un progrès vers la bonne tenue ». Cf. *Ethique à Nicomaque*, II, 7, 1108 a 24 sq ; *Rhétorique*, II, 12, 1389 b 12 ; *Parties des Animaux*, III, 10, 673 a 2-30.

² C'est ainsi qu'on peut se demander s'il y a un rire chez l'animal. Cf. J. BERLIOZ, *Mammifères et oiseaux*, dans *Rire* ph h. pp. 10-12. L'auteur conclut : « Je ne connais rien chez les animaux qui rappelle vraiment le rire » (p.

empêcher son exercice, d'autres le diminuer ou l'intensifier). La bouche et les lèvres de l'homme, instrument de la manducation et de la parole, sont aussi celui du sourire et du rire. C'est le même instrument unique pour ces trois fonctions si diverses.

Certes le sourire et le rire supposent des états affectifs sensibles. Mais, comme ils supposent aussi bien des états de joie, d'euphorie, de bien-être, que des états de tristesse, d'amertume, ce n'est pas en considérant ces états affectifs qu'on peut saisir ce qu'il y a de propre au rire et au sourire. Ces états affectifs modifient la qualité du sourire et du rire, ils n'en sont pas les causes propres et immédiates. Plus profondément et plus directement, le sourire et le rire semblent provenir de certaines perceptions sensibles et de certaines connaissances intérieures humaines se réalisant à travers tout un climat affectif et passionnel. Ce climat peut donner à l'homme une vision plus pénétrante de certains rapports, non encore existants jusque-là, ou non encore découverts, et la perception de ces rapports inédits, subits, peut provoquer des sourires et même des rires¹. Ceux-ci traduisent les rapports perçus, soit silencieusement avec beaucoup de finesse, soit, au contraire, en les orchestrant avec éclat et bruit. Nous saisissons par là les liens très intimes entre le regard et le sourire. Le regard réalise cette perception singulière, et si le regard est particulièrement pénétrant, la perception le sera également.

Nous retrouvons un certain parallélisme avec la parole :

I - Le sourire et le rire, comme la parole, proviennent d'une connaissance intérieure, à tel point que si celle-ci n'existait plus, le sourire et le rire, comme la parole vivante, n'existeraient plus.

II - Le sourire et le rire, comme la parole, traduisent visiblement ce qui est saisi, pensé intérieurement. Ils sont des « signes ».

III - Enfin, le sourire et le rire s'adressent aux autres comme la parole. Il semble que seuls, nous sourions rarement, et ne rions presque jamais. Le rire et le sourire sont des moyens de communication.

Essayons de préciser chacun de ces trois points :

I - C'est en déterminant les diverses causes du rire et du sourire que nous pouvons analyser philosophiquement leur nature et saisir ce qui les caractérise. Voyons d'abord leur source propre : ils proviennent d'une connaissance intérieure qui ne peut être une pure connaissance spéculative, scientifique, demeurant dans l'universel et le nécessaire. L'universel ne fait pas rire, il engendre une attitude sérieuse, bien connue des savants... qui peuvent arriver à ne plus rire, ni même sourire... Si la connaissance scientifique et philosophique n'est pas en elle-même cause de rire, elle peut évidemment l'être en tant qu'élément d'une situation particulière : ainsi le contraste entre le sérieux de la science, son aspect universel et impersonnel, et tel état passionnel de l'homme savant (amour, colère, revendication...), peut engendrer des situations imprévisibles qui, données inconsciemment en spectacle (notamment lorsque le savant enseigne), peuvent être source de sourire et de rire. Le rire naît de la perception très vive d'un contraste violent. L'enfant qui voit son maître (représentant pour lui l'autorité infaillible et solennelle) se tromper, ou faire un faux pas, éclate de rire. Les histoires grivoises font rire à cause des contrastes nés de situations

12). Cf. KELLOG W. et KELLOG L. A., *Le singe et l'enfant*, traduction française, 1936 ; ils parlent du « petit rire en gazouillis » du jeune chimpanzé. KOTHS, dans *Journal de Psychologie* (1937) affirme : « Le rire sonore fait entièrement défaut au chimpanzé ».

¹ M. Pagnol dit que le rire est le résultat physique d'une opération intérieure qui est l'établissement d'un rapport.

imprévues. Dévoiler certains faits qui demandent à demeurer cachés attire l'attention et peut faire sourire¹.

La qualité et l'intensité du sourire, ou du rire, proviennent certes de l'intensité et de la pénétration avec lesquelles le contraste est saisi, mais elles proviennent surtout de la nature et de la violence de ce contraste. Le sourire naît à partir de la perception d'un contraste caché et subtil. Grâce à l'esprit de finesse capable de saisir une certaine harmonie profonde et cachée, le sourire peut s'épanouir. L'ami sourit à son ami quand il se découvre en harmonie profonde avec ce que son ami pense ou fait. L'enfant sourit quand il commence à découvrir l'harmonie profonde entre sa mère et lui-même. Le rire, au contraire, naît de la perception d'une opposition insolite. Le comique n'apparaît-il pas toujours à propos d'une certaine rupture imprévue ? Mais le comique n'existe que lorsque la rupture imprévue se réalise dans une certaine dégradation ; autrement on tombe dans le tragique car la situation, au lieu de se détendre, devient subitement grave et tendue. On peut dire, en ce sens, que le rire, à la différence du sourire, indique un état de dégradation et de détente. C'est pourquoi si souvent il avilit et diminue. Il ne le fait pas toujours immédiatement ; mais il est un arrêt, une détente, un jeu, qui risque d'empêcher la recherche sérieuse, l'effort continu et la méditation intense. Celui qui médite et recherche ne rit plus. Il peut sourire ironiquement dès qu'on le prend trop au sérieux ou dès qu'il se prend lui-même trop au sérieux. Mais ce sourire ne l'empêche pas de continuer son effort, il est au contraire une garantie de l'authenticité de la recherche.

Le rire est un arrêt et une distraction. Il peut être bon de jouer et de rire librement pour se détendre et détendre les autres ; mais cela n'empêche que le rire, par nature, tend normalement à dégrader. S'il ne le fait pas dans telle ou telle circonstance, c'est qu'il est orienté dans un sens bien déterminé². Ces remarques permettent de préciser que le sourire provient d'une sorte d'intuition affective. Dans nos relations affectives (amours ou haines), certaines intuitions, parfois très pénétrantes, peuvent naître et susciter des sourires affectueux ou moqueurs. Le rire, au contraire, provient plutôt de nos connaissances pratiques artistiques (en prenant ici le terme artistique dans toute son extension, depuis les connaissances artistiques au sens fort, jusqu'aux connaissances très utilitaires). La perception des contrastes

¹ Lorsque, dans l'Écriture, Sara rit en elle-même en entendant annoncer à Abraham qu'elle aura un fils, c'est en raison du contraste violent entre sa vieillesse et cette promesse (cf. Gn 18, 12).

² Notons ce texte de J.-B. VICO : « Le rire est le propre de l'homme, dit Aristote. En effet, les bêtes brutes ne peuvent rire ; leur sens, à tout instant singulier, s'attache aux objets singuliers séparément : chacun de ces objets est chassé de leur esprit et remplacé par le suivant qui s'offre à eux ; résulte cette conséquence que les animaux auxquels la nature a refusé le pouvoir de rire sont totalement privés de raison... Mais le rire naît de notre nature infirme, il nous aveugle et nous fait choisir le mal sous l'apparence du bien... Les hommes qui rient sont placés dans une position moyenne, entre les hommes graves et austères et les bêtes. Par hommes qui rient j'entends ici à la fois ceux qui rient témérairement et à l'excès — il faudrait, pour employer le mot propre, les nommer : des rieurs — et ceux qui poussent les autres à rire, qu'il faudrait appeler : railleurs.

Les hommes graves ne rient pas parce qu'ils sont, avec beaucoup de sérieux, attentifs à une seule chose, ils ne s'en laissent point distraire par une autre ; les bêtes ne rient pas davantage ; mais c'est d'une autre façon parce qu'elles sont absorbées par une seule chose : qu'une autre les touche, vers elle aussitôt elles se tournent. Les rieurs, eux, parce que l'attention qu'ils portent à une chose est très faible, facilement ils s'en laissent distraire par une autre.

Quant aux railleurs, ils sont plus éloignés des hommes graves, et plus que tous les autres, ils se rapprochent des bêtes ; ils dépravent en effet et pervertissent en se servant de l'apparence même du vrai.

Le rire provient d'une fraude, d'une supercherie, véritable piège tendu à l'esprit humain avide de vérité. Aussi Cicéron s'exprime avec élégance et vérité quand il dit que « le rire réside en ce qui, en partie du moins est déshonnête... », disons plutôt « ce qui est un peu déshonnête... ». Et ce rire, comme nous l'enseigne la divine Sagesse, « naît sur les lèvres des fous », parce que les fibrilles du cerveau chez les déments, dont les Latins disent justement que « l'esprit n'a aucune fixité », toujours titubent, vacillent et branlent » (cf. *La science Naturelle*, 1725, pp. 302-307). Voir J.-B. VICO, *Œuvres choisies*, par J. Chaix-Ruy, P.U.F., 1926, pp. 130 sq.

sensibles n'est-elle pas un signe manifeste d'une certaine intuition artistique ? Ce sont donc les intuitions affectives ou artistiques de rapports harmonieux ou discordants qui sont les sources propres du sourire ou du rire.

II - Le sourire et le rire traduisent sensiblement l'harmonie secrète ou le contraste insolite et violent qui les ont provoqués. Ils ont une véritable signification. Ici encore, distinguons les significations beaucoup plus subtiles du sourire et celles, moins nuancées, du rire. Les sourires prennent toutes les modalités particulières de la conversation, du dialogue, de la rencontre ; certains sourires accompagnent les conversations amicales et les regards de l'ami ; d'autres nuancent les discussions et accentuent les interrogations ; d'autres traduisent la présence de l'ami dans le silence, dans la souffrance, la compassion ; d'autres encore encouragent l'effort de celui qui peine... Voilà autant de significations particulières exprimées par le sourire. En réalité le sourire perfectionne et accentue les diverses modalités du dialogue, de la présence, de la rencontre. Il est alors comme une étincelle qui illumine subitement le visage de deux amis ; ce qui achève le dialogue amical en lui donnant un éclat, une lumière très intime et très forte. Il peut aussi devancer la rencontre de deux hommes qui, sans se connaître, désirent se parler amicalement. Il est alors ce qui annonce le dialogue, le prépare, le dispose. Le rire, au contraire, exprime souvent une rupture, un contraste, une chute. C'est pourquoi il est beaucoup plus négatif dans sa signification. Il n'achève pas et ne dispose pas, mais souligne les disproportions et les déséquilibres des dialogues et des rencontres humaines.

La différence entre le sourire et le rire n'est-elle pas semblable à celle qui existe entre l'intelligence et la raison, l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie, la connaissance « analogique » et la connaissance « équivoque » ?... Avec le sourire et le rire nous sommes vraiment en présence de deux registres de la vie de l'homme : celui de l'esprit — le sourire de l'ange — et celui d'une intelligence incarnée, celui de la raison d'un animal — le rire d'un animal intelligent.

Si le sourire et le rire traduisent sensiblement l'harmonie sentie et vécue, le contraste perçu, ils sont bien un certain langage humain. Ils sont des signes qui expriment quelque chose d'invisible, le contenu vécu d'une certaine connaissance. Mais, à la différence du langage, ces signes sont naturels et non conventionnels. Aussi sont-ils plus individualisés car ils n'ont rien d'abstrait. Ce sont des signes sensibles qui demeurent toujours en dépendance de l'état affectif, ce qui leur donne leur valeur subjective si profonde. Nous pouvons plus facilement falsifier notre langage que notre rire, et nous pouvons plus facilement falsifier notre rire que notre sourire. Celui-ci est le plus proche de la personne et il l'exprime toujours profondément. C'est pourquoi le sourire de l'enfant, ou de l'adolescent, ou de l'homme, est si révélateur de ce qu'il est, bien plus que son langage.

Puisqu'ils sont des signes naturels, le sourire et le rire, tout en étant extrêmement individualisés dans leur exercice, possèdent l'universalité de la nature humaine. Au-delà de la diversité du langage, il y a le sourire et le rire qui unifient et divisent les hommes, mais en même temps ces signes n'ont pas la variété et la richesse des signes conventionnels. Ils n'ont pas, comme eux, la possibilité d'exprimer nos connaissances abstraites scientifiques, ils n'ont pas la même signification universelle. L'universalité fondamentale de la nature n'est pas celle qu'acquiert l'intelligence par l'abstraction¹. Les signes naturels humains ont cette première universalité, les signes conventionnels ont la seconde.

III - Ces remarques nous permettent de discerner ce qui différencie les valeurs de communication du sourire et du rire d'une part, de la parole d'autre part. La parole est un

¹ Songeons à la distinction classique de l'universel fondamental métaphysique et de l'universel formel logique.

moyen de communication plus universel et plus impersonnel ; le sourire et le rire sont des moyens de communication réservés à un domaine beaucoup plus restreint : celui de nos intuitions affectives et artistiques. Si le sourire dispose ou achève le dialogue, et si le rire le termine et quelquefois le brise, la parole le réalise : elle en est vraiment la trame. Le sourire permet de communiquer quelque chose de plus subtil, de plus intime et de plus secret que la parole. Le rire permet de mieux manifester des oppositions ou des complicités que la parole ne peut exprimer.

Pouvons-nous sourire et rire uniquement pour nous-mêmes ? Le sourire et le rire sont-ils avant tout pour les autres, comme la parole, ou, au contraire, sont-ils en premier lieu pour celui qui rit et sourit ? ¹ Il est certain aussi que le rire et le sourire, étant des signes naturels, ont une valeur de communication plus restreinte que celle de la parole. Pouvons-nous alors prétendre que ces signes ne sont pas premièrement pour les autres ? En tant que signes naturels, ne sont-ils pas des effets et des résultants de certaines connaissances affectives intuitives ? La valeur de communication ne paraît donc pas essentielle à leur existence. Le sourire et le rire sont d'abord ce qu'ils sont : un ultime épanouissement des intuitions affectives. La valeur de communication peut s'y ajouter en leur donnant une nouvelle raison d'être, mais elle n'est pas première. Voilà la grande différence entre ces signes naturels et la parole. Cependant il est évident que la communauté humaine augmente beaucoup les causes du sourire et du rire. Non seulement, en développant nos connaissances affectives et artistiques, elle permet l'éclosion de ces intuitions affectives, mais encore et surtout elle fournit constamment les occasions et les objets capables de spécifier ces intuitions affectives, sources de nos sourires et de nos rires. La communauté humaine, pour un regard attentif, est comme un jeu de miroirs qui reflètent indéfiniment les images, les paroles et les actes de hommes, en les déformant, les grossissant ou les diminuant suivant la bonté ou la malice des cœurs, suivant la grandeur ou la petitesse des intelligences. La communauté humaine est bien une véritable « comédie » qui ne cesse de se dérouler ; il suffit de regarder et de pénétrer un peu à l'intérieur : l'homme intelligent, au regard lucide, trouve alors continuellement occasion de rire... souvent pour éviter de pleurer.

Par contre la connaissance de la splendeur de la nature ne provoque pas le rire, mais elle peut faire sourire. La contemplation de Dieu exclut tout rire, mais n'exclut pas nécessairement certains sourires silencieux exprimant la surabondance de l'amabilité de Dieu. Le solitaire et le sage peuvent sourire, ils n'ont plus besoin de rire.

Quant aux larmes, elles sont le signe naturel, soit de la tristesse intérieure de notre âme, soit de la souffrance physique. Elles sont donc beaucoup plus immédiatement reliées à nos états affectifs et passionnels que le rire. L'élément intellectuel n'est présent qu'en fonction de la tristesse, de la qualité de la tristesse. Elles sont donc plus proches du cri, et également moins immédiatement caractéristiques de la vie de l'homme.

¹ Quand Sara rit, elle se cache, elle ne rit pas pour communiquer quelque chose aux autres.

3. Les gestes

a) Gestes élémentaires

L'importance du geste dans la vie de l'homme ne fait de doute pour personne ; il suffit d'être réduit à l'immobilité pour s'en apercevoir. Le geste permet au dialogue de se réaliser avec une plénitude spéciale ; il peut, en effet, accompagner la parole pour lui donner plus d'ampleur et de force ; il anime et soutient le dialogue. Il permet aussi d'user de tous les instruments, de tous les outils, de toutes les réalités qui sont à notre portée et qui peuvent nous être adaptées. Le geste intervient encore dans la vie religieuse, la liturgie. En un mot il accompagne toutes les activités humaines communautaires : celles du dialogue, celles du travail manuel et artistique, celles de la vie religieuse.

De là vient la grande diversité des gestes humains : depuis les gestes de la mère qui porte son enfant, le caresse, l'embrasse en le serrant sur son cœur, jusqu'aux gestes de colère de celui qui frappe, blesse et tue. Les premiers font partie du dialogue de la mère avec son enfant : ils intensifient la communication affectueuse. Les seconds, au contraire, brisent le dialogue et réalisent la lutte contre l'adversaire : ils séparent d'une manière effective. Entre ces deux pôles extrêmes, il y a toute une série de gestes de valeurs très différentes : la poignée de mains, qui exprime un engagement, une approbation ; les gestes nets et incisifs adressés aux animaux domestiques — ou même à des serviteurs et à des enfants ; les gestes familiers qui se font à la table commune, caractéristiques de toute une civilisation et d'un climat familial ; les gestes qui sèment, ceux qui taillent et ceux qui récoltent ; tous les gestes qui se servent d'instruments, d'outils, de machines...¹

Comment pouvons-nous, du point de vue philosophique, préciser la nature d'une réalité si complexe, si essentiellement mouvante ? Reconnaissons d'abord la parenté et la différence qui existent entre la parole, le sourire (ainsi que les larmes) et le geste. La parole, le sourire, le geste, expriment tous quelque chose ; mais la valeur d'expression de chacun d'eux diffère de celle des autres. La parole exprime ce que nous pensons, ce que nous aimons, grâce à certains signes très élaborés, fruits de toute une culture. C'est pourquoi l'on doit apprendre à parler une langue et à la parler correctement, et pourquoi, au cours du développement de l'humanité, de nombreuses langues ont apparu, diverses selon les temps et les lieux, et se sont diversifiées. Le sourire exprime ce que nous saisissons dans telle situation donnée, notre réaction affective à cette situation. Le sourire ne se sert plus de signes conventionnels, il est signe naturel de notre vie affective présupposant un jugement². Enfin le geste exprime, lui

¹ Plus la machine est complexe, perfectionnée, plus le geste de l'homme se réduit à un contrôle et à une présence (appuyer sur un bouton au moment voulu), et plus il perd de sa richesse et de son originalité. Nous sommes alors très loin de la qualité du geste qui ensemence et qui recueille ! La machine brûle les étapes et tend à supprimer les indéterminations de la « matière ». Tout procède selon des voies déterminées. La machine supplée aux gestes humains et, dans une certaine mesure, à la gestation de la terre.

² On sait que cette distinction entre « signes naturels » et « signes conventionnels » a été critiquée par M. Merleau-Ponty, car « les conventions sont un mode de relation tardif entre les hommes, elles supposent une communication préalable et il faut replacer le langage dans ce courant communicatif » (*Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945, p. 218). « Conventionnel » présuppose « naturel », en cela, nous sommes bien d'accord avec M. Merleau-Ponty. Et il est exact aussi de souligner que, dans l'usage humain de ces signes, le « conventionnel » viendra toujours préciser le « naturel ».

aussi, ce que nous comprenons, ce que nous aimons, ce que nous voulons faire, ce que nous voulons exécuter. Et il se sert de signes naturels pratiques : notre corps et spécialement notre main. Tout geste humain — et cela le distingue des gestes instinctifs — présuppose un acte d'intelligence et un certain état affectif et volontaire.

Si la parole, le sourire, et le geste expriment et manifestent ce que nous pensons, ce que nous aimons et voulons, ils l'expriment cependant de manières très diverses, car la parole a des possibilités que ni le sourire ni le geste ne peuvent égaler : elle peut exprimer nos connaissances abstraites, scientifiques. Le sourire et le geste demeurent liés à nos situations concrètes et personnelles où des éléments affectifs et volontaires jouent un rôle prépondérant¹. Et le geste, à la différence du sourire, est beaucoup plus lié à l'action, à l'exécution, et manifeste d'une manière très particulière nos décisions².

Ainsi nos gestes incarnent nos décisions volontaires, leur permettant de se réaliser effectivement dans le monde. Le corps et spécialement la main³ médiatisent, par les gestes, certains de nos actes intérieurs d'intelligence et de volonté. Les gestes apparaissent donc bien comme le fruit privilégié du concours de l'intelligence pratique et du corps, particulièrement de la main : l'intelligence pratique seule ne peut pas le produire ; la main livrée aux seules forces de l'instinct, comme dans le sommeil, ne réalise que matériellement certains gestes. Il y a là une grande ressemblance entre les gestes et les sourires : les uns et les autres sont des effets non-extrinsèques, ils sont des fruits et des signes naturels, mais avec cette différence que sourires et rires ne sont pas ordonnés à un résultat extérieur : ils sont, plus que les gestes, immanents à telle ou telle communauté humaine. Ils ne peuvent qu'exciter et appeler les rires et les sourires des autres. Celui qui rit, en effet, réclame le rire des autres. Le rire n'a pas d'autre finalité que celle-là. Le sourire appelle le sourire. Le geste, lui, est à l'origine d'une œuvre.

Mais notons bien que la médiation du geste est toute différente selon qu'il s'agit des gestes de tendresse ou des gestes de commandement. Les premiers incarnent une décision amoureuse : nous aimons quelqu'un et nous voulons le lui montrer ; nous voulons l'aimer plus et jouir de sa présence. Les caresses, en effet, traduisent et expriment le désir d'aimer et en même temps le réalisent. Ces gestes proviennent de l'affection intérieure, ils la manifestent et l'intensifient. Ils montrent à celui à qui ils s'adressent combien il peut avoir confiance. Caresser quelqu'un, n'est-ce pas lui exprimer que le pouvoir et l'autorité que l'on possède sont au service de l'amour qu'on lui porte ? La caresse de la mère apaise l'enfant et le

¹ Voir NOVERRE, *Lettres sur la Danse*, Lieutier, 1952. Parlant du geste, il note : « Le geste puise son principe dans la passion qu'il doit rendre ; c'est un trait qui part de l'âme, il doit faire un prompt effet et toucher au but lorsqu'il est lancé par le sentiment » (*Lettre XXII*, p. 188).

² Pour Merleau-Ponty, « la parole est un véritable geste (c'est "le geste linguistique") et elle contient son sens comme le geste contient le sien. C'est ce qui rend possible la communication (...). Le sens des gestes n'est pas donné mais compris, c'est-à-dire ressaisi par un acte du spectateur (...). La communication ou « la compréhension des gestes s'obtient par la réciprocité de mes intentions et des gestes d'autrui, de mes gestes et des intentions lisibles dans la conduite d'autrui (...). Le geste dont je suis le témoin dessine en pointillé un objet intentionnel (...). Le geste est devant moi comme une question, il m'indique certains points sensibles du monde, il m'invite à l'y rejoindre. La communication s'accomplit lorsque ma conduite trouve dans ce chemin son propre chemin (...). C'est par mon corps que je perçois des choses. Le sens du geste ainsi "compris" n'est pas derrière lui, il se confond avec la structure du monde que le geste dessine et que je reprends à mon compte, il s'étale sur le geste lui-même... » (*op. cit.*, p. 214 sq.).

³ Voir A. R. VERBRUGGE, *Le symbole de la main dans la Préhistoire*, Courances par Milly-la-Forêt (Seine-et-Oise), 1958. « ...des alphabets ont plus tard utilisé la "main" pour rappeler certains gestes comme "donner", "prendre", "avoir", ou certaines choses comme la "valeur", l'"amitié", etc. » (p. 187).

console, elle épanouit son cœur. En ce sens, elle est bien l'expression, le signe naturel de la tendresse¹.

Quant au geste de commandement, il exprime, pour celui à qui il est adressé, la volonté impérative de celui qui a autorité ; il témoigne que le précepte intérieur est urgent et qu'il s'adresse à un inférieur. Le geste de commandement ordonne une exécution et dirige l'activité de l'autre. En exprimant le *commandement*, il manifeste aussi l'*autorité* de celui qui le donne et même il la proclame. Aussi ce geste est-il bien le signe d'une décision intérieure qui s'impose comme un ordre à celui à qui il est adressé².

Enfin, le geste qui prend possession d'un instrument exprime à la fois que l'homme possède cet instrument — c'est *son* instrument — et qu'il veut s'en servir. Ce geste exprime la volonté de réaliser telle œuvre et de la réaliser de telle manière — on se sert d'un instrument pour *faire* quelque chose — mais il exprime aussi une certaine domination.

En comparant ces différents gestes : celui qui se sert d'un instrument en le possédant, celui qui réalise et exprime un commandement, celui qui réalise et exprime la tendresse, nous voyons comment chacun est le fruit de la coopération de la connaissance intellectuelle pratique (selon ses trois aspects : connaissance artistique, connaissance du chef, connaissance affective) et de la main.³

Chacun de ces gestes est pour celui qui le produit un résultat immanent, et pour les autres hommes un signe. Ceci est particulièrement net dans les gestes de commandement et de

¹ Caresses et sourires sont des réalités humaines très proches qui s'appellent mutuellement tout en demeurant distinctes : les caresses ont une efficacité que le sourire n'a pas, elles sont l'alliance de l'amour et du toucher ; le sourire est l'alliance de l'amour et du regard, il possède une limpidité et une simplicité que la caresse ne peut avoir. Si les caresses expriment que l'ami met sa puissance et sa domination au service de l'amour qu'il porte à son ami, les sourires expriment que l'intelligence de l'ami est pour celui qu'il aime.

Les passions de concupiscence, désirs exclusifs de jouissance sensible, tendent toujours à rechercher pour eux-mêmes ces sourires et ces caresses, nous empêchant par le fait même de les considérer comme des signes sensibles, c'est-à-dire comme une présence, dans le sensible, de l'amour spirituel, ou, si l'on préfère, comme l'amour spirituel se servant du corps (par l'intelligence) pour être plus parfait, plus concret et plus lui-même. Si on les considère pour eux-mêmes, les caresses et les sourires deviennent d'une redoutable opacité. Au lieu d'être des moyens au service d'un amour qui s'intensifie et se spiritualise, ils alourdissent le cœur de l'homme et l'enferment dans sa soif égoïste de jouissance. Le corps sensible, au lieu d'être instrument conjoint de l'âme spirituelle, s'impose comme une fin qui appesantit l'âme, l'empâte et l'enferme totalement dans l'imaginaire. Pour jouir davantage, on recherche mille moyens d'exciter artificiellement la sensibilité qui, n'étant plus spiritualisée, s'épaissit nécessairement. Une sensibilité qui se sépare de l'amour spirituel se durcit et se rétrécit. Une sensibilité qui, au contraire, est au service de l'amour spirituel, devient plus limpide et augmente en réceptivité. Parmi les divers types de dégradation, celle des caresses et des sourires est une des plus terribles.

² De même qu'il y a une dégradation des gestes de caresse, il en est une des gestes de commandement. Les passions de domination et de tyrannie font alors rechercher les gestes de commandement et de possession pour eux-mêmes, pour la seule manifestation du pouvoir de domination, que ce soit dans le commandement ou dans l'usage d'un instrument, animal ou outil. On peut se délecter dans l'exercice de cette domination : le moyen est devenu fin. Mais ces dégradations et perversions ne doivent pas faire oublier ce qu'il y a de grand dans des gestes qui mettent le corps au service de l'âme spirituelle.

³ A côté de ces gestes spécifiques, fruits de la coopération de notre intelligence pratique et de nos mains, de nos bras, il faudrait considérer les gestes moins spécifiquement humains — puisqu'ils peuvent aussi être produits par les animaux — que sont la marche, la course, le saut, la nage, d'une manière générale le mouvement corporel vital qui nous fait changer de lieu. Nous ne voulons pas les étudier ici précisément parce qu'ils ne sont pas des gestes spécifiquement humains, bien qu'évidemment ils se réalisent dans l'homme d'une manière caractéristique. Cf. F. S. J. BUYTENDIJK, *Attitudes et mouvements, Etude fonctionnelle du mouvement humain*, traduction du néerlandais par L. Von Haecht, Desclée De Brouwer, 1957. Nous ne traiterons pas davantage ici des gestes qui relèvent proprement de l'instinct : tous les gestes que peut faire l'animal pour se procurer sa nourriture, se préserver, élever ses petits, etc. Même si l'homme les accomplit autrement que l'animal, il les partage cependant avec lui.

tendresse, mais demeure vrai aussi pour les gestes usant d'instruments. On ne peut douter que de tels gestes manifestent la puissance et l'autorité de ceux qui prennent possession des outils pour s'en servir.

b) Autres gestes

Au-delà des trois gestes élémentaires que nous venons de signaler et qui réalisent les alliances les plus immédiates de l'intelligence humaine et de la main, essayons de préciser certaines attitudes plus complexes de l'homme qui prolongent en quelque sorte ces gestes premiers en les amplifiant et les intensifiant. Les activités internes de l'homme, activités d'intelligence et de volonté, qui se prolongent et se manifestent en ces gestes plus complexes, ne se servent pas seulement de la main comme instrument conjoint, mais aussi de *tout le corps humain*. Ces gestes complexes demeurent, comme les précédents, à la fois des *gestes-fruits* qui ne peuvent se séparer de leur source vivante et des *signes naturels* qui expriment ce que l'homme vit spirituellement et intérieurement.

Nous ne pouvons pas ici analyser dans toute leur complexité ces gestes, ces attitudes de l'homme ; retenons seulement ceux qui nous semblent les plus caractéristiques et les plus révélateurs : ceux qui proviennent de l'amour d'amitié des hommes entre eux et qui réalisent et expriment cet amour ; ceux qui proviennent de l'activité religieuse unissant l'homme à son Créateur et qui achèvent et manifestent ces liens.

Les gestes qui relèvent de l'amour d'amitié

Le baiser n'est ni une parole, ni un geste, ni un sourire ; il est quelque chose de tout à fait spécial et d'unique, également caractéristique de l'activité de l'homme, et qui le distingue des animaux. Il nous faut donc rechercher ce qui le spécifie et ce qui détermine son sens profond¹.

Il y a une très grande diversité dans la qualité et la signification des baisers. Le tout-petit, quand il se précipite vers sa mère, après une séparation, pour l'embrasser avec force et véhémence, l'embrasse parce qu'il l'aime, parce qu'elle est tout pour lui et qu'il ne peut vivre sans elle. Ses baisers d'enfant, si spontanés, si fervents, réalisent et expriment l'amour et l'élan de son cœur vers sa mère.

Aux baisers de l'enfant, la mère répond par d'autres baisers qui montrent également à l'enfant tout son amour et sa tendresse de mère et lui font comprendre à quel point elle est à lui et combien il peut compter sur elle.

L'ami, quand il retrouve son ami après une longue absence ou après de grandes souffrances, se jette dans ses bras et, dans une forte étreinte silencieuse, l'embrasse, lui faisant comprendre que son amour pour lui est toujours vivant, qu'il est même de plus en plus vivant

¹ On pourrait être tenté de dire que le baiser n'a rien à voir avec une telle étude et qu'il faut le considérer en philosophie morale. Il est exact que le baiser intéresse éminemment la philosophie de l'amitié ; c'est à propos de l'amitié qu'on peut en étudier la valeur *morale*. Il n'en est pas moins nécessaire de le considérer aussi dans la perspective où nous nous plaçons ici, c'est-à-dire de le considérer comme le fruit immanent de l'affectivité de l'homme, de son amour d'amitié.

et fort. Cette étreinte silencieuse, prolongée, exprime ce qu'aucune parole ne peut dire : la joie débordante du cœur, la joie de se retrouver plus proches et plus intimes que jamais. La séparation, les souffrances, loin de diminuer l'amour, n'ont fait que l'augmenter.

Enfin, le baiser de l'époux et de l'épouse a ceci de tout à fait particulier qu'il réalise une unité dans la réciprocité : c'est le baiser de « bouche à bouche ». L'époux, en baisant l'épouse, baise son baiser, l'expression vivante et actuelle de son amour. L'épouse répond d'une manière identique. Sa réponse est essentielle à ce baiser unique des deux. Ce baiser est bien le fruit unique de leur amour mutuel ; en lui s'accomplit et s'achève leur don réciproque¹. Notons la différence — la plus manifeste — entre la *multiplicité* des baisers de la mère et de l'enfant et l'*unité* du baiser de l'époux et de l'épouse. Cette différence n'est-elle pas le signe de l'intensité et de la perfection diverses de leur amour ?

Si le baiser des époux est le fruit et l'expression de leur amour mutuel, il témoigne aussi de la ferveur actuelle de cet amour, il en est le sceau vivant.

Nous pouvons, à partir de ces quelques données, discerner, du point de vue philosophique, ce qu'est le baiser. Celui-ci exprime l'amour de deux personnes l'une pour l'autre. Celui qui donne le baiser est actif, celui qui le reçoit est passif ; mais l'un et l'autre coopèrent à ce geste. Cette coopération est parfaite lorsqu'il s'agit du baiser de l'époux et de l'épouse, car il réalise et exprime l'amour mutuel et actuel de l'un pour l'autre, tous deux étant simultanément actifs et passifs. C'est pourquoi ce baiser incarne en quelque sorte leur don personnel réciproque.

Grâce à ce don, en effet, l'époux et l'épouse réalisent l'unité de leur amour. Dans la dualité des personnes une unité intime se fait, unité d'amour, de vouloir et de vie. Leur baiser unique est le fruit de cette unité et permet à leur amour mutuel, tout en demeurant dans l'immanence et le silence, de s'exprimer et de se dire. Il épanouit donc leur amour dans son exigence propre d'amour mutuel, tout en permettant à cet amour spirituel caché de s'exprimer selon son langage propre.

L'amour ne peut s'exprimer tel qu'il est que par le baiser. La parole, en effet, qui est avant tout le fruit de la connaissance, est inapte à exprimer l'amour dans ce qu'il a de tout à fait lui-même. L'amour, quand il est très intense, demande le silence et ne peut tolérer le discours qui, nécessairement, l'extériorise en le morcelant et le limitant. Seul le silence respecte son exigence d'intériorité absolue. Plus l'amour est intense, plus il est secret et plus il réclame le silence. La parole ne risque-t-elle pas de profaner ce secret ? Et pourtant, l'amour humain doit aussi se dire, se traduire, s'exprimer, se communiquer à la personne aimée. L'amour n'est-il pas extatique ? Ne va-t-il pas à la rencontre de l'autre ? L'amour doit donc se communiquer et se dire, tout en demeurant dans le silence. Certes le sourire et le geste de caresse réalisent partiellement cette communication et cette manifestation, mais ils ne les réalisent que *partiellement*. L'amour, étant donné son exigence très réaliste, ne peut demeurer un simple mouvement affectif intentionnel, un pur don affectif intérieur. Il demande de se réaliser effectivement et réellement. Or, seul le baiser réalise effectivement cette extase affective intentionnelle, ce don intérieur mutuel, car il est une réalité tangible, sensible, tout en demeurant immanent. Il n'est ni une réalité extérieure et séparée, ni un être intentionnel. Par le fait même il prolonge, dans la réalité physique et sensible, le don intérieur et intentionnel de l'âme. En permettant à l'amour intentionnel de se réaliser et de se concrétiser, il le manifeste en exprimant sa ferveur actuelle. Le baiser, tout en réalisant cet amour intentionnel, ne le diminue pas, car cette réalité demeure bien immanente, elle est

¹ Nous ne voulons pas traiter ici des liens qui existent entre le baiser et l'acte sexuel proprement dit ; celui-ci, n'étant pas propre à l'homme, n'est pas substantiellement un geste humain.

immédiatement reçue par l'autre en son amour. L'amour ne peut se communiquer comme amour que s'il est attiré et accueilli par un autre amour. Il ne peut être reçu que par un amour. Le baiser ne peut être reçu que par un baiser, autrement il s'altère et ne peut s'épanouir. Dans cette réalisation, l'amour demeure caché tout en s'exprimant. Car il ne s'exprime que pour celui qui le reçoit et en tant qu'il le reçoit ; or, précisément, celui qui reçoit le baiser le reçoit en le baisant. Voilà pourquoi cette communication de l'amour mutuel de l'un à l'autre demeure cachée et secrète. Le baiser est un langage silencieux et secret qui ne livre pas le secret de l'amour, mais qui, au contraire, scelle l'amour de l'un dans l'amour de l'autre.

Si le baiser n'est ni parole, ni sourire, ni caresse, il assume cependant toute leur richesse dans une synthèse éminente et ultime. Le baiser est comme une parole silencieuse, car il est bien une communication parfaite pleine de signification, exprimant un amour mutuel. Lorsqu'elle s'opère sans signe conventionnel ni intermédiaire extérieur, cette communication possède un réalisme unique ; c'est vraiment l'amour de l'un qui se communique à l'autre en recevant son amour : communication unique et qui se situe pour ainsi dire au-delà du temps — par elle-même, elle ne devrait pas cesser. Si elle cesse, c'est que l'homme qui aime n'est pas totalement amour : il reste un homme qui, comme tel, ne vit pas seulement d'amour.

Cette communication possède une signification extrêmement personnelle et tout à fait singulière. Elle est pour celui qui la reçoit et uniquement pour lui. C'est un langage personnel et individuel qui n'a rien d'universel ni d'abstrait. Il dit par tout ce qu'il est, à celui qui le reçoit, le don d'amour de celui qui le donne. Cette parole demeure silencieuse en raison même de sa plénitude. Le baiser réalise une présence mutuelle intense, un face à face intensément vécu dans l'amour. Le souffle de l'un est le souffle de l'autre. La respiration de l'un est toute pour l'autre, tellement l'unité de vie se fait profonde dans cette mutuelle communication d'amour.

Si le baiser n'est pas un sourire, il en contient éminemment la perfection. Car il exprime plus que l'harmonie profonde de deux êtres, il exprime plus qu'un encouragement ou un accord ; il réalise et exprime l'union profonde des volontés et des cœurs des deux amis, il témoigne de la paix totale de leurs cœurs. Le baiser des amis suppose leur unité de vouloir : c'est un baiser de paix.

Si le sourire demeure toujours lointain — il est une promesse d'amour et d'entente —, le baiser est réalisation actuelle d'unité dans l'intimité personnelle. Cependant, si parfait que soit ce signe naturel du baiser, il ne peut jamais remplacer le sourire ni la parole, car le sourire, qui provient davantage du regard et de l'intelligence, peut toujours exprimer quelque chose que le baiser ne peut dire, comme, du reste, la parole peut toujours exprimer quelque chose que le silence du baiser ne peut traduire. L'amour humain, si intense, si profond, si intime qu'il soit, ne peut jamais supplanter l'intelligence et ce qu'elle exige. Si, dans un certain domaine, l'amour peut aller plus loin que l'intelligence et permettre une communication personnelle plus plénière et plus totale, il ne peut cependant jamais supplanter en tout l'intelligence. C'est pourquoi le sourire et la parole demeurent nécessaires pour exprimer ce que le baiser ne peut dire.

Le baiser est un geste éminent, c'est le geste par excellence, si du moins il s'accompagne d'une étreinte. Quand les amis s'embrassent, ils se serrent l'un contre l'autre dans une forte étreinte. Les mains seules ne suffisent plus, il faut que les bras aussi servent d'étau, de chaînes pour que l'un et l'autre se lient l'un à l'autre et que, par là, ils se considèrent comme totalement remis et abandonnés l'un à l'autre. Les bras, qui manifestent bien la force de l'homme, coopèrent alors à la même œuvre d'amour et de don mutuel. En s'embrassant, les amis se remettent en toute confiance l'un à l'autre. Cette étreinte mutuelle si

forte exprime que toute la force de l'un est pour l'autre, qu'elle lui est donnée. L'homme se livre alors à son ami comme la proie et la victoire de son amour. Il lui appartient ; il est son bien. L'ami peut se servir de son ami selon son bon plaisir ; il peut tout lui demander.

L'étreinte qui s'achève dans le baiser réalise et cache une caresse intime, une caresse intérieure en quelque sorte, qui voudrait atteindre jusqu'au plus intime du cœur de l'autre, y demeurer, s'y reposer : c'est l'appel silencieux, le fruit le plus secret et le plus intime de l'amour. Les amis comprennent alors que ce baiser, si parfait qu'il soit, demeure encore un signe, une réalisation partielle qu'ils doivent dépasser. Car l'unité véritable, « substantielle », demeure dans l'intention et dans le désir, elle n'est pas réalisée dans le baiser, elle est au-delà. Le baiser n'est pas le terme de l'amour d'amitié. Il est, certes, un certain terme, un fruit, mais il est aussi un point de départ nouveau. Il est comme une halte, une oasis dans le désert, qui permet de repartir avec plus de force et de générosité en vue d'un plus grand amour.

Il faudrait faire, au sujet du baiser, la même observation qu'à propos des sourires et des caresses. Pour que le baiser soit vrai, il doit être le fruit de l'amour qui unit les amis, il doit exprimer ce qu'il y a de plus intime en leur amour personnel et spirituel. Autrement, le baiser se dégrade très vite, plus facilement encore que le sourire et les caresses, car il est plus intime et demande une pureté plus grande. Dès que les passions de concupiscence, avec le désir de jouissance, viennent alourdir le cœur de ceux qui s'aiment, le baiser ne peut plus être recherché comme le moyen le plus parfait de communication d'amour et de don personnel. Il est alors recherché pour le plaisir qu'il procure, pour la jouissance qu'il suscite. Il n'est plus, dans ces conditions, ce qui prolonge l'extase d'amour. Il perd son vrai sens. Au lieu d'être signe et réalisation de l'unité de paix, il manifeste et augmente la fébrilité de la passion déchaînée et la violence de la possession mutuelle. L'étreinte n'est plus alors qu'un déchaînement mutuel de passion, n'exprimant plus que le désir égoïste de la possession de l'autre. Tout amour vraiment spirituel et personnel s'annihile alors. La réalité profonde du baiser disparaît, il n'en reste que la matérialité et la caricature. Est-il rien de plus terrible que de dégrader ce qui est si grand dans l'homme : sa capacité d'aimer et d'exprimer son amour à la personne qu'il aime, de se donner à elle et d'accueillir son don ?

Le repas

L'amitié demande la communauté de vie qui se réalise dans le dialogue, la coopération au même travail et la table commune. Prendre son repas en compagnie d'amis est un geste caractéristique de l'homme, qui consiste non seulement à partager la même nourriture, de telle ou telle manière, en se servant de tel ou tel instrument, mais aussi à converser avec des personnes que l'on aime, à s'asseoir en leur compagnie pour se reposer du travail. Le repas est un certain repos, une détente du corps et de l'âme¹. L'homme qui s'assied ou s'étend pour se reposer ou manger exprime ce besoin intérieur de suspendre momentanément la tension du travail, il faut un moment d'arrêt pour reprendre des forces : c'est le repas amical ou familial qui concrétise le mieux cette halte au milieu du labeur.

Si le baiser est le fruit et l'expression du mutuel don d'amour de deux amis, le repas en commun, exigeant la pause en commun, réalise une véritable détente et permet de reprendre un peu de force et d'énergie pour continuer la route. Il est souvent triste de voir un homme fatigué s'asseoir à l'écart pour manger seul ; ce faisant, il réparera peut-être ses forces

¹ Notons que si l'animal, certes, se repose, il ne le fait jamais en mangeant. La détente prise au cours du repas est spécifiquement humaine.

physiques, mais sans doute ne refera pas ses forces psychologiques et morales. Il faut que l'âme et le corps se reposent, que tous deux ensemble puissent se détendre pour que chacun d'eux se détende parfaitement.

Le repos est une exigence de la vie, le monde physique ne connaît pas de repos. Et dans la vie de l'homme, le repos doit être conscient et utilisé en vue d'un nouveau départ, d'un nouvel élan. Utiliser ces moments de repos est une activité typiquement humaine. Les utiliser pour se retrouver avec ses semblables, sa famille, ses amis, pour prendre ensemble le même repas, pour coopérer ensemble à la même détente, est donc bien un geste très caractéristique de l'homme. C'est peut-être même à ce moment-là que nous pouvons le mieux saisir certaines qualités et certaines faiblesses d'un homme. A la manière dont il se détend, se repose et mange, nous pouvons saisir immédiatement ce qu'il y a de plus noble en lui et aussi ce qu'il y a de vulgaire. Au-delà de ce que peut avoir d'artificiel la tenue conventionnelle de certaines rencontres et de certains protocoles, dès qu'un homme se repose et mange, on le retrouve — généralement — dans son état le plus naturel. Les premiers gestes de l'enfant ont été pour se nourrir. Ces premiers gestes conditionnent toujours sa manière de se nourrir.

Pour bien comprendre ce que nous soulignons ici, il faudrait considérer toutes les modalités que peuvent prendre les repas amicaux et familiaux : depuis la halte au milieu du travail, qui est la modalité la plus nécessaire du repas (on mange pour refaire ses forces), jusqu'au festin de noces, sans oublier tous les banquets qui célèbrent les anniversaires, les événements de la vie communautaire, familiale, économique, politique, artistique, sportive... Songeons à l'attitude du père de l'enfant prodigue. Dans la joie de retrouver son fils perdu, « il dit à ses serviteurs : «Vite, apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau au doigt et des chaussures aux pieds. Amenez le veau gras, tuez-le, mangeons et festoyons, car mon fils que voilà était mort et il est revenu à la vie ; il était perdu et il est retrouvé !» Et ils se mirent à festoyer »¹. L'élément « repos », si essentiel au repas-halte au milieu du travail, tend à disparaître pour laisser toute la place à la joie de se retrouver et de festoyer ensemble. Le repas devient alors, avant tout, le moyen de vivre ensemble, d'exercer parfaitement la vie commune, de participer aux mêmes événements dans la même joie ou la même tristesse. Le repas est à la fois le fruit de cette vie commune et sa manifestation, sa splendeur. Si ceux qui festoient, ne se connaissant pas, ne s'aiment pas, on sait combien le repas peut devenir pesant ; il peut même perdre son sens, sa signification. Si ceux qui mangent ensemble s'aiment profondément, se respectent et s'honorent, il est alors normal que tout coopère à donner au repas un très grand relief, et même une très grande splendeur.

Comme il y a une dégradation des baisers, il y a une dégradation des repas. Ainsi l'attitude de nonchalance du désœuvré est déprimante et trompeuse, car l'homme ne peut pas se reposer dans la dégradation. Il ne peut se reposer en devenant esclave de ses passions. Sous l'emprise des passions, le repas amical ou solitaire n'est plus considéré comme une détente, mais comme une occasion de se laisser aller à ses passions pour oublier les soucis et les tristesses présentes. Au lieu de se reposer, l'homme perd le restant de ses forces. Il se laisse glisser, il s'abandonne à ses passions les plus bestiales. Se reposer et s'asseoir pour prendre son repas avec des amis et des camarades n'est pas se vautrer ni se livrer à la débauche... Car alors le moyen est pris pour la fin. L'homme dans la débauche est pire que l'animal. Nous ne sommes plus alors en présence d'un geste humain, mais d'une véritable dégradation animale.

¹ Lc 15, 22-24.

Les gestes religieux

Si nous observons l'homme dans ses diverses activités, d'autres gestes apparaissent irréductibles à ceux que nous venons d'étudier. Ce sont les gestes qui expriment les relations personnelles qui unissent l'homme au transcendant, à son Dieu. L'homme essaie, en effet, de traduire dans certaines attitudes très simples, dans certains gestes empreints d'une gravité spéciale, ses activités religieuses d'*adoration*, de *contemplation* et de *louange*.

Le Dieu que l'homme adore, contemple et loue étant le Créateur aussi bien de son corps que de son âme, il est normal et nécessaire que le corps lui-même, à sa manière, adore son Créateur et reconnaisse sa Majesté souveraine. Si, par l'adoration, l'homme s'anéantit en la présence de son Dieu, s'il veut, au plus intime de lui-même, disparaître pour laisser la Majesté souveraine de Dieu tout prendre, tout envahir, cet acte intérieur d'adoration doit s'emparer de toutes ses forces vives et s'exprimer en son corps tout entier. Alors l'homme s'incline profondément, exprimant par là sa révérence et sa soumission à l'égard de Celui qui est tout pour lui. Il se prosterne à terre dans le silence et l'immobilité. Ce geste de prostration est le fruit de l'anéantissement intérieur de l'âme, de son adoration silencieuse, et en même temps il exprime et manifeste cette adoration. Celui qui adore est vraiment tout entier ordonné vers son Dieu.

L'adoration, dans ce qu'elle a de plus absolu, ne peut s'exprimer et se traduire que dans le geste de prostration. En effet, si vraiment l'âme qui adore s'anéantit en la présence de la Majesté souveraine de Dieu, cet anéantissement intérieur demande, pour s'exprimer, que le corps soit lui-même comme réduit à rien, qu'il soit comme un cadavre gisant sur le sol dans l'immobilité de la mort. La prostration est bien cette mort apparente. L'homme se livre alors sans défense. Il s'humilie le plus possible : il ne peut descendre plus bas, ni s'effacer davantage. Sa face est dans la poussière. Il est comme rejeté et abandonné de tous, disparaissant à leurs regards. Il est dans un état de totale pauvreté. Voilà comment, en adorant, la créature se présente à son Créateur, à la Majesté souveraine de Dieu. Et l'adoration est liée à l'offrande. L'homme offre à Dieu certains objets précieux pour exprimer qu'il a sur lui tout pouvoir. Cette offrande se traduit par le geste de la main : elle qui possède ces objets en les tenant, s'ouvre pour les offrir à Celui qui est reconnu comme le Maître absolu¹.

En contemplant son Dieu, l'homme élève son âme vers Lui, s'élance vers Lui de toutes ses forces, séduit et attiré par sa Bonté souveraine. Ce sont les sommets de l'âme, de l'esprit de l'homme qui, par la contemplation, s'ordonnent vers Dieu pour vivre de Sa propre vie. Cette contemplation silencieuse se réalise au plus intime de l'esprit de l'homme, là où il est apparenté à Dieu (*capax Dei*). Elle demeure cachée et secrète ; elle est le plus grand secret qui unit l'homme à son Dieu et que personne ne peut violer.

Cependant, cette contemplation, si secrète et intime, rayonne sur toutes les activités de l'homme et même sur son corps. Elle a sur son corps une influence très profonde. Elle

¹ Dans le rituel sivaïte auquel nous avons déjà fait allusion, il n'y a pas adoration à proprement parler, mais vénération. Le prêtre sivaïte, qui imagine le dieu sous une forme presque humaine, lui présente à chaque culte ce qu'il offrirait à un hôte très vénéré. Voir H. BRUNNER-LACHAUX, *Somas'ambhupattati*, 2^e partie, pp. 212-214, (90 b-1) : « Ensuite, il faut offrir à Sambhu et à sa cour, avec le mûlamantra, l'encens, la lumière... la nourriture, l'eau à boire, acamana, de quoi se laver les mains, le bétel, des épices pour parfumer la bouche, et le miroir ». Voir aussi pp. 218 (94) et 212 (2) l'offrande des huit fleurs rituelles, qui est tellement significative. Voir également pp. 260, 282 (47, 48, 49, 50, 51).

immobilise toutes ses énergies physiques en les polarisant et en les intériorisant¹. Cette contemplation s'empare du corps, non plus en le prosternant, mais en le dressant le plus possible vers le ciel. C'est pourquoi, en une attitude très simple et très déterminée, les bras et les mains se tendent vers le ciel, le corps demeurant debout dans l'immobilité. Cette immobilité du corps et ce geste des bras et des mains tendus vers le ciel, s'ils proviennent bien de l'élan de l'esprit qui contemple, traduisent, autant que le corps est capable de le faire, tout l'absolu de la contemplation. Le corps de l'homme devient comme une flèche orientée vers Dieu, tout attirée vers Lui, tout aimantée par Lui. Dieu attire l'âme de l'homme qui Le contemple, et cette attirance se traduit dans tout son corps qui n'est plus alors qu'élan vers Dieu. Au milieu du mouvement incessant de l'univers, au milieu de l'agitation des hommes, le contemplatif n'a plus de regard que pour son Dieu. Son regard ne peut plus se détacher de la Source invisible de toute lumière. C'est pourquoi il demeure immobile dans un repos de plénitude et d'achèvement : il a atteint son terme et se repose en lui. Ce repos assume tous les mouvements en les achevant. Ce regard fixé sur la lumière, ce repos en la fin ultime, s'incarnent en quelque sorte dans le corps même du contemplatif en lui donnant cette attitude d'immobilité et d'élan.

En louant son Dieu, l'homme le chante, le glorifie pour sa magnificence et pour tous ses bienfaits. Pour que sa louange soit plus parfaite, il invite la communauté humaine à Le louer avec lui. Il invite tout l'univers à proclamer la gloire de son Dieu, de son Créateur.

Cette louange de Dieu, qui jaillit au plus intime de l'âme religieuse, demande de s'exprimer avec le plus d'éclat et le plus de splendeur possibles. C'est par le chant et la danse qu'elle peut se dire avec le plus de perfection², chant et danse qui demanderont, pour être plus parfaits, de se réaliser au sein de la communauté religieuse.

Par le chant et la danse, c'est tout le corps de l'homme qui peut harmonieusement glorifier Dieu, proclamer sa grandeur. La danse met le corps au service de l'âme ; elle permet au corps d'exprimer l'élan et le rythme profond de l'âme religieuse qui découvre que Dieu est Père, Source de toute vie. Dans cette découverte, l'âme se sent toute dépendante de son Dieu, recevant tout de Lui, nourrie et vivifiée par Lui. Sa vie est quelque chose de la Vie de Dieu. Elle exulte alors de joie, la joie de l'enfant qui se sent en totale sécurité parce qu'il est porté, nourri, gardé par un Père tout-puissant et tout-aimant. Cette joie, qui fait tressaillir l'âme, demande de s'épanouir le plus pleinement possible, en se servant du corps comme d'un instrument conjoint qui pourra proclamer, par le chant et la danse, combien le Seigneur est bon.

L'adoration et la contemplation sont des activités religieuses silencieuses qui demandent de s'opérer dans le désert. Elles réalisent un absolu qui s'exprime par les deux attitudes extrêmes de l'homme les plus opposées : l'horizontale et la verticale, la prostration et l'élan, le front dans la poussière et le visage tourné vers le ciel. Ces deux attitudes réclament l'immobilité et le silence : l'immobilité de celui qui offre sa vie et l'immobilité de celui qui est attiré et suspendu par Celui qui est son Dieu, son Amour, sa Vérité ; le silence de celui qui s'anéantit et le silence de celui qui possède tout. La louange, au contraire, est une

¹ Cette immobilité pourra s'exprimer aussi par le fait d'être assis (voir *op. cit.*, p. 103 [8]). C'est la toute-puissance de Dieu assis sur le trône qui est alors présente (pp. 178... [référence incomplète dans le manuscrit]).

² Voir *op. cit.*, p. 224 (100) : « ...on loue le Seigneur par des hymnes variés » ; (101) : « On doit alors circumambuler Siva... ». Notons que dans ce rite le chant et la « circumambulation » n'impliquent pas la présence de la communauté : le prêtre peut être seul avec son Dieu.

activité religieuse qui, pour être parfaite, réclame la communauté¹. Elle se réalise dans le chant (la parole la plus parfaite) et la danse (le mouvement le plus parfait et le plus subtil).

Quant à la prière de demande — qu'il s'agisse de demander à Dieu son *secours* ou son *pardon* —, elle s'exprime dans une attitude d'attente et de supplication, dans un geste qui traduit le désir profond de l'âme aussi bien que sa détresse, sa faiblesse et son impossibilité de continuer la route. Ce geste est celui du suppliant qui, à genoux, est tout entier tendu vers Celui qui peut l'aider et lui pardonner. Se tenir à genoux en face de Dieu est bien le geste de la supplication et de l'attente, car celui qui demeure à genoux est dans une attitude de patience et d'humilité : il s'abaisse devant son Seigneur, son Bienfaiteur, pour implorer sa bénédiction et sa miséricorde. Etre à genoux est l'attitude intermédiaire entre la prostration et la station debout, ferme et stable. La prière de demande est bien, en effet, intermédiaire entre l'adoration et la contemplation. Et comme tout intermédiaire, elle participe des deux extrêmes, s'inclinant plus ou moins vers l'un ou l'autre selon qu'elle est plus ou moins attirée vers l'adoration ou la contemplation. Et en raison de sa souplesse elle comporte à son tour toute une série d'intermédiaires.

Ainsi, celui qui demande pardon se voile la face, n'osant regarder la Justice de son Dieu ; à genoux, il incline la tête vers la terre et la cache dans ses mains. Il se frappe la poitrine en reconnaissant sa culpabilité. Celui qui demande les bienfaits de Dieu pour ceux qu'il aime, lève son regard vers Dieu, tend les mains vers Lui comme pour recevoir son secours. S'il implore le secours de son Dieu, il joint les mains en levant son regard.

Si la prière qui implore le pardon se réalise dans la solitude, celle qui demande le secours peut être solitaire ou communautaire. Elle est en elle-même indifférente à ces modalités. Les demandes, correspondant aux désirs, sont toujours quelque chose de très personnel. Toutefois, la demande pour les autres revêt plus immédiatement un caractère communautaire².

Evidemment ces gestes, considérés matériellement, indépendamment des intentions qui les animent, peuvent se ramener à de simples exercices, à une gymnastique du corps. Dans ces conditions, ils n'ont plus aucune valeur religieuse et n'expriment plus rien de spirituel ; ils se dégradent et perdent leur signification propre. Si au contraire nous les considérons comme de vrais gestes religieux, ils sont, comme tous les gestes humains, les fruits propres d'une activité immanente : activité d'adoration ou de contemplation, louange, demande de secours ou de pardon. Ils rendent témoignage des liens intenses qui unissent l'homme à son Dieu.

Ces gestes ont ceci de caractéristique qu'ils se servent de tout le corps de l'homme. Tout le corps peut vraiment être assumé par ces activités religieuses et mis à leur service. Ceci est normal et nécessaire, car, par nature, l'activité religieuse est fondamentale et ultime : elle s'adresse à Celui qui est le Créateur de l'âme et du corps et qui est la fin ultime de l'homme. Il faut donc que l'homme, en la totalité de son être, reconnaisse la Majesté souveraine de son Dieu. Il faut que tout son être adore, loue, implore. C'est pourquoi ces gestes religieux ont un caractère si total et exclusif.

¹ L'adoration, quand elle se réalise dans un sacrifice, demande également de se réaliser en présence de toute la communauté humaine — face à l'univers entier — car par le sacrifice l'homme reconnaît que Dieu est le Créateur de tout l'univers et qu'Il est le Maître souverain de la vie. Le sacrifice peut s'achever dans un repas sacré qui, lui aussi, est communautaire et exprime la participation de tous les membres du repas à la divinité qui agrée ce sacrifice.

² D'autres gestes religieux sont ceux de la bénédiction et de l'imposition des mains, gestes que l'homme opère auprès des autres hommes, comme mandaté par Dieu et ayant reçu un certain pouvoir pour transmettre sa bénédiction aux hommes ou pour transmettre aux autres hommes un pouvoir reçu de Dieu.

Dans la mesure où les activités religieuses de l'homme perdent leur intensité et leur caractère spécifique, elles ne sont plus capables d'assumer tout le corps, ni de s'exprimer vraiment en lui. Une société qui se laïcise, en perdant le sens religieux, s'atrophie nécessairement quant à ces gestes. L'activité religieuse peut alors s'intérioriser, mais elle risque toujours aussi de diminuer, car notre âme spirituelle a besoin du secours de son corps. Ces gestes sont, en effet, un témoignage en premier lieu pour celui qui les accomplit. Le danger opposé est aussi tragique : celui d'une communauté qui garde matériellement les gestes religieux, l'activité religieuse intérieure étant morte. Il n'y a plus alors qu'une façade, un juridisme pharisaïque, un sépulcre blanchi d'où l'âme est absente.

A travers les gestes religieux qui mettent le corps de l'homme au service de l'adoration et de la louange, c'est tout l'univers physique qui adore et glorifie son Créateur, puisque l'homme est le chef-d'œuvre de cet univers, sa partie principale et ultime, celle qui l'achève et lui donne son sens. Par ces gestes, l'homme devient le temple vivant du Dieu-Créateur, puisqu'ils réalisent et expriment la remise totale de l'homme à son Dieu, son appartenance et son dévouement profond à son Créateur, son désir de réaliser sa Volonté en y coopérant pleinement.

Signalons aussi les gestes de purification. Pour s'approcher du Créateur, du Dieu Souverain, il faut être pur, il faut se purifier de toutes les souillures contractées par le corps et par le milieu en lequel l'homme vit. Ces rites de purification prennent une importance plus ou moins grande dans les diverses religions. Il suffit de voir, dans le rituel auquel nous faisons précédemment allusion, ce qui est dit sur les *rites matinaux*, pour saisir la place de ces gestes de purification.¹ Relevons par exemple : « Ayant fermé toutes les portes des sens par la Sanmukhamudra, il faut, immergé complètement, se tenir dans l'eau, regardant le Sivathirtha comme Siva »².

Il faudrait relever aussi, dans ces différents gestes religieux, les diverses positions de la main et des doigts. On sait l'importance de ces gestes de la main dans les rituels religieux de l'Inde où la main, dans son organisme propre, possède un certain symbolisme³ : « ...le geste-qui-fixe (...), le geste-qui-fait-proche (...), le geste-qui-est-dur »⁴.

¹ Voir H. BRUNNER-LACHAUX, *op. cit.*, p. 2 sq. Notons que cette purification matinale est commune à tous les Indiens castés.

² *Op. cit.*, p. 24 (30), H. Brunner-Lachaux note : « Sanmukhamudra. Elle consiste à se boucher les yeux, les oreilles et les narines (six orifices) avec les deux mains. Le rite est de qualité supérieure, moyenne ou inférieure, selon que l'on est immergé totalement ou dans l'eau jusqu'à la taille ou que (les pieds dans l'eau) on plonge la tête seulement », (notes 3 et 4). « L'essentiel est d'opérer mentalement comme physiquement une "plongée" dans la forme divine, objet de son adoration » (note 5). « Plaçant alors ses deux mains — la main droite qui est le Soleil et la main gauche qui est la Lune — en *kumbhamudra* (le geste-du-vase) il faut s'asperger (d'eau) la tête en récitant les six *angamantra*, suivis de Vausat » (p. 26-31) ; voir p. 132 (32, 33), la purification du lieu, dans le rite de l'adoration de Siva. Notons d'autre part que l'Inde, si elle insiste beaucoup sur les rites de purification, ne néglige pas pour autant les rites de fécondation (voir *op. cit.*, p. 240, 16-19 a). Elle les enjoint même pour tous les hommes (castés). Ces rites de fécondation, qui à première vue peuvent ne pas sembler religieux, ne le sont-ils pas nécessairement, du fait même qu'ils font partie d'un ensemble de rites religieux ? Ils montrent que l'homme considère que la source de vie ne dépend pas de lui et qu'il doit l'invoquer. A ces rites se rattachent ceux qui accompagnent tout le développement de la vie humaine.

³ *Op. cit.*, voir spécialement pp. 52-54 (65, 66) où est donnée la description des fontaines (*tirtha*) sur les mains : « Le *tirtha* du *pitr* est à la base de l'index, celui du *Prajapati* à la base du petit doigt, celui du *Brahman* se trouve à la base du pouce, et celui des *deva* aux extrémités des doigts. Celui de *Vahni* est dans la paume de la main droite, et celui de *Soma* dans la paume de la main gauche. Celui des *rsi* se trouve entre les phalanges des doigts rapprochés » (voir la planche I à la fin du livre).

⁴ *Op. cit.*, p. 188. Nous ne voulons pas étendre notre étude aux ustensiles du culte, aux vêtements sacrés, à tout ce qui permet aux gestes de s'exercer avec plus de splendeur, plus d'éclat. Mais nous ne négligeons pas pour autant leur importance. Il serait du reste intéressant de noter les ustensiles communs aux diverses religions et

Les gestes artistiques

Les gestes et l'attitude corporelle de l'homme peuvent constituer une matière privilégiée pour un art particulier ; ceci en vue d'intensifier la force d'expression de ces gestes et de ces attitudes, et aussi en vue de leur donner une nouvelle signification symbolique.

Les gestes naturels de l'homme sont alors étudiés pour être purifiés de tout ce qui est inutile, secondaire, pour être vraiment stylisés. C'est ce que nous appelons la pantomime. C'est également ce qui caractérise la danse¹.

Nous ne traiterons pas ici de ce sujet, qui relève davantage de l'étude philosophique de l'art que de celle du geste². Mais comme la matière propre de ces divers arts est le geste, il était nécessaire d'y faire au moins allusion.

Notons seulement, d'autre part, ce que Cicéron dit de l'art oratoire : « Tous les mouvements de la voix doivent être accompagnés d'un geste analogue : non qu'il faille exprimer chaque mot à la manière des comédiens ; l'orateur n'a pas besoin de tout rendre par la pantomime ; il lui suffira de marquer l'effet général de la pensée. Il doit conserver les attitudes mâles et nobles d'un gladiateur ou d'un athlète, et ne pas rechercher la mobilité des histrions ; que la main n'en veuille pas trop dire ; que les doigts suivent les paroles, sans chercher à en exprimer le sens ; que le bras s'étende en avant, comme pour lancer le trait de l'éloquence ; que le pied frappe quelquefois la terre... Mais tout dépend de la physionomie, dont le pouvoir réside surtout dans les yeux. Nos pères en jugeaient mieux que nous ; car ils applaudissaient peu les acteurs masqués... En effet, c'est l'âme qui donne de la force et de la vérité à l'action ; l'âme dont le visage est le miroir, et dont les yeux sont les interprètes : c'est la seule partie du corps qui puisse exprimer nos passions avec toutes leurs nuances et leurs vicissitudes... »³.

Et Valéry écrit : « Les gestes de l'orateur sont des métaphores. Soit qu'il montre nettement entre le pouce et l'index la chose bien saisie : soit qu'il la touche du doigt, la paume vers le ciel. Ce qu'il touche, ce qu'il pince, ce qu'il tranche, ce qu'il assomme, ce sont des imaginaires, actes jadis réels, quand le langage était le geste ; et le geste, une action »⁴.

ceux qui sont propres à telle religion, ce qui nous permettrait de mieux comprendre comment sont vécus les rapports de l'homme avec son Dieu (voir par exemple : *op. cit.*, p. 230, à propos du rituel du Feu).

¹ Voir NOVERRE, *op. cit.*, spécialement la *Lettre XXII : De l'accord du geste avec la pensée et les mouvements de l'âme*, p. 18, sq.

² Voir H. RÉGNIER, *L'harmonie du geste*, Armand Colin, 1922.

³ *De l'orateur*, livre III, LIX. Traduction J.-V. Le Clerc, Paris, Werdet et Lequien 1826, tome IV des *Œuvres complètes de M. T. Cicéron*, pp. 161-163. Cf. *L'Orateur*, XVIII. Voir aussi QUINTILIEN, *De l'institution oratoire*, livre I, ch. XIII. *De pronunciatione et gestu* : « ...que le geste soit en harmonie avec les paroles, et l'expression de la physionomie avec le geste ». Trad. C. V. Quizille, dans *Œuvres complètes de Quintilien*, Paris Garnier Frères 1863, tome I, p. 108.

⁴ *Tel Quel*, Gallimard 1945, tome II. *Autres Rhumbs*, pp. 155-156.

Gestes chrétiens

Nous voudrions terminer cette brève réflexion sur les gestes humains en faisant quelques remarques en vue d'une étude théologique sur le caractère propre des gestes chrétiens.

Les gestes chrétiens expriment et manifestent l'appartenance des chrétiens à Celui qui est leur Tête, leur Sauveur, leur Dieu, et ces gestes prolongent également, dans le Corps mystique, à travers les temps et les lieux, les gestes caractéristiques du Christ. Une étude théologique des gestes chrétiens implique donc une étude des gestes du Christ, et celle-ci implique une étude des gestes du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament.

A propos des gestes du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, notons seulement que le premier geste que l'Écriture nous rapporte est le geste de la femme : « *Elle prit du fruit de l'arbre qui était au milieu du jardin, arbre de la connaissance du bien et du mal, et mangea. Elle en donna aussi à son mari, qui était avec elle, et il mangea* »¹. C'est le premier repas mentionné ; c'est aussi la première coopération et elle se fait à l'instigation du serpent, en subissant sa séduction. Après leur faute commune, n'osant plus regarder Dieu, l'homme et la femme se regardèrent : « ils connurent qu'ils étaient nus et ils cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes »². Ce second geste est d'ordre utilitaire — il a pour but de revêtir leur nudité — et ils se servent pour cela des réalités qui les entourent. En troisième lieu, vient le geste de Caïn : il « présenta des produits du sol en offrande à Yahvé », et aussi le geste d'Abel : « Abel, de son côté, offrit des premiers-nés de son troupeau, et même de leur graisse »³. C'est la première fois que l'Écriture mentionne un geste religieux : celui de l'offrande. Ce geste religieux des deux frères apparaît extérieurement le même, bien que la matière de l'offrande soit différente — mais elle correspond bien à leur métier. L'un et l'autre offrent les fruits de leur labeur. Mais ces deux gestes religieux, bien qu'apparemment semblables, n'ont pas pour Dieu la même valeur. « Yahvé agréa Abel et son offrande. Mais il n'agréa pas Caïn et son offrande »⁴. Les intentions de Caïn et celles d'Abel ne doivent pas être semblables. C'est pourquoi Dieu, qui sonde les reins et les cœurs, ne regarde pas leur offrande de la même manière. Le quatrième geste qui nous est rapporté est celui du fratricide : « Caïn se jeta sur son frère Abel » — après l'avoir invité à aller dehors — « et le tua »⁵. Le cinquième geste est celui de Caïn, constructeur de ville⁶ ; « et il donna à la ville le nom de son fils, Hénok ». Puis, c'est celui de Noé qui construit l'arche sous la dictée de Dieu⁷.

Mais l'Écriture nous révèle aussi les « gestes » de Dieu⁸. « Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie... »¹ « Yahvé

¹ Cf. Gn 3, 6.

² Gn 3, 7.

³ Gn 4, 3-4.

⁴ Gn 4, 4-5.

⁵ Gn 4, 8.

⁶ Gn 4, 17.

⁷ Gn 6, 14 sq.

⁸ Le philosophe ne peut pas parler des gestes de Dieu, de même qu'il ne peut pas parler de la Parole de Dieu. Ce que des livres révélés peuvent communiquer de ces gestes et de ces paroles de Dieu ne peut avoir pour lui, en tant que philosophe, qu'une signification purement métaphorique (symbolique ou même mythique). Pour le croyant au contraire, ces gestes et ces paroles ont une signification analogique (propre ou impropre) autrement plus profonde.

Dieu planta un jardin en Eden, à l'Orient, et il y mit l'homme qu'il avait modelé »². « Yahvé Dieu modela encore du sol toutes les bêtes sauvages et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme »³. « Yahvé Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit. Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, Yahvé Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. »⁴ Après la faute, l'homme et la femme « entendirent le pas de Yahvé Dieu qui se promenait dans le jardin à la brise du jour »⁵. « Dieu bénit Noé et ses fils... »⁶ Enfin, parmi les gestes de Dieu dont il n'est pas question de dresser ici une liste exhaustive, n'oublions pas la manière dont l'Écriture nous rapporte l'extraordinaire proximité et tendresse de Dieu à l'égard de « son serviteur Moïse ». Yahvé lui-même dit à Aaron et Miryam : « lui est à demeure dans ma maison. Je lui parle bouche à bouche »⁷.

L'Écriture nous révèle donc à la fois les gestes propres à Dieu — gestes de celui qui crée, qui commande, qui ordonne, qui punit, qui bénit — et les gestes propres à l'homme et à l'homme pécheur — gestes de celui qui s'écarte de Dieu en subissant la séduction du tentateur, gestes de celui qui offre à Dieu les prémices de sa terre ou de son troupeau, gestes de celui qui tue par jalousie, gestes de ceux qui, réduits à la pauvreté, à la nudité, s'efforcent de réparer...

Parmi les gestes humains qui reviennent le plus fréquemment dans l'Ancien Testament et qui sont révélés comme les plus spontanés, les plus naturels à l'homme, il y a celui du sacrifice. Sorti de l'arche, la première chose que Noé fait, c'est de construire « un autel à Yahvé ; il prit de tous les animaux purs et de tous les oiseaux purs et offrit des holocaustes sur l'autel »⁸.

Abraham, à Sichem, « bâtit un autel à Yahvé qui lui était apparu »⁹, puis à Béthel, « là, il bâtit un autel à Yahvé et il invoqua son nom »¹⁰.

Il y a aussi les gestes de bénédiction. Le premier que l'Écriture relève est celui de Melchisédech, roi de Shalem, prêtre du Très-Haut, qui bénit Abraham¹¹. Il y a les gestes d'offrande s'achevant dans une alliance divine¹². Il y a le geste par lequel la créature s'efface devant son Dieu qui réalise avec elle une alliance : « Abram tomba la face contre terre et Dieu lui parla ainsi : “Moi, voici mon alliance avec toi...” »¹³. Puis il y a le geste qui inscrit dans la

¹ Gn 2, 7. Notons bien ces deux gestes de Dieu : « modeler » et « insuffler la vie ».

² Gn 2, 8.

³ Gn 2, 19.

⁴ Gn 2, 21-22. Notons ces deux analogies différentes, toutes deux relevant du domaine de l'art : modeler et transformer l'œuvre accomplie pour en faire une autre.

⁵ Gn 3, 8.

⁶ Gn 9, 1.

⁷ Nb 12, 8.

⁸ Gn 8, 20.

⁹ Gn 12, 7.

¹⁰ Gn 12, 8.

¹¹ Cf. Gn 14, 19.

¹² Cf. Gn 15, 9-21.

¹³ Gn 17, 3-4 ; cf. 17, 17 ; et il y aura l'interdiction : « Tu ne te prosterner pas devant ces images » (Ex 20, 5). Le prosternement est devant Dieu l'attitude fondamentale, celle qui exprime l'adoration ; mais nous voyons aussi, par exemple chez David, les autres attitudes que nous avions signalées plus haut : « Alors le roi David entra et s'assit devant Yahvé » (2 S 7, 18). « David dansait en tournant de toutes ses forces devant Yahvé (...). C'est devant Yahvé que je danse ! (...) Je danserai devant Yahvé... ! » (2 S 6, 14 et 21).

chair le signe de cette alliance : la circoncision¹. Il y a aussi le geste de l'hospitalité : le repas mystérieux qu'Abraham offre sous le chêne de Mambré : « ayant levé les yeux, voilà qu'il vit trois hommes qui se tenaient debout près de lui ; dès qu'il les vit, il courut de l'entrée de la tente à leur rencontre et se prosterna à terre... »². Il y a également les gestes d'imploration — Moïse tenant les bras levés pendant le combat contre les Amalécites³, et tous les gestes de pénitence⁴. Et il y a encore les gestes de combat et de lutte, les gestes de colère destinés à détruire l'idolâtrie⁵ et à anéantir les ennemis d'Israël⁶.

Mais il y a aussi des gestes qui expriment au contraire la plus grande tendresse. Le premier baiser que nous rapporte l'Écriture est celui de Jacob à Rachel auprès du puits : « Jacob donna un baiser à Rachel puis éclata en sanglots »⁷. Nous voyons ensuite la tendresse fraternelle de Joseph qui, après s'être fait reconnaître de ses frères, « se jeta au cou de son frère Benjamin et pleura. (...) Puis il baisa tous ses frères et pleura en les embrassant »⁸. D'autre part, c'est en communiquant son souffle par un baiser qu'Elisée, à la suite d'Elie⁹, rend la vie au fils de la Shunamite : « Il monta sur le lit, s'étendit sur l'enfant, mit sa bouche contre sa bouche, ses yeux contre ses yeux, ses mains contre ses mains, il se replia sur lui et la chair de l'enfant se réchauffa »¹⁰.

Nous ne pouvons pas approfondir ici l'étude des gestes dans l'Ancien Testament¹¹. Nous n'avons fait que l'évoquer pour mieux saisir les gestes du Christ : les gestes de l'Homme-Dieu — gestes du Père manifestés et rendus présents par le Christ — et les gestes de l'homme assumés et divinisés par le « Verbe fait chair »¹².

¹ Cf. Gn 17, 11 sq.

² Cf. Gn 18, 2 sq.

³ Cf. Ex 17, 11.

⁴ Voir en particulier Jonas 3, 5 : « Les gens de Ninive crurent en Dieu ; ils publièrent un jeûne et se revêtirent de sacs, depuis le plus grand jusqu'au plus petit. La nouvelle parvint au roi de Ninive ; il se leva de son trône, quitta son manteau, se couvrit d'un sac et s'assit sur la cendre ». Nous n'entrons pas ici dans le détail des rites de purification et d'expiation tels qu'ils sont consignés dans le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome.

⁵ Voir notamment Ex 32, 19-20 : « Moïse alors s'enflamma de colère. Il jeta les tables qu'il tenait en mains et les brisa au pied de la montagne. Il se saisit du veau qu'ils avaient fabriqué, le brûla... ».

⁶ Voir entre autres Est 9, 5 et 16 ; 2 Ma 11, 11.

⁷ Gn 29, 11. Notons ce curieux verset des Proverbes (24, 26) : « Il met un baiser sur les lèvres, celui qui répond avec justesse ».

⁸ Gn 45,14-15. N'oublions pas non plus ce qui nous est dit dans le Cantique des Cantiques, ce que l'épouse demande à l'époux : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche... ! » (Ct 1, 2). Le Cantique a été interprété de manières bien différentes par les Pères et par les exégètes... L'indétermination même de ces interprétations nous fait comprendre toute la richesse de ce livre. Saint Bernard n'hésite pas à se servir du baiser, fruit de l'amour d'amitié, pour nous faire pénétrer dans le mystère de l'Esprit-Saint, fruit substantiel de l'amour du Père et du Fils. Parlant de cet amour, il écrit : « Cette connaissance mutuelle du Père et du Fils, cet amour réciproque, n'est pas autre chose que le baiser le plus doux, mais aussi le plus secret ». « Il [Le Saint-Esprit] procède de lui [Le Fils] comme du Père, de même que le baiser est commun à celui qui le donne et à celui qui le reçoit... Si nous avons raison de penser que le Père donne et que le Fils reçoit le baiser, nous ne nous tromperons pas en disant que le baiser lui-même est le Saint-Esprit, c'est-à-dire celui qui est entre le Père et le Fils, la Paix inaltérable, le ciment solide, l'amour indivis, l'unité inséparable. » (*Sermon VIII sur le Cantique des cantiques, Du baiser de la bouche, qui est le Saint-Esprit. Et de la Trinité...* Trad. A. Béguin, *Œuvres mystiques de Saint Bernard*, éd. du Seuil, 1953, pp. 132 et 133).

⁹ Cf. 1 R 17, 21.

¹⁰ 2 R 4, 34.

¹¹ Voir H. LUBIENSKA DE LENVAL, *La Liturgie du Geste*, p. 37 sq.

¹² Cf. Jn 1, 14.

Nous constatons tout d'abord que le point de départ et le terme de la vie du Christ sont marqués par deux grandes passivités : celle du tout-petit livré à sa mère, celle du crucifié livré à ses bourreaux. Nous avons alors les gestes de Marie à l'égard de son Fils : « elle l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche »¹ ; les gestes de Joseph et de Marie qui présentent Jésus au Temple : « Ils le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, (...) et pour offrir en sacrifice (...) un couple de tourterelles ou deux jeunes colombes »² ; puis le geste du vieillard Siméon : « Il le reçut dans ses bras, bénit Dieu... »³.

Puis, au terme de la vie du Christ, il y a le geste par lequel Judas le trahit : le baiser du traître que Jésus reçoit⁴ ; il y a les gestes de la cohorte et des gardes qui, sous la conduite de Judas, se saisissent de Lui, le lient et l'emmenent⁵ ; puis les gestes des soldats qui le flagellent, le tournent en dérision, le giflent⁶ ; lui crachent au visage⁷ ; les gestes de ceux qui le crucifient et se partagent ses vêtements⁸ ; il y a enfin ce geste si mystérieux : « L'un des soldats, de sa lance, lui perça le côté et aussitôt il sortit du sang et de l'eau »⁹.

Mais n'oublions pas, dans ce climat de grande passivité, le geste du lavement des pieds¹⁰, cette grande initiative de l'humilité de Jésus (le geste de l'esclave), qui se manifeste avec d'autant plus de force qu'il s'inscrit dans cette passivité. Ce geste d'humilité va commander tous les gestes qui accompagnent l'institution de l'Eucharistie, lesquels doivent être vus dans cette lumière.

Enfin l'Écriture nous rapporte les gestes de l'ensevelissement : Joseph d'Arimathie et Nicodème « prirent le corps de Jésus et l'entourèrent de bandelettes, avec les aromates, selon la coutume funéraire juive. A l'endroit où il avait été crucifié, il y avait un jardin et dans ce jardin un tombeau neuf (...). A cause de la Préparation des Juifs, comme le tombeau était tout proche, c'est là qu'ils déposèrent Jésus »¹¹.

La première initiative de Jésus que l'Écriture nous rapporte, c'est lorsqu'à douze ans, étant monté à Jérusalem pour la Pâque avec Marie et Joseph, il « resta à Jérusalem à l'insu de ses parents »¹². Ceux-ci, après l'avoir cherché pendant trois jours, « le trouvèrent dans le Temple, assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant... »¹³.

¹ Lc 2, 7. A propos des gestes du Christ, voir R. THIBAUT, s.j., *Le sens des paroles du Christ*, Desclée De Brouwer, 1940, pp. 146-147.

² Lc 2, 22 et 24.

³ Lc 2, 28.

⁴ Lc 22, 47-48 : « Judas (...) s'approcha de Jésus pour lui donner un baiser. Jésus lui dit : “Judas, c'est par un baiser que tu livres le fils de l'homme !” ». Cf. Mt 26, 48 ; Mc 14, 44. Saint Jean Chrysostome souligne que le Christ ne dit pas : « Tu trahis ton Maître, ton Seigneur, ton bienfaiteur, mais “le fils de l'homme”, c'est-à-dire celui qui est doux et pacifique » (cité par SAINT THOMAS dans la *Catena aurea*, éd. Marietti, 1938, vol. II, pp. 321-322). Notons bien ces deux gestes où Jésus est passif de deux manières si différentes : celui de la pécheresse aimante, qui en couvrant ses pieds de baisers Lui exprime la plus grande tendresse ; et le baiser de Judas qui blesse si profondément son âme.

⁵ Cf. Jn 18, 12-13 ; Lc 22, 54.

⁶ Cf. Jn 19, 1-3.

⁷ Cf. Mt 27, 30.

⁸ Cf. Jn, 19, 18 et 23.

⁹ Cf. Jn 19, 34.

¹⁰ Cf. Jn 13, 4-5.

¹¹ Jn 19, 40-42.

¹² Lc 2, 43.

¹³ Lc 2, 46.

Puis vient le Baptême. Saint Matthieu souligne bien l'initiative de Jésus : « De Galilée, il vient au Jourdain vers Jean pour être baptisé par lui. Celui-ci voulait l'en détourner (...). Mais Jésus lui répondit : "Laisse faire pour l'instant (...)". Aussitôt baptisé, Jésus remonta de l'eau... »¹.

Selon l'Évangile de saint Jean, le premier caractère de la vocation des deux premiers disciples est de suivre « Jésus qui passe »². « Jésus se retourna et vit qu'ils le suivaient. Il leur dit : "Que cherchez-vous ?" »³. C'est bien un geste d'attention de la part de Jésus à l'égard de ces deux disciples, un geste d'accueil qui nous est révélé comme le premier geste de sa vie apostolique. De même, saint Jean souligne le regard de Jésus sur Pierre amené au lever du jour par son frère André, et son regard prophétique, regard de prévenance, sur Nathanaël. Et saint Jean note encore la rencontre de Jésus et de Philippe.

L'Évangile de saint Jean, d'autre part, est très attentif aux repas de Jésus avec ses disciples, avec ses amis. Il faudrait analyser ici les cinq repas qui semblent ponctuer toute la vie apostolique de Jésus : Cana⁴, la multiplication des pains⁵, Béthanie⁶, le dernier repas religieux avec les Douze⁷, le repas pris après la Résurrection au bord du lac de Tibériade⁸. Chaque fois, la présence de Jésus est manifestée d'une manière spéciale, car chacun de ces repas a un caractère unique.

N'oublions pas non plus le geste de colère de l'Agneau⁹ dans le Temple, au moment de la Pâque : « Se faisant un fouet de cordes, il les chassa tous du Temple, avec leurs brebis et leurs bœufs ; il dispersa la monnaie des changeurs, renversa leurs tables et dit aux vendeurs de pigeons : "Otez cela d'ici" »¹⁰. C'est là un geste violent, mais plein de miséricorde et d'amour ; c'est parce que le Christ aime son peuple qu'il ne peut pas tolérer que celui-ci oublie sa vocation première.

A quelques temps de là, « Jésus, fatigué par la route, s'était donc assis près du puits. C'était environ la sixième heure... »¹¹. Si le geste de colère qui chassa les vendeurs montre comment la force de Jésus est au service de son amour, ce geste de repos nous montre comment la fatigue de Jésus est également au service de son amour.

Relevons encore, parmi les différentes manières dont il opère des miracles, ce geste si curieux de Jésus, qui a tellement intrigué les Pères de l'Église, ce geste à l'égard de l'aveugle de naissance. « Il cracha à terre, fit de la boue avec sa salive, en enduisit les yeux de l'aveugle et lui dit : "Va te laver à la piscine de Siloé..." »¹².

Comme il y a une théologie des paroles de Dieu en le Christ, il y a une théologie des gestes de Dieu en le Christ. Ces gestes ne nous révèlent-ils pas un autre aspect du mystère de l'Amour du Père pour nous, un aspect de sa présence toute-puissante et tout aimante, de sa puissance toute cachée et tout ordonnée à son amour ? N'est-ce pas pour cela que la vie de

¹ Mt 3, 13-16 ; Jn 1, 29 sq. : « Voyant Jésus venir à lui... ».

² Cf. Jn 1, 36.

³ Jn 1, 38.

⁴ Jn 2, 1 sq.

⁵ Jn 6, 1 sq.

⁶ Jn 12, 1 sq.

⁷ Jn 13, 1 sq.

⁸ Jn 21, 12 sq.

⁹ Ap 6, 16.

¹⁰ Jn 2, 15-16.

¹¹ Jn 4, 6-7.

¹² Jn 9, 6-7.

Jésus est enveloppée de gestes de passivité ? Comme si Yahvé, après avoir manifesté sa puissance, voulait la cacher pour ne nous communiquer que sa miséricorde et son amour...

C'est dans la lumière de l'enseignement et des gestes du Christ que nous devons comprendre la signification des gestes chrétiens. Ce qui est certain, c'est que la grâce chrétienne exige une très grande intériorisation de l'amour. L'enseignement de Notre-Seigneur à la Samaritaine est très net : « L'heure vient — et nous y sommes — où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité, car ce sont là les adorateurs tels que les veut le Père. Dieu est esprit »¹. L'adoration chrétienne doit être transformée par l'amour, elle doit être tout intériorisée. C'est une adoration d'amour, avant tout intime et cachée. Et cette adoration s'épanouit dans un holocauste intérieur, celui de l'obéissance².

Toutes les exigences de la vertu de religion sont reprises de l'intérieur et comme décantées ; en ce sens on peut dire que la vie chrétienne est avant tout une vie d'amour, qui est donc avant tout intérieure et personnelle. C'est pourquoi tous les gestes religieux sont, de fait, très décantés, très purifiés par cet amour divin. Mais cela ne veut pas dire que tous les gestes soient supprimés. Et l'exemple du Christ est, de ce point de vue, très significatif. Lui, le Fils bien-aimé, Celui qui vit une vie d'amour parfaite, n'a pas mené seulement une vie cachée. Il a prié dans le Temple, les jours de fêtes liturgiques, avec son peuple. Il a mené une vie de famille. Il a mené une vie commune avec ses apôtres. Il a manifesté son adoration, son amour pour le Père et pour les hommes d'une manière visible et communautaire dans le grand sacrifice de la Croix. « Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ »³ et purifiés par son sang : « Combien plus le sang du Christ qui, par un Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tâche à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes... »⁴. L'intériorité de l'adoration chrétienne ne s'oppose en rien à sa manifestation extérieure. L'amour, en intériorisant, ne supprime pas les gestes, mais leur donne une signification plus profonde et une plus grande simplicité.

Il faudrait ici souligner la place des gestes dans la liturgie communautaire chrétienne — tout spécialement celle des sacrements qui prolongent vraiment pour nous certains gestes du Christ⁵. Dans cette liturgie des sacrements, celle de l'Eucharistie possède une richesse unique et qui caractérise d'une manière très spéciale la vie chrétienne. Cette liturgie est à la fois celle du repas fraternel religieux, celle du sacrifice d'adoration et d'action de grâces : c'est aussi la liturgie eschatologique, liturgie d'attente du retour du Christ (sans oublier toute la partie préparatoire, plus didactique, et qui implique la demande du pardon et du secours de Dieu). On comprend comment cette liturgie peut se réaliser à travers une très grande diversité

¹ Jn 4, 23-24.

² He 5, 8-9 ; 10, 5 sq.

³ He 10, 10.

⁴ He 9, 14.

⁵ A ce sujet, voir par exemple ROMANO GUARDINI, *Vom Geiste Der Liturgie*, Herder, Freiburg 1. Br., 1934. Traduction française de Robert d'Harcourt : *L'esprit de la liturgie* (Le Roseau d'Or, 7.) Plon, 1929 ; voir spécialement pp. 179-197 : « Le symbolisme liturgique ». — R. GUARDINI, *Von Heiligen Zeichen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1936. Traduction française de A. Giraudet : *Les signes sacrés*, Spes 1938. — CROEGAERT, *Les rites et les prières du Saint Sacrifice de la Messe*, Bruges, 2^{ème} éd. 1947-48, 3 vol. — J. A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia*, tome I, Coll. Théologie, Aubier 1951. — H. LUBIENSKA DE LENVAL, *La Liturgie du Geste*, éd. Casterman et éd. De Maredsous (« Bible et vie chrétienne ») 1956. — JEAN-MICHEL HANS-SENS, s.j., *La Liturgie d'Hippolyte*, Ses documents, Son titulaire. Ses origines et son caractère. (*Orientalia christiana analecta*, 155.) Pont. Inst. Orient. Stud., Roma, 1959. — LOUIS BOUVER, *Le rite et l'homme*. Sacralité naturelle et liturgique. (Lex Orandi, 32) Cerf, 1962. — JEAN GODEFROID, o.p., *Prières et gestes liturgiques*. (Paroisse et liturgie, 17) 2^{ème} éd. Publ. de Saint-André, Biblica, 1962. Voir spécialement : les attitudes de la prière, le signe de la Croix, l'aspersion d'eau bénite, l'encensement, la fraction du pain et le baiser de paix, Le chant liturgique.

de gestes et comment, suivant que l'on insiste davantage sur tel ou tel aspect, certains gestes, seront plus ou moins mis en lumière. Cette liturgie eucharistique prendra d'ailleurs des modalités différentes selon le cycle liturgique qui, lui-même, commémore les mystères principaux de la vie du Christ.

Notons que dans la liturgie eucharistique le baiser a une place toute particulière. En baisant l'autel, le prêtre exprime sa communion au sacrifice du Christ ; en baisant le calice du Précieux Sang, sa communion au don actuel du Christ ; en baisant le Livre, sa communion à la Parole. Le baiser de paix est le signe de cette communion qui se transmet aux fidèles. D'autre part les acolytes, naguère, baisaient la main du prêtre en lui tendant un objet. Ce geste de vénération se retrouvait dans le baiser déposé sur l'anneau de l'Evêque. (Un geste analogue — le baiser du scapulaire — existe dans divers ordres religieux ; de plus, certaines moniales avaient coutume de baiser la main de leur Prieure chaque fois que celle-ci leur remettait un objet ; mais ce geste de respect dans l'amour fraternel a été supprimé, sans doute parce que la communauté religieuse n'avait plus la ferveur primitive et qu'on interprétait ce geste comme une marque de supériorité de la part de celle à qui l'on baisait la main...)

Outre la liturgie sacramentelle, chaque chrétien, dans sa prière familiale et personnelle, peut faire certains gestes religieux d'adoration, de contemplation, qui correspondent plus spécialement aux dispositions intérieures dont il vit (ceci variant suivant les lieux et les temps).

Et puisque la vie chrétienne implique l'exigence de la charité fraternelle, celle-ci jaillissant comme la fleur ultime de notre amour à l'égard de Dieu, certains gestes personnels pourront traduire le caractère propre de cette charité fraternelle, non seulement durant la liturgie eucharistique, mais aussi dans le milieu familial et la petite communauté fraternelle à laquelle on appartient.

Et puisque, progressivement, toute la vie de l'homme doit être transformée par le levain chrétien, on comprend comment le travail lui-même doit être transformé, en devenant une grande liturgie qui glorifie Dieu et en réalisant une coopération fraternelle plus intense. N'est-ce pas là la signification de certaines bénédictions des instruments de travail, des prémices de la terre ou du bétail ?...

Puisque tout l'homme doit être transformé et assumé par la grâce du Christ, les gestes humains peuvent progressivement devenir des gestes chrétiens, manifestant la transformation de la pâte par le levain — transformation qui, du reste, ne pourra se réaliser parfaitement qu'avec la résurrection des corps. Cependant, n'oublions pas que si tout est sacré dans le Christ, tout n'est pas sacré dans le chrétien. Il ne faut jamais confondre, ici-bas, les gestes proprement chrétiens, qui sont reliés à ceux du Christ, et les gestes de l'homme pécheur, qui manifestent son amour égoïste, son orgueil, sa vanité, ses désirs de domination et de jouissance. Les uns sont éminemment sacrés ; les autres ne sont pas seulement profanes : ils sont indignes de l'homme.

C. Fruits réalisés par l'activité de l'homme

Après les fruits immanents de l'activité de l'homme, qui nous permettent de saisir son comportement propre, il nous faut considérer ses œuvres, c'est-à-dire les fruits séparés caractéristiques de son activité. Il s'agit de déterminer ce que l'homme, en disparaissant,

laisse derrière lui comme traces de son activité, traces distinctes de celles que laissent derrière eux les autres animaux.

Considérées dans leur aspect originel, elles sont les éléments sur lesquels toute culture humaine s'édifie. Nous ne pouvons pas ici pousser l'analyse de ces diverses œuvres. Cette analyse relèverait d'autres parties de la philosophie (philosophie de l'art et philosophie de la communauté). Considérons seulement ces œuvres comme les vestiges, les empreintes de l'esprit de l'homme sur l'univers qu'il habite.

a) L'outil

A partir des gestes par lesquels il prend possession des réalités physiques pour s'en servir, l'homme a progressivement élaboré ses outils, ses instruments ; en se servant de bois, de pierres, ou d'autres réalités de la nature, il les a lentement modifiées ; il les a adaptées à son propre corps, à ses besoins et à son travail. En prenant possession de ces réalités, en les utilisant, il y a attaché l'empreinte vivante de ses mains et y a mis son sceau. Elles sont devenues comme des prolongements de ses mains et de son corps. L'instrument, l'outil, est la première œuvre que l'homme a faite pour lui-même, pour son travail, pour conquérir l'univers, pour mieux le dominer et l'utiliser. L'outil est bien le premier signe de la présence de l'homme, de la présence de son intelligence pratique, organisatrice et ordonnatrice. C'est la première empreinte de son esprit sur l'univers.

b) L'œuvre agréable

De l'usage et de la fabrication de cet outil, de cet instrument, est né le désir de faire des œuvres qui soient non seulement utiles, mais aussi agréables à voir, harmonieuses et bien proportionnées. Ces œuvres manifestent avec plus d'éclat l'esprit de l'homme. Elles sont le premier vestige de l'esprit car elles sont comme capables de dépasser l'univers, n'étant plus liées aux besoins immédiats de la vie végétative. C'est la fantaisie de l'intelligence artistique qui commence à s'imposer à l'univers.

c) Les symboles religieux

L'homme ne vit pas seulement de pain¹ ; il a en lui un instinct de bonheur et d'absolu qui le porte à chercher le sens de sa vie, à interroger l'univers et à s'interroger lui-même pour connaître la nature et l'origine de sa vie, de son esprit et de l'univers. Sans vouloir ici préciser génétiquement comment l'homme arrive progressivement à une certaine activité religieuse, il nous suffit de constater que cette activité religieuse, qui, dans ce qu'elle a de profond, demeure intérieure, demande de s'extérioriser, en raison de la réalité du corps et de la communauté en laquelle l'homme se trouve. En s'extériorisant, l'activité religieuse se sert du corps humain et de tout ce qui le prolonge, pour manifester son adoration, sa louange, sa prière. En raison de son caractère sacré, l'activité religieuse demande de se distinguer et de se

¹ Cf. Mt 4, 4 (Dt 8, 3).

séparer des autres activités. Par le fait même, tout ce qui sert les activités religieuses demande d'être séparé des autres instruments — ceci est vrai pour le corps humain. Mais le corps humain ne pouvant être séparé — c'est le même corps qui adore et travaille —, on lui donnera un revêtement particulier durant l'exercice du culte, pour que, grâce à ce vêtement spécial, il soit comme séparé. Les vêtements ne sont-ils pas un substitut du corps ? En plus de la fabrication des outils et des œuvres agréables à voir, l'homme se fabriquera tout ce qui peut donner plus de grandeur à son activité religieuse, tout ce qui peut l'aider à vivre en présence de Celui qui demeure caché, tout ce qui peut attirer le regard de Celui qui voit tout. Celui qui demeure caché étant le Créateur, Celui qui est à l'origine de l'univers et de nous-mêmes, tout ce qui attire l'attention et l'admiration de l'homme sera utilisé pour aider à découvrir sa présence, sa puissance et sa bonté.

d) L'écriture

Enfin, pour communiquer plus facilement avec ses semblables, l'homme inventera l'écriture. Celle-ci va permettre de fixer, de graver la parole. La parole passe, elle est fugitive, elle ne demeure pas. Il faut que l'homme puisse communiquer avec ses semblables d'une manière plus stable. Ce que l'écriture gagne en stabilité et en précision, elle le perd en souplesse vivante et en chaleur affective. L'écriture est figée et ne répond pas. Dès qu'elle est séparée de la parole et de la tradition vivante, elle devient énigmatique, car elle ne peut s'expliquer elle-même et ne peut répondre, comme le disait Platon. Les autres œuvres d'art possèdent une signification pratique plus facile à découvrir et à saisir, bien que ce qui est vrai de l'écriture le soit également des autres œuvres d'art. Leur signification profonde dépend toujours d'une tradition vivante de la communauté humaine en laquelle elles sont nées pour exprimer quelque chose de très précis. Dès que cette tradition est morte, ces œuvres perdent leur signification vivante ; elles deviennent comme des langues mortes dont on doit redécouvrir la signification. Elles sont avant tout des traces de l'intelligence et de l'amour de l'homme. Grâce à elles nous savons que l'homme est passé, qu'il a vécu, mais ces traces sont souvent pour nous comme des énigmes que nous interprétons selon nos aspirations et nos désirs.

e) La maison et le temple

Ajoutons que c'est la maison et le temple qui constitueront les synthèses originales des divers éléments observés dans les œuvres précédentes. La maison est bien un instrument et un outil ; elle doit aider l'homme à vaincre les éléments, à s'abriter contre les intempéries. Elle le stabilise et manifeste sa victoire. La maison doit aussi être un lieu qui plaise, pour que l'homme aime y demeurer ; elle doit séduire son cœur pour qu'il s'y fixe. Quant au temple, c'est la maison de Celui que l'homme adore, loue et invoque comme le Tout-Puissant. Tout le culte se réalise là ; il faut un lieu sacré qui lui soit réservé. L'écriture sera gardée d'abord dans le temple et dans la maison, puisque le temple et la maison doivent garder vivants la tradition, les usages et toutes les connaissances des hommes.

Le temple et la maison sont les signes les plus manifestes de la sagesse de l'homme, sagesse d'homme « prudent », père de famille, sagesse d'homme religieux qui reconnaît sa dépendance à l'égard du Créateur. Pour glorifier Dieu, il faut lui construire une demeure plus

belle et plus grande que celle de l'homme, afin que l'homme, en se construisant une demeure, ne soit pas tenté de s'enorgueillir. Sinon il risque toujours, en se considérant victorieux des forces de l'univers, de se considérer comme au-dessus du Créateur. Il se croit alors devenu son unique maître.

Voilà, dans leurs aspects tout à fait élémentaires, les œuvres caractéristiques de l'activité de l'homme : œuvre de son intelligence qui veut être victorieuse de la succession du temps : l'écriture ; œuvre de son intelligence pratique qui veut dominer les forces de l'univers : l'outil ; œuvre de son intelligence esthétique qui veut s'ordonner plus parfaitement vers son Dieu : symboles religieux ; œuvre de son intelligence prudentielle qui veut s'assurer le bien de sa famille : la maison ; œuvre de sa sagesse qui veut glorifier son Dieu : le temple.

Chapitre 4 :

Les situations-limites

Plan du chapitre [le manuscrit a été perdu] :

- 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**

(Sur ce thème, on peut se reporter au cycle de conférences données à l'ULSH, en 1980-1981.)

Appendices :

[le manuscrit a été perdu]

A. Origine de la vie humaine

B. Origine de la vie

CONCLUSION

Il n'y a pas de conclusion pratique quand il s'agit d'un traité de philosophie spéculative. Si le philosophe cherche à analyser l'unité et la complexité de la vie de l'homme, s'il essaie de pénétrer toute la richesse des opérations vitales, c'est avant tout pour connaître et pour savoir. C'est l'amour de la connaissance de la réalité vivante, l'amour de la vérité qui ne cesse d'animer ses recherches ; c'est aussi pour aider l'homme à mieux connaître ce qu'il est, lui permettant de découvrir progressivement le sens profond de sa vie d'homme.

Cette étude philosophique de l'homme comme vivant n'est pas toute l'étude philosophique de l'homme. Toute étude de philosophie spéculative est un fondement, elle demande de s'achever et de s'épanouir en une philosophie pratique. Cette étude de la vie de l'homme demeure une étude philosophique vraiment fondamentale sur l'homme, c'est-à-dire une étude à la fois nécessaire et élémentaire, une étude de base, à laquelle il faut toujours revenir, car la vie de l'homme demeure toujours pour le philosophe un certain *mystère* dont il ne saisit que certains aspects, certaines déterminations et orientations. Le philosophe ne peut prétendre la connaître d'une manière exhaustive et compréhensive ; c'est pourquoi, plus il en pénètre la nature, plus il interroge avidement ses propres expériences et considère les opérations vitales des autres, pour mieux en découvrir tous les secrets. Une telle étude n'est jamais terminée, elle demeure toujours ouverte à de nouvelles recherches.

Cette étude philosophique de l'homme comme vivant, non seulement demeure toujours ouverte à de nouvelles investigations, mais elle demeure aussi une étude de base demandant de s'achever dans des études philosophiques pratiques : celle de l'*activité morale*, celle de l'*activité du faire*, celle de la *coopération des hommes* entre eux au sein d'une communauté humaine. Il s'agirait alors de considérer les trois grands dialogues de l'homme : celui de l'homme avec l'homme, celui de l'homme avec l'univers qu'il travaille et façonne, celui de l'homme avec son Créateur, le Créateur de l'univers. Il faudrait ensuite préciser le sens de ces trois grandes communions possibles que l'homme peut établir avec ses semblables, avec l'univers et avec son Dieu, et préciser laquelle de ces communions peut finaliser la *vie humaine*, lui donnant toute sa plénitude, rendant l'homme heureux, bienheureux. En définitive, si le philosophe philosophie, c'est pour acquérir le bonheur, c'est pour atteindre la béatitude qu'il est capable d'atteindre et aider ses semblables à l'acquérir. C'est pourquoi toute cette étude philosophique sur la vie de l'homme s'achève en prenant son sens ultime dans cette étude de philosophie pratique. Car il s'agit de vivre d'une manière humaine, d'une manière digne de l'homme. Pour vivre d'une manière humaine, il faut orienter toute sa vie vers un but digne de l'homme, et diriger ses opérations vers la fin capable d'épanouir toutes les virtualités de la vie de l'homme. Diriger ses opérations vers une fin incapable d'épanouir tout ce capital de vie, est nécessairement se diminuer progressivement et arrêter l'élan profond de sa vie.

De plus, pour avoir toutes ses dimensions, cette étude devrait se prolonger dans des études sur la vie animale et la vie végétative telles qu'elles se trouvent réalisées dans les divers animaux et les diverses plantes. Ces études permettraient de mieux connaître les

diverses modalités de la vie animale et de la vie végétative, les diverses manières dont ces vies, de fait, se réalisent et s'épanouissent. On pourrait alors mieux voir comment l'homme est un animal extraordinairement évolué, mais souvent au prix de très grands sacrifices et même de très grandes mutilations. Le développement de la vie spirituelle n'est pas toujours en harmonie avec celui de la vie animale : il faut souvent opter. Les travaux scientifiques sur les études de psychologie animale devraient être utilisés pour mieux saisir toute la diversité et la richesse de la vie animale, l'harmonie profonde de ses grandes fonctions¹.

Les études sur les plantes permettraient de mieux saisir l'enracinement de la vie de l'homme dans la « biosphère ». Elles mettraient en pleine lumière comment cette vie de l'homme demeure conditionnée par le monde physico-chimique, par la lumière du soleil et de la lune, par tous les mouvements des astres, et comment pourtant elle peut par la vie de l'esprit, transcender cet univers.

La connaissance philosophique de la vie de l'homme demande de considérer ces diverses modalités des opérations vitales, des fonctions vitales, pour mieux saisir l'originalité de la vie de l'homme. Grâce à ces comparaisons incessantes, selon tous les niveaux d'opérations vitales, le philosophe de la vie de l'homme peut pénétrer de plus en plus dans la grandeur de ce mystère. La vie de l'homme communique avec celle de tous les autres vivants et elle la transcende en assumant à sa manière leurs diverses qualités vitales.

Il est facile de comprendre selon cette dernière perspective combien la philosophie de la vie de l'homme apparaît toujours ouverte à de nouvelles recherches, les suscitant et les exigeant même. Tout vivant intéresse le philosophe de la vie de l'homme, puisque tout vivant lui permet de mieux saisir la vie de l'homme.

La philosophie de la vie de l'homme réclame en dernier lieu une réflexion critique métaphysique sur la nature même de la vie considérée en elle-même, comparant cette *notion de vie* à *celle de l'être* et à *celle de l'esprit*². Cette notion de vie apparaît comme une notion intermédiaire entre la notion de l'être et celle de l'esprit. La vie inclut l'être, mais n'inclut pas nécessairement l'esprit. Tandis que l'esprit inclut la vie et l'être, ce qui nous montre son importance capitale. C'est grâce à une philosophie de la vie que nous pouvons préciser une philosophie de l'esprit. Ici encore, si selon l'ordre de nos expériences la conscience est première dans l'esprit, selon l'ordre des analogies philosophiques, les notions d'être et de vie sont antérieures à celle de l'esprit, puisque l'esprit implique la vie et celle-ci l'être.

Mais une telle réflexion relève proprement de la critique métaphysique et non de la philosophie de la vie de l'homme. C'est pourquoi nous n'avons pas voulu l'aborder ici.

¹ T. V MOORE, *Human and animal intelligence*. New-York 1941, Longmans-Green. J. C. FILLOUX, *Psychologie des animaux*, P.U.F. 1950. P. GUILLAUME, *La psychologie animale*, Paris, Colin 1940 ; *La psychologie des singes*, Paris, Alcan, 1941. G. VIAUD, *Qu'est-ce que la psychologie animale ?*, dans Rev. Sc. 1952, pp. 246-253. C. J. WARDEN, *Comparative Psychology*, New-York, Ronald, 1940. J. A. BLERENS DE HAAN, *Notion du nombre et faculté de compter chez les animaux*, dans J. de Psych. norm. et patho., Paris, 1936, t. 33, pp. 393-412.

² Cf. ROUSSELOT, *L'être et l'esprit*, dans Revue de Phil., 1910, pp. 561-574.

TABLE DES MATIERES du tome I

INTRODUCTION

Cheminement de la pensée philosophique
Méthode propre de la philosophie du vivant

Chapitre 1 : L'âme, principe radical de vie

A. Problème de l'âme - Diverses opinions philosophiques

1. Découverte philosophique de l'âme
 - a) Nous expérimentons le fait d'être éveillé et attentif
 - b) Nous expérimentons le phénomène vital de la connaissance
 - c) Nous expérimentons le phénomène vital de l'amour
 - d) Nous expérimentons encore en nous le privilège de pouvoir nous déplacer à notre gré
 - e) Nous expérimentons diverses sensations (provenant de notre faculté visuelle, de notre toucher ou des autres sens)
 - f) Nous expérimentons des affections sensibles
 - g) Nous expérimentons enfin que nous sommes assujettis à des besoins physiques
2. Nature de l'âme humaine
3. L'âme, principe radical des opérations vitales
4. L'âme et le corps
5. L'âme humaine est-elle immortelle ?
6. L'âme, principe radical de vie de tous les vivants

B. Propriétés de l'âme humaine

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

1. Pourquoi poser des facultés ?
2. Nature des facultés
3. Ordre des diverses facultés

Chapitre 2 : La vie végétative

A. Divers degrés de vie

B. La vie végétative : nutrition, croissance, génération

Les trois opérations de la vie végétative

1. La nutrition, la respiration
La respiration
2. La croissance

- 3. La procréation
- C. Etapes du vivant de vie végétative
 - 1. La conception
 - 2. La naissance
 - 3. La mort
 - 4. La croissance
- D. Transformations progressives du vivant individuel - Evolution de l'espèce

Chapitre 3 : La vie sensible

- A. Existence de multiples sensations
 - 1. Interprétations philosophiques
 - 2. Nature de la connaissance sensible
 - 3. Propriétés de la connaissance sensible
- B. Les diverses sensations externes
 - 1. La vue
 - 2. Le toucher
 - 3. Le goût
 - 4. L'odorat
 - 5. L'ouïe
- C. Sensations internes : perception sensible, imagination, cogitative, mémoire
 - 1. Perception sensible
 - 2. Imagination
 - 3. La cogitative
 - 4. La mémoire
- D. Appétits passionnels
 - 1. Existence de certains états affectifs
 - 2. Nature de ces états affectifs
 - 3. Origines, sources propres de ces tendances affectives
 - Dépendance des facultés appétitives à l'égard des facultés de connaissance*
 - Organes sensibles*
 - Diversité des émotions affectives et des facultés affectives*
 - Nota Bene*
- E. Les passions du concupiscible
 - 1. L'amour
 - 2. La haine
 - 3. Le désir
 - 4. La fuite
 - 5. La délectation, jouissance, joie-passion
 - 6. La douleur, la tristesse
 - Quelles sont les diverses causes de la douleur et de la tristesse ?*

F. Les passions de l'irascible

1. L'espoir
2. Le désespoir
3. La crainte
4. L'audace
5. La colère

Toutes les causes de la colère se ramènent au mépris

Les effets de la colère

Conclusion

Locomotion vitale

Note sur l'instinct

TABLE DES MATIERES du tome II

PREMIERE PARTIE : L'AME ET SES FACULTES

Chapitre 4 : La vie spirituelle, vie spécifique de l'homme : La vie de l'intelligence et de la volonté.....	3
A. L'intelligence.....	4
<i>Divers éléments irréductibles de notre vie intellectuelle</i>	4
1. L'opération élémentaire de notre intelligence : l'appréhension.....	6
a) La saisie des indivisibles	6
b) Cette première opération possède un mode d'assimilation intentionnelle.....	10
<i>Assimilation intentionnelle</i>	15
c) Existence du concept, forme intentionnelle ultime	17
<i>Nota Bene</i>	19
d) Nécessité de poser une forme intentionnelle autre que le concept qui détermine et spécifie l'appréhension intellectuelle	22
<i>Nature de cette forme intentionnelle déterminante</i>	24
e) Origine des formes intentionnelles : le problème de l'intelligence.....	25
f) Le rôle des images : intellect-actif et intellect-réceptif	32
<i>Quelle relation y a-t-il entre ces deux intellects, réceptif et actif ?</i>	34
2. La seconde opération de l'intelligence : le jugement.....	37
a) La seconde opération de l'intelligence se réalise dans la composition et la division : elle atteint l'existence de la réalité	39
b) La seconde opération est une adhésion ou une séparation.....	42
c) La Vérité.....	46
<i>La vérité formelle, qualité propre de la seconde opération</i>	49
d) Diversité de jugements.....	51
e) Divers types d'abstraction.....	54
f) Connaissance du singulier - Connaissance de l'Etre premier.....	58
3. La troisième opération de l'intelligence : le raisonnement	64
a) Caractère propre du raisonnement	64
b) L'induction.....	68
c) La déduction.....	72
d) Diversité de mouvements : science, dialectique, sagesse	75
4. Les grandes phases vitales de la vie humaine	81
a) L'expérience, ses divers types.....	81
b) Intuition mathématique, intuition philosophique.....	86
c) Interrogation	88
d) Analyse philosophique et analyse scientifique	91

e) Méthode mathématique, méthode de réflexion critique.....	92
f) La contemplation	93
B. La volonté	94
1. Le fait : certains actes ne peuvent se ramener à la vie de l'intelligence	94
<i>Analyse philosophique de ces différents actes</i>	<i>98</i>
2. Les deux grandes orientations de la volonté	102
3. L'amour d'amitié.....	108
4. La liberté	112
5. Volonté et intelligence	118
<i>Conditions d'exercice de l'acte volontaire</i>	<i>118</i>
6. Volonté et appétit sensible	122
 Chapitre 5 : L'immortalité de l'âme	 129

DEUXIEME PARTIE : SYNTHESE DES DEGRES DE VIE

Chapitre 1 : Diverses alliances entre les degrés de vie : divers types d'homme.....	141
1. La vie de famille.....	147
2. La solitude du contemplatif-philosophe	147
3. L'homme politique	148
4. L' <i>homo faber</i>	148
5. L'homme de science. L'homme mathématique	149
6. L'homme religieux	149
 Chapitre 2 : Etapes du développement de la vie de l'homme	 151
A. De l'embryon à la naissance : période de gestation	151
B. De la naissance à l'adolescence	151
C. L'homme adulte.....	151
D. La mort	151
 Chapitre 3 : Les fruits propres de l'activité de l'homme.....	 153
A. L'œuf, le fœtus	153
B. Fruits immanents de l'activité de l'homme	154
1. La parole.....	154
<i>Note :</i>	<i>159</i>
2. Le rire, le sourire, les larmes	160
3. Les gestes	166
a) Gestes élémentaires	166

b) Autres gestes	169
<i>Les gestes qui relèvent de l'amour d'amitié</i>	169
<i>Le repas</i>	172
<i>Les gestes religieux</i>	174
<i>Les gestes artistiques</i>	178
<i>Gestes chrétiens</i>	179
C. Fruits réalisés par l'activité de l'homme	185
a) L'outil.....	186
b) L'œuvre agréable	186
c) Les symboles religieux.....	186
d) L'écriture.....	187
e) La maison et le temple	187
Chapitre 4 : Les situations-limites	189
A. Situation-limite de l'homme dans la famille : la mort	189
B. Situation-limite du contemplatif : mort de l'esprit, l'erreur.....	189
C. Situation-limite de l'ami : mort de l'amitié, la trahison.....	189
D. Situation-limite de l' <i>homo faber</i> : l'échec.....	189
E. Situation-limite du savant : l'échec et l'erreur	189
F. Situation-limite de l'homme religieux : le péché.....	189
Appendices	191
CONCLUSION.....	193