

tout acte autonome est de sa nature intermittent.

Les mouvements *périodiques*, ceux surtout des organes floraux, prêtent davantage à l'illusion; et les poètes semblent avoir eu raison de chanter les noces des plantes *sponsalia plantarum*. Nous présenterons à ce sujet plusieurs observations.

On assimile trop les phénomènes qui accompagnent la fécondation chez les animaux et chez les végétaux. Il faut distinguer chez les animaux deux sortes de phénomènes : les uns sont le résultat de l'appétit, supposent la connaissance, sont autonomes; ce sont ceux par lesquels un animal *recherche* son semblable; les autres, qui constituent l'acte même de la fécondation, sont soustraits à l'empire de l'appétit et sont purement *automatiques*. Or le mouvement des étamines vers le pistil doit être comparé aux seconds et non pas aux premiers. Ils n'impliquent aucune connaissance, ils supposent une excitation qui provoque automatiquement la contraction du protoplasma qui porte l'anthère. Comme nous ne saurions y voir une direction volontaire imprimée par la plante elle-même à ses organes, nous devons admirer le soin qu'a pris la Providence de tout harmoniser dans la nature en vue de la conservation des individus et des espèces.

Nous dira-t-on que dans la vallisnérie, dont les éléments montent à la surface de l'eau pour la fécondation, il y a *recherche*, et par suite mouvement autonome? Mais de tous ces phénomènes les uns sont purement mécaniques; les autres ne sont qu'organiques. En effet, les mouvements qui ont paru le plus instinctifs sont passivement accomplis selon les lois physiques de la gravitation. Les fleurs mâles ne se

*portent* pas en réalité à la surface de l'eau quand elles ne sont plus retenues; elles y *sont portées* en raison de leur légèreté spécifique « *rupto nexu elevantur* » (De Jussieu). — De plus, la maturité des éléments peut ne pas coïncider : les étamines n'exercent pas une surveillance pour saisir le moment opportun de la fécondation. Quant à la tige femelle, elle monte et elle descend de même en vertu des lois de la pesanteur. La rencontre des étamines et des pistils séparés amène la fécondation par un jeu non moins automatique que dans les plantes hermaphrodites.

L'explication des mouvements *accidentels* de la sensitive et des autres plantes est moins avancée. Nous croyons cependant qu'ils ont leur raison d'être dans la contractilité du protoplasma. De même que toute fibre musculaire se contracte sous une excitation galvanique, de même la fibre végétale de certaines plantes peut se raccourcir et produire des mouvements automatiques. Au reste, il suffit d'examiner attentivement les circonstances du phénomène pour lui refuser tout caractère de sensibilité. Quels sont les mouvements si célèbres de la sensitive? Précisément les mêmes qui ont lieu périodiquement au coucher du soleil. Déterminer par un contact le resserrement des feuilles, c'est amener la plante artificiellement à l'*état de sommeil*; comme on ne peut admettre que le phénomène change de nature en changeant d'heure, il faut bien reconnaître qu'il est organique (1).

Nous sommes loin d'avoir épuisé un sujet si inté-

(1) V. pour de plus amples développements Isid. Geoffroy-Saint-Hilaire, *loc. cit.*

ressant : mais ce qui précède suffit à notre but, et nous concluons à la différence essentielle entre les végétaux et les animaux. En effet, les deux règnes constituent deux ordres distincts, si l'un d'eux possède, à des degrés variables de développement, un mode d'activité, une faculté dont l'autre ne présente aucune trace. Or la sensibilité, ou puissance de connaître et de tendre spontanément vers un objet extérieur, se manifeste chez tous les animaux par des mouvements automatiques : très développée chez l'homme et les mammifères, elle diminue à mesure que l'on descend dans l'échelle animale. Elle fait absolument défaut dans les plus parfaits des végétaux : les mouvements singuliers souvent cités par les botanistes et chantés par les poètes ne présentent au philosophe que les caractères d'un automatisme organique. Aussi croyons-nous devoir tenir fermement à la distinction établie par les anciens ; et nous sommes heureux de constater encore une fois que les plus délicates analyses de la science moderne ne font que rendre hommage à la sagacité intuitive de nos maîtres en philosophie.

## ARTICLE II

### LA SENSATION

Pour bien comprendre la nature de la sensation, il convient de la considérer successivement dans son objet, dans son sujet et dans l'union de l'objet avec le sujet.

#### § I. — *La sensation est objective et représentative.* *Nature de son objet.*

Les anciens philosophes faisaient la sensation plus noble que les philosophes modernes, attachés à l'école de Descartes. Ceux-ci la considèrent comme une simple émotion agréable ou désagréable, comme une impression purement interne et subjective. Ceux-là, au contraire, la regardaient comme un acte du sujet sentant, comme une perception ou connaissance proprement dite, nous mettant en relation directe avec le monde extérieur.

Bossuet formule en ces termes l'opinion de l'école :

« Nous pouvons définir la sensation la *première perception* qui se fait en notre âme, à la présence des corps que nous appelons objets, et ensuite de l'impression qu'ils font sur les organes de nos sens (1) ».

Un premier reproche que l'on peut adresser à la théorie moderne, c'est qu'elle porte une très grave atteinte à l'objectivité de nos connaissances. Il est certain que la sensation se trouve au point de départ de la pensée humaine, car l'homme n'a point la connaissance innée de la vérité, comme les anges, mais il s'instruit peu à peu en recueillant les données des sens (2). Ainsi le système tendant à abaisser la sen-

(1) *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, ch. 1, a. 1.

(2) « Anima intellectiva, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet : in tantum quod non habet sibi naturaliter inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet ut eam colligat ex rebus visibilibus, per viam sensûs » (Saint Thomas, 1a, q. LXXVI, a. 5. c.)

sibilité, atteindra du même coup les facultés supérieures qui reçoivent d'elle leurs indispensables approvisionnements et ne pourra moins faire que de frayer la voie à l'idéalisme.

Les sceptiques l'ont parfaitement compris ; aussi ont-ils livré les plus rudes assauts à cette première forteresse du dogmatisme qui devait les mettre en possession de la place. Ce qui est fait pour surprendre, c'est qu'il ait pu se trouver des dogmatistes assez peu clairvoyants pour ne pas remarquer les pièges tendus par les adversaires de la certitude.

En second lieu, l'opinion subjectiviste est en contradiction manifeste avec le témoignage de la conscience. Voir, entendre, toucher, etc..., sont des actes et non pas simplement des états d'âme ; ces actes s'accomplissent à l'intérieur du sujet, mais ils se rapportent à des objets extérieurs, et ces objets, ils les représentent comme étendus et situés dans un point particulier de l'espace. Par exemple, quand je vois une rose, je l'embrasse tout entière d'un seul regard, avec sa forme gracieuse et ses riches ou tendres couleurs qui charment mes sens.

Si ce n'est point là une connaissance, et une connaissance objective, je dois renoncer à accorder la moindre valeur au témoignage du sens intime.

D'un autre côté, il est bien clair que l'objet de la sensation est en dehors du sujet sentant. Rien au monde ne serait capable de me faire croire que la rose dont je parlais tout à l'heure ne soit pas en dehors de moi et de ma vue. Il ne m'appartient pas uniquement d'apercevoir ou de ne pas apercevoir certaines choses ; une distance trop grande, un défaut

de lumière, un milieu défavorable, voilà autant d'obstacles qui rendent impossible la perception externe.

Au reste, j'éprouve à tout instant une résistance extérieure plus ou moins vive ; parfois je réussis à la vaincre, mais il m'en coûte des efforts prolongés ; souvent aussi elle lasse ma patience et m'oblige à renoncer à mes plans les mieux combinés, à mes projets caressés avec le plus d'amour.

La réalité du monde extérieur, objet de la sensation, est donc absolument certaine.

Kant l'accorde volontiers, mais il nie que l'objet senti représente une étendue réelle. Il ne voit au dehors que des forces à la fois *diffuses* et *concentriques*, propres à produire sur nos sens l'*apparence* ou le *phénomène* de l'étendue.

Les partisans des monades soutiennent la même opinion.

Nous la croyons absolument contraire à la foi du genre humain et à la vérité des faits.

Le sens commun accorde à la perception des objets matériels la plus entière confiance ; cette table est sous ma main ; elle est solide, cela n'est pas douteux, et je cite ce fait comme un exemple de complète évidence, et je pense avoir une connaissance complète d'un objet si facile à percevoir.

Le langage lui-même confirme les témoignages du sens commun. Veut-on présenter une chose comme certaine, d'une certitude absolue ? On dit alors : mais *voyez et touchez*, cela se voit, cela se sent ; voilà le plus haut degré de l'évidence.

On peut apporter à l'appui de notre thèse une autre

preuve non moins convaincante. Nous plaçons les objets externes *ici* ou *là*, à *droite* ou à *gauche*, plus *haut* ou plus *bas*. Mais ces locutions et d'autres semblables que tout le monde emploie avec la plus entière assurance n'ont plus aucun sens, si l'on supprime la réalité de l'étendue.

N'appellez point à votre aide le principe de causalité; car selon une très juste remarque de Cousin, « ce principe tout seul ne peut pas donner la *continuité* de la résistance; il dit résistance, encore résistance, toujours résistance, mais il ne dit pas, il ne peut pas dire résistance *ici*, *là*, sur ce point, sur cet autre; car *ici*, *là*, impliquent la notion de l'étendue, de telle ou telle portion de l'étendue (1) ».

On répond qu'une monade toute seule ne peut, sans doute, nous donner l'étendue, mais que plusieurs monades placées à distance peuvent la produire ou du moins nous en donner l'illusion.

Cette réponse n'est pas acceptable, car poursuit Cousin, « vingt mille monades inétendues ne peuvent composer un atome d'étendue, et il répugne absolument qu'autant de zéros d'étendue qu'on voudra supposer constituent une étendue quelconque. Or si des zéros d'étendue ne constituent pas l'étendue, comment la figureraient-ils? Ils ne le peuvent; car l'apparence est *ici* déjà le signe et comme une partie de la réalité ».

D'un autre côté, on affirme gratuitement que les monades sont placées à distance les unes des autres. En effet, la distance suppose l'espace, c'est-à-dire l'étendue réelle, et, dans l'hypothèse, nous avons de

(1) *Premiers Essais, analyse de la connaissance sensible*, p. 236.

simples monades ou forces inétendues qui, par elles-mêmes et par leurs rapports, quels qu'ils puissent être, sont aussi incapables de constituer l'espace, que les corps qui sont contenus dans l'espace.

Ainsi les monades ne sont point à distance, puisque rien ne les sépare.

D'ailleurs, réussit-on à les placer à distance, on ne serait guère plus avancé; on tomberait dans un autre écueil aussi inévitable; car on admettrait la possibilité de l'action à distance, c'est-à-dire la possibilité pour les monades d'agir les unes sur les autres, bien que séparées les unes des autres et privées de tout moyen de se transmettre mutuellement leur action.

La force ne saurait donc remplacer l'étendue ni la figurer en aucune manière.

Bien plus, sans constituer l'essence des corps, comme l'a cru Descartes, l'étendue n'en doit pas moins être considérée comme la première propriété de la matière, comme le fondement de toutes les propriétés physiques. Sans étendue réelle, conçoit-on l'impénétrabilité, la solidité, la figure, et toutes les autres qualités de la matière? (1).

On prétend aujourd'hui réduire toutes les propriétés des corps à de simples mouvements. Mais se représente-t-on le mouvement sans un point de départ et un point d'arrivée, sans un point d'appui, une

(1) « *Prima dispositio materiæ est quantitas dimensiva; unde et Plato posuit primas differentias materiæ magnum et parvum. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum, mediante quantitate dimensivâ, sicut et primum subjectum coloris est superficies.* » (3a, q. LXXVII, a. 2, c.).

distance et une vitesse quelconques, et toutes ces choses, peut-on les conserver quand on a une fois supprimé l'étendue ? Nous pouvons le dire avec assurance : ou l'étendue est réellement objective, ou il n'y a rien d'objectif au monde.

Or ce point est décisif pour la question qui nous occupe, à savoir l'objectivité de la connaissance sensible. Car, d'une part, le toucher saisit directement l'étendue, et, d'autre part, tous les autres sens reposent sur le toucher : « *Omnes alii sensus fundantur supra tactum* (1) », a dit Saint-Thomas, après Aristote : « *Omnes sensus quodam tactu perfici* (2) ».

Sans doute, des sons harmonieux, le parfum des fleurs ne représentent pas une *surface* ni un *volume* odorant ou sonore ; et cependant, impossible de concevoir une odeur, un son, une couleur, etc., en dehors d'un sujet étendu.

L'objectivité de l'étendue emporte donc avec elle l'objectivité de toutes les propriétés sensibles, et par suite de toutes les sensations.

Chaque sens a un objet qui lui est propre, mais tous les sens ont une égale aptitude à saisir leur objet, et nous tenons pour l'expression d'une loi générale cette pensée de Saint-Thomas : « Aucune puissance ne se trompe dans la perception de son objet, à moins qu'il ne lui manque quelque chose ou qu'elle ne soit pas dans un état sain et normal. (3) »

(1) 1a, q. LXXVI, a. 5, c.

(2) *De Animâ*, c. 2.

(3) « *Nulla potentia deficit a cognitione proprii objecti, nisi propter aliquem defectum vel corruptionem.* » (*Cont. Gen.*, l. III, c. 107, ratio 8a).

On s'est plu à relever les défaillances et les erreurs des sens ; si l'on avait relevé de même les défaillances et les erreurs de la raison, on aurait peut-être découvert, au compte de celle-ci, un passif assez lourd.

Quand les sens se trompent, c'est qu'on les applique à des choses placées au-delà de leur portée, ou qui ne sont pas de leur compétence, ou qui n'ont qu'une relation indirecte avec leur objet propre (1).

En pareil cas, la raison n'est pas plus infaillible que les sens, et la faute ne retombe pas sur la faculté mise en jeu, mais sur celui qui l'emploie en dehors des conditions régulières.

Au reste, il n'entre nullement dans notre pensée d'accorder à la connaissance sensible les hautes prérogatives qui appartiennent en propre à la connaissance intellectuelle.

Les sens s'arrêtent aux propriétés matérielles et à la surface des choses, le dedans est pour eux un livre fermé. Ils sont également privés de ce surcroît de lumière et d'assurance que donnent la réflexion et la comparaison de l'acte avec son objet. L'œil voit, mais il ignore qu'il voit ; il reçoit une image fidèle de l'objet qui pose devant lui, mais il ne sait pas que cette image est fidèle, parce qu'il ne peut la comparer à la réalité qu'elle représente. L'animal demeure donc au dernier degré de l'échelle des êtres doués de connaissance : « *Attingit animal ad infimum gradum cognoscentium* (2) ».

(1) Sur l'objet propre ou impropre des sens, voir Saint Thomas, 1a, q. LXXVIII, a. 3.

(2) *De sensu et sensato*, lect. 2a.

Il appartient à l'esprit de pénétrer jusqu'à l'essence des choses et de se contrôler lui-même; il connaît et il sait qu'il connaît; il reçoit l'image des choses et il compare cette image à la réalité, et il juge que son idée est exactement conforme à son objet. La vérité étant définie l'équation entre la réalité et la connaissance, connaître cette équation, c'est proprement connaître la vérité. Le sens est donc véritable sans connaître la vérité; la raison qui compare et qui juge saisit la vérité, par le fait même qu'elle saisit l'équation de ses idées avec les choses (1).

Cependant, il faut maintenir hors de conteste qu'il y a deux sortes de connaissance et deux sortes d'évidence : la connaissance et l'évidence sensible, la connaissance et l'évidence intellectuelle. « *Illa videri dicuntur quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem* (2). »

Qu'on place la raison dans une sphère plus haute que les sens, rien de plus juste. Mais qu'on accorde à ceux-ci de prendre rang parmi les puissances destinées à l'instruction de l'homme.

(1) « *Per conformitatem intellectûs et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem quæ est inter rem visam et id quod apprehendit de eâ. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest... quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit... et hoc facit componendo et dividendo. Et ideo, benè invenitur quòd sensus est verus de aliquâ re... sed non quòd cognoscat verum.* » (1a, q. xvi, a. 2, c.).

(2) 2a 2æ, q. 1, a. 4. c.

§ II. — *La faculté sensitive est une faculté organique.*

L'école positiviste ramène la pensée à la sensation, et la sensation à un groupe de mouvements moléculaires (1).

L'école idéaliste, issue de Platon et de Descartes, n'admet pas non plus de distinction essentielle entre la pensée et la sensation, mais elle attribue l'une et l'autre à l'âme seule et ne voit dans le corps qu'un simple instrument de l'âme. « Par le mot de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement et par nous-mêmes : c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser » (2).

Au contraire, dans le sentiment d'Aristote, de saint Thomas et de tous les scolastiques, la sensation et la pensée sont des phénomènes absolument irréductibles, et leur différence essentielle consiste en ce que celle-ci relève de l'âme seule tandis que celle-là s'exerce à l'aide de l'organisme et a pour sujet le composé. « *Solum intelligere sine organo corporeo exercetur* » « *sensus communis est animæ et corpori* ;

(1) « Il n'y a rien de réel dans le moi, sauf la file des événements; ces événements, divers d'aspect, se ramènent tous à la sensation; la sensation elle-même, considérée du dehors et par ce moyen indirect qu'on appelle la perception extérieure, se réduit à un groupe de mouvements moléculaires. » Taine, *L'Intelligence*, préface, p. 9.

(2) *Principes de la Philos.* 1<sup>re</sup> part. n° 9, et lettre 45°

*sentire enim convenit animæ per corpus.* » « *Omnis operatio animæ sensitivæ est conjuncti* (1).

L'opinion sensualiste vient se heurter contre le témoignage de la conscience et les propriétés les mieux établies de la matière. La matière est essentiellement composée et divisible, et la conscience nous avertit que la sensation est une et *indivisible*. La sensation peut être plus ou moins nette, ou plus ou moins vive; mais on ne saurait lui assigner des parties, ni la décomposer en éléments constitutifs. Elle n'a ni dimensions, ni figure, ni poids, ni couleur. Quand je vois une rose je vois un objet physique où je distingue des parties, mais je l'embrasse d'un seul regard et la connaissance que j'en ai est absolument simple. Si la perception appartenait à l'organe, elle se décomposerait en autant de parties qu'il y en a dans l'organe lui-même, il y aurait un nombre plus ou moins grand de perceptions et non pas une perception unique, et j'apercevrais séparément les différentes parties de la rose, mais la rose ne m'apparaîtrait pas comme une seule et même rose.

Bien plus, je puis éprouver plusieurs sensations distinctes en même temps, et les réunir toutes dans un seul et même moi. Je me promène sur les bords d'une rivière. La campagne est belle, les fleurs les plus diverses sont répandues dans la prairie, les oiseaux font entendre leur concert, que de sensations j'éprouve dans le même moment! La fraîcheur de l'eau, la lumière et les couleurs, le parfum des fleurs,

(1) *De sensu et sensato*, lect. 1a, et 1a, q. LXXV, a. 5. 3.

le chant des oiseaux, je reçois de mille objets différents toutes ces impressions; elles me paraissent séparées dans leur source; mais pendant que je les disperse ainsi au dehors en divers lieux, je les sens toutes réunies en moi, dans un seul et unique moi, où elles s'assemblent sans se mêler et sans se confondre. Or, quoi de plus étranger à l'idée de corps que cette unité indivisible! ou même quoi de plus contradictoire, puisque le corps n'est qu'un amas d'innombrables parties?

M. Taine s'est donc trompé: la sensation ne se réduit pas « à un groupe de mouvements moléculaires. »

Mais Platon et Descartes se sont trompés aussi quand ils l'ont rapportée à l'âme seule. Il est bien manifeste qu'elle s'accomplit dans des organes distincts et appropriés, que tout affaiblissement dans l'organisme entraîne un affaiblissement semblable dans la perception, et qu'une altération trop notable de l'organe supprime la perception du même coup. L'organe est donc la cause *officiante* partielle de la sensation, et l'âme sensitive n'a aucune opération qui lui appartienne en propre (1).

Ne dites pas que l'organe se borne ici au rôle de cause *occasionnelle*, qu'il est une simple condition *sine qua non*. Il joue un rôle immédiat et effectif, c'est *en lui* et *par lui* que l'âme sent, saisit son objet,

(1) « *Sentire et consequentes operationes animæ sensitivæ manifeste accidunt cum aliquâ corporis immutatione, sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et ideo manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti.* » (1a, q. 75, a. 3.)

et elle le saisit par une image sensible, qui représente l'objet avec ses couleurs et sa forme. « *Qualitates sensibiles movent sensum corporaliter et situatiter* » oportet igitur quod sensus corporaliter et materi aliter recipiat similitudinem rei quæ sentitur (1). »

Si la sensation était l'acte propre de l'âme comme la pensée, elle pourrait bien représenter la matière dans sa nature ou dans ses propriétés générales, mais non pas avec son poids et son volume, avec sa couleur, sa forme et ses autres qualités concrètes et physiques. Ces diverses qualités ne peuvent être appréciées que par une faculté organique.

Et ceci nous amène à une autre considération qui n'est pas moins décisive. On juge de la nature d'une faculté par la nature de son objet, car étant faite pour l'atteindre, elle doit lui être exactement adaptée. Si donc un objet immatériel révèle une faculté du même ordre, un objet matériel devra révéler une faculté matérielle. Or, de l'aveu de tout le monde, l'objet de la sensation est toujours et purement matériel : grandeur, poids, figure, couleurs, odeurs, saveurs, etc... Tout cela est physique et seulement physique. Quoi de plus juste et de plus naturel que de rapporter la perception de ces diverses propriétés à une puissance organique? Si l'effet est toujours proportionné à la cause, ne faut-il pas qu'à son tour

(1) *In II de anima*, lect. 12 et 13.

« *Virtus sensitiva quamdam inmaterialitatem habet, in quantum est susceptiva speciesum sensilium sine maeria, infimam, tamen in ordine sensibilibus, in quantum hujusmodi species recipere non potest nisi in organo corporali.* » (*In II de anima*, lect. 2a.)

la cause soit proportionnée à l'effet et du même ordre que lui?

Vous ne dites pas que c'est l'âme qui tisse, qui joue de la cithare, ou construit les édifices. Ne dites pas davantage que c'est elle qui reçoit la lumière ou les sons, qui s'agite dans la colère ou dans toute passion semblable. « *Si aliquis dicat animam irasci, et secundum hujusmodi operationes (sensitivas) moveri, similitudo est ac si dicat ipsam animam texere, vel edificare, vel citharizare* (1). »

Mais prenons l'opinion de nos adversaires et voyons-en les conséquences.

Dans la sensation il est manifeste que les corps agissent sur les organes et produisent sur eux un certain ébranlement. Si l'on dit que c'est l'âme qui sent, il faudra dire aussi que c'est elle qui reçoit l'impression des corps, impression quantitative et physique, comme la cause dont elle provient. Mais alors, que devient la spiritualité de l'âme? « *Cum sensus patitur a sensibili, sensibilia autem materialia sint et corporea, necesse est corporeum esse quod a sensibili patitur* (2). »

Prétendra-t-on que les corps n'agissent pas sur l'âme mais bien sur les organes, et que ceux-ci, par l'intermédiaire des nerfs, transmettent à l'âme l'impression qu'ils ont reçue? La réponse recule la difficulté, mais elle la laisse subsister tout entière, car les nerfs sont matériels, aussi bien que les corps, et l'impression qu'ils transmettront à l'âme sera tout aussi maté-

(1) *De anima*, in I, lect. 10.

(2) *De sensu et sensat.* lect. 1a.



rielle que si elle venait directement des corps eux-mêmes. La transmission dont on parle est absolument impossible, en vertu de cet axiome évident, que la matière n'a point d'action sur l'esprit. « *Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* (1). »

Au contraire, l'action des corps sur le composé ne soulève aucune difficulté, car si le composé est matériel, il est néanmoins capable de sentir, grâce à l'influence vitale qu'il reçoit de l'âme. « *Non est inconveniens quod sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum* » (2).

On reproche parfois à la philosophie thomiste de faire à la sensibilité une trop grande part, et de ne pas dégager assez l'esprit de la matière. Or il se trouve que dans la théorie de la sensation comme dans plusieurs théories semblables, c'est cette même philosophie qui défend le mieux les principes du spiritualisme, et que ce sont les idéalistes qui les compromettent.

Ils les compromettent encore d'une autre manière qui n'est pas moins fâcheuse. Faisant de l'intelligence la seule faculté cognitive, ils la chargent de percevoir directement le monde des corps. Mais, on ne l'a pas oublié, la perception des corps n'a jamais lieu sans le secours d'un organe spécial, approprié aux différentes sensations. Voilà donc l'intelligence ravalée à la condition des facultés organiques, et réduite à en subir toutes les lois. Encore une fois, que devient la spiritualité de l'âme humaine ?

L'opinion idéaliste s'accorde-t-elle mieux avec la

(1) 1a, q. 84, a. 6, c.

(2) Ibid.

nature des animaux ? En aucune manière. Si la sensation appartient à l'âme seule, ou il faut dire que l'animal ne sent pas, ou il faut lui accorder une âme capable d'agir par elle-même et de survivre au corps. Dans la seconde hypothèse, il n'y a plus qu'une différence de degré entre l'animal et l'homme. « *Plato... intellectum et sensum attribuit principio incorporeo, et ex hoc sequebatur quod etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes* » (1).

Dans le premier cas, l'animal n'est plus qu'une machine comme les autres. Conséquent avec ses principes, Descartes n'a pas craint d'aller jusque-là, et de s'inscrire en faux contre le sens commun et les faits les plus avérés. « Je crois fermement que l'âme des brutes n'est rien autre chose que leur sang (2). » « Les mouvements naturels qui témoignent les passions peuvent être imités par des machines aussi bien que par des animaux (3). »

On le voit maintenant, la question du sujet de la sensation n'intéresse pas seulement les amis de la philosophie spéculative, elle entraîne des conséquences pratiques d'une grande portée.

On le voit aussi, la solution de saint Thomas tient le juste milieu entre le sensualisme et l'idéalisme. Elle fait au corps une grande part, mais elle réserve

(1) 1 a, q. 75, a. 3, c.

Suarez tire les mêmes conséquences que nous : « *Sequitur vel bruta non sentire, vel animas habere spirituales, nam habebunt operationes proprias, non exercitas in corpore.* » (*De Animâ*, l. II, c. III, n. 2.)

(2) Lettre 69<sup>e</sup> ; voir aussi lettres 24<sup>e</sup> et 44<sup>e</sup>.

(3) *La Méth.*, 5<sup>e</sup> part., n. 9.

à l'âme la première place. Si le corps peut sentir, ce n'est point par sa propre vertu, c'est par la vertu de l'âme qui l'informe et le vivifie.

L'unité du principe de la sensation se trouve donc pleinement sauvegardée. Le sujet de la sensation est composé, mais son *principe* est un, car les puissances organiques, aussi bien que les autres, ont leur source dans l'âme. « *Omnes potentia dicuntur esse animæ, non sicut subiecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quod tales operationes operari possit* » (1).

Aucun spiritualiste n'élève le moindre doute sur l'unité de la vie. Et cependant, ce n'est ni le corps seul, ni l'âme seule qui est le sujet de la vie, mais bien le composé. La vie est une, parce que le corps tire sa vie de l'âme, et qu'ainsi le principe vital est un.

Appliquez cette réponse à la sensation. La sensation est une, bien que le sujet sentant soit composé, parce que le sujet est animé par un seul et même principe.

Nos adversaires se représentent le corps et l'âme comme deux substances distinctes et complètes qu'une rencontre purement accidentelle rapproche l'une de l'autre. Dans cette hypothèse, il ne saurait être question d'unité de principe. Mais cette hypothèse repose sur une conception de l'homme aussi erronée qu'elle est arbitraire.

Il faut se représenter l'âme et le corps non pas comme deux substances, mais comme deux principes incomplets qui ont besoin de s'unir pour former une

(1) 1 a, q. LXXVII, a. 5, ad 1.

substance complète. La substance humaine est réellement une, parce que l'âme informe et vivifie le corps, et lui communique par là même le principe de son être et de toutes ses énergies.

Nous reviendrons sur ce grave problème dans la seconde partie de cet ouvrage, quand nous aurons à établir l'union substantielle de l'âme et du corps et à montrer les diverses conséquences qui découlent de cette union.

### § III. — Union de l'objet et du sujet.

Nous avons décrit l'objet et le sujet de la sensation. Il nous faut maintenant les mettre en rapport l'un avec l'autre et examiner ce qui va résulter de leur contact. Si la sensation était un simple mouvement, le contact extérieur du corps et de l'organe suffirait à la produire, comme il arrive toutes les fois que le moteur agit sur le mobile.

Mais la sensation n'est pas un mouvement, elle est une connaissance, et le propre de la connaissance est d'être représentative. Lorsque je vois un tableau ou que j'entends une symphonie, j'ai en moi-même l'image du tableau et de la symphonie. La symphonie peut cesser de charmer mes oreilles, je puis détourner les yeux du tableau, leur image demeure fixée dans mes sens et dans mon âme.

L'objet connu a donc réussi à pénétrer dans le sujet connaissant. *Cognitum est in cognoscente.*

Ou plutôt il n'y pénètre pas lui-même avec son entité réelle, mais seulement par l'image fidèle qui le représente ; car il est bien clair que mon œil n'a pas

en lui le tableau qu'il regarde, mais simplement l'image de ce tableau (1).

Comment l'objet peut-il entrer dans le sens par son image? En agissant sur lui?

Qu'il agisse sur le sens, la conscience elle-même nous en rend témoignage, puisque le sens reçoit toujours une impression plus ou moins forte, suivant la distance, la grandeur, l'éclat et les autres propriétés de l'objet. Il peut même arriver que l'impression soit trop forte et que le sens en soit blessé et affaibli. Le bruit, à force de devenir grand, étourdit et assourdit les oreilles, l'aigre et le doux extrême blessent le goût; il en est de même des odeurs, du froid et du chaud, et généralement de toutes les sensations.

L'action de l'objet ne doit donc être ni trop faible ni trop forte.

Que va produire cette action dans le sujet appelé à la recevoir? Deux effets bien distincts.

Le premier sera une impression physique analogue à sa cause, c'est-à-dire à l'objet. *Agens agit sibi simile*. Et l'organe est naturellement disposé à recevoir cette impression, étant lui-même composé de parties matérielles. C'est ainsi que la main s'échauffe

(1) « Ad visionem tam sensibilem quàm intellectualem duo requiruntur : scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu.

Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quòd res visa quodammodo est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quòd res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solum per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. » (1 a, q. xii, a. 2, c.)

sous l'influence de la chaleur, comme fait tout corps soumis aux mêmes influences (1).

Cet état nouveau du sujet paraît tout d'abord consister en une réaction mécanique. Les forces moléculaires et l'organe du tact éprouvent une pression, un choc absolument de même ordre. D'ordinaire, on n'y voit pas cependant une transformation d'énergie, comme il arrive par exemple pour la chaleur agissant sur une pile thermo-électrique, pour l'électricité, se changeant en chaleur ou en force magnétique, dans le mouvement du manipulateur, qui par l'intermédiaire du courant électrique devient pour le récepteur, magnétisme, action chimique, puis enfin signe conventionnel.

Mais l'organe n'est pas une matière brute, il est vivant, il tient même de l'âme la faculté de sentir. Comme tel, il reçoit une impression nouvelle de l'ordre psychique; suivant l'axiome bien connu, toute impression reçue dans un sujet y est reçue suivant la capacité et les dispositions du sujet, *quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur*.

Comparée à la première impression, qui était purement mécanique, la seconde peut être considérée comme immatérielle, car elle ne tend pas à produire dans le sens une entité physique, mais seulement l'image de l'objet. « *Spiritualis immutatio (fit) secundum quòd forma immutantis recipitur in immutato*

(1) « Est sensus potentia passiva quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Est autem duplex immutatio, una naturalis, secundum quòd forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. » (1 a, q. lxxviii, a. 3, c.)