

I

La puissance abstractive mérite d'occuper la première place, car elle est le point de départ de la connaissance rationnelle.

On se souvient que l'objet propre de l'intelligence est l'universel. Mais l'universel n'existe pas en acte dans la nature, il n'y est qu'à l'état de puissance. La nature ne nous présente de toute part que des individus, et l'individu, à son tour, n'est qu'une entité particulière, contingente et mobile. Comment, du particulier dégager l'universel, des phénomènes la substance, du réel l'idéal ?

C'est ici que la raison tranche avec la sensibilité d'une façon éclatante et se révèle dans la transcendance de sa nature. Les propriétés sensibles existent en acte dans le monde des corps, elles préexistent aux sens qui doivent les percevoir ; ceux-ci n'ont qu'à constater et à enregistrer.

Devant moi s'étend une verte prairie, dans la prairie coule un ruisseau, sur les bords du ruisseau s'élèvent des peupliers, sur les peupliers chantent des oiseaux ; tout cela est en acte ; il n'y a qu'à voir, à écouter et à jouir ; un sens actif serait donc inutile : « *Sensibilia inveniuntur in actu extra animam ; et ideo non oportuit ponere sensum agentem* » (1).

Pendant qu'il en coûte si peu aux sens pour trouver leur objet, la raison doit travailler et peiner pour découvrir le sien, car avant de le saisir et d'en jouir, elle doit le dégager et le faire. L'idée générale de

(1) 1a, q. LXXIX, a. 3, ad 1.

prairie, de ruisseau, d'arbre et d'oiseau, et les idées plus élevées et par la même moins accessibles de vérité et de beauté, de cause et d'effet, d'accident et de substance, voilà l'objet propre de la raison, objet dont la nature n'offre que des ébauches grossières sur lesquelles il faut travailler, pour dégager les bons éléments, éliminer les autres et faire resplendir l'idéal caché sous la rude écorce de la matière. Il est donc bien nécessaire de recourir à une puissance active qui fasse passer à l'acte l'intelligible qui n'est qu'en puissance dans les données sensibles (1).

Que les choses se passent ainsi dans la réalité, c'est ce que chacun peut constater au-dedans de lui-même, s'il veut bien faire appel au témoignage de sa conscience. Nous avons conscience, dit expressément saint Thomas, de tirer l'universel du particulier, en faisant subir à celui-ci l'élaboration de la puissance abstractive « *et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia* » (2).

Et nous avons conscience de l'effort que nous demande le travail abstratif, tandis que la sensibilité s'exerce en nous spontanément, sans aucune peine, par le simple jeu des puissances, mises en présence

(1) « *Necessitas ponendi intellectum agentem fait quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes. Et ideo, oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles in actu : et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis.* » (Qq. dissp., de Anima, a. 4, ad. 8.)

(2) 1a, q. LXXIX, a. 4, c.

de leur objet. Plus nous nous dégageons de la matière, plus l'abstraction s'élève et se généralise, plus le travail de la pensée devient laborieux et fatigant.

Mais d'un autre côté, n'est-ce pas un grand honneur à l'homme d'être la cause de son savoir et l'artiste de ses idées ! *Intellectus agens... se habet... ut faciens objecta in actu* (1).

Et n'est-ce pas la preuve éclatante que la puissance qui est capable de telles œuvres ne saurait être qu'une puissance immatérielle, puisqu'elle transforme la matière, au point d'en tirer l'idéal ? Il faut le dire avec l'Angélique Docteur, l'agent est plus noble que le patient, et l'ouvrier vaut mieux que son œuvre. Si donc l'intelligence humaine peut, avec de la matière, faire des œuvres immatérielles et impérissables, on ne peut lui refuser des propriétés du même ordre. « *Faciens est honorabilius facto. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmissis patet. Quum igitur intelligibilia in actu, in quantum hujusmodi, sint incorruptibilia, multò fortiùs intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cujus lumen est intellectus agens* (2). »

Il convient d'expliquer maintenant le *processus* de l'abstraction intellectuelle.

La sensibilité nous offre à cet égard des indications bien imparfaites sans doute, mais cependant bien propres à jeter quelque lumière sur notre sujet.

La vue perçoit la couleur d'un fruit sans en percevoir la saveur, l'odorat perçoit la saveur du même fruit et non sa couleur, et pourtant la couleur et la

(1) *Ibid.*, ad 3.

(2) 1. *Cont. Gent.*, l. II, c. LXXIX.

saveur se trouvent dans le même objet. Mais la vue, en vertu même de sa conformation, ne peut que recevoir l'image de la couleur, et il en est ainsi de l'odorat par rapport à la saveur (1).

L'imagination s'élève plus haut que les sens extérieurs et se dégage davantage de la matière, car elle n'atteint plus l'être dans son entité réelle et physique, mais seulement dans son image.

Toutefois, l'imagination s'arrête aux dimensions et à la forme extérieure des choses ; ce n'est point encore l'abstraction parfaite que nous cherchons. Nous la trouverons enfin dans l'intelligence qui seule écarte toutes les notes individuantes, aussi bien la figure que les propriétés matérielles, et ne retient que l'*idée pure*, avec les caractères généraux qui appartiennent à l'espèce. « *Concreta est species*, dit saint Bonaventure, *prout apprehenditur a sensu exteriori, licèt sit ibi aliqua abstractio ; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu ; medio modo, prout apprehenditur ab imaginativâ* » (2).

Or, il est aussi aisé à l'intelligence, immatérielle par nature et faite pour l'universel, de s'arrêter uniquement à l'essence des choses, à l'exclusion de toutes les propriétés individuelles, qu'il est naturel à la vue de percevoir la couleur d'un fruit, à l'exclu-

(1) « *Hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quærat ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quòd color qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quòd sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris.* » (1a, q. LXXXV, a. 2, ad 2.)

(2) *In lib. II Sent.*, dist. 23, dub. 4.

sion de sa saveur et de ses autres qualités (1).

Le P. Liberatore propose une comparaison qui rend assez bien compte de la nature de l'action abstractive, et qui montre comment celle-ci transmet à l'intellect passif l'essence actualisée et isolée de toutes les notes individuantes : « Prenons une lame de verre et supposons qu'elle ne laisse passer qu'un seul rayon d'un faisceau lumineux, le rayon vert, par exemple, en arrêtant tous les autres. Dès lors, cette lame possédera un double pouvoir : le pouvoir de résoudre le faisceau lumineux en ses éléments, et de séparer pour ainsi dire le rayon vert de la compagnie des autres ; et, de plus, le pouvoir de transmettre ce rayon vert ainsi rendu libre et isolé. Nous avons là l'image de l'intellect actif et de l'intellect passif. Le premier prépare, en quelque sorte, le passage de l'essence, en l'isolant des caractères individuels qui la retenaient enchaînée dans l'existence concrète ; et, en vertu de la transmission de l'intellect actif, l'intellect passif reçoit cette essence ainsi purifiée et abstraite : *Actus intellectûs possibilis est recipere intelligibilia, actio intellectûs agentis est abstrahere intelligibilia* (2).

L'exemple du faisceau lumineux rappelle naturelle-

(1) « Similiter, humanitas quæ intelligitur non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum. » (1a, q. LXXXV, a. 2, ad 2.)

(2) *Traité de la connaiss. intellectuelle*, ch. v, art. 3; *Qq. dissp. Quest. De Animâ*, a. 4, ad 7.

ment le rôle illuminatif attribué à l'intellect actif par Aristote et saint Thomas.

« Le nom de lumière a été primitivement employé pour désigner ce qui rend les objets visibles au sens de la vue ; par extension, on l'a plus tard employé pour désigner tout ce qui concourt directement à mettre un objet en évidence, quelle que soit d'ailleurs la faculté cognitive appelée à entrer en exercice (1). A ce point de vue général, rien ne peut se manifester sans recevoir quelques rayons de lumière (2).

Or, s'il y a une lumière matérielle, il y a aussi une lumière spirituelle. La première éclaire les objets qui tombent sous les sens, la seconde éclaire ceux qui doivent se manifester aux yeux de l'âme.

Mais, sous ce rapport, l'intelligence est bien mieux partagée que les sens. Ceux-ci n'éclairent pas réellement leur objet ; ils sont passifs à son égard, puisque c'est lui qui les excite et les fait passer de la puissance à l'acte.

L'intellect actif a un rôle plus noble. En vertu de son énergie native, il agit sur son objet, et dégage l'essence des notes individuantes qui l'enveloppent, comme le soleil dissipe les ombres de la nuit qui cachaient le visage de la nature. Et comme la nature tout entière se découvre et s'anime sous l'action du soleil, ainsi, sous l'influence de l'intellect actif, la vé-

(1) « Nomen lucis primò est institutum ad significandum id quod manifestationem facit in sensu visûs; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem, secundum quæcumque cognitionem. » (1a, q. LXVII, a. 1. c.)

(2) « Omne quod manifestatur, sub lumine quodam manifestatur. » (*Qq. dissp. de Prophetiâ*, a. 1).

rité se découvre environnée de la lumière immatérielle qui lui permet d'agir sur l'intellect passif. « *Lux in quâ contemplamur veritatem est intellectus agens* (1) » — « *Intellectus agentis est illuminare intelligibilia in potentiâ, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu* (2).

Sans doute, la puissance illuminative qui est en nous n'a qu'une vertu d'emprunt, puisqu'elle a été allumée au flambeau de l'intelligence divine, mais elle nous appartient en propre et elle découle de l'essence même de notre âme, aussi bien que les autres puissances. « *Cum essentia animæ sit immaterialis, a supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materiâ, ab essentiâ ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias* » (3).

On comprend maintenant ce que la raison emprunte à la nature et ce qu'elle met de son fond dans la formation des idées générales. « La nature, dit Bossuet, ne nous donne que des êtres particuliers, mais elle nous les donne semblables. L'esprit venant là-dessus et les trouvant tellement semblables qu'il ne les distingue plus dans la raison dans laquelle ils sont semblables, ne se fait de tous qu'un seul objet et n'en a qu'une seule idée ; ce qui a fait dire au commun de l'École qu'il n'y a point d'universel dans les choses mêmes, et encore, que la nature donne bien, indépendamment de l'esprit, quelque fondement à l'universel, en tant qu'elle fournit des choses semblables, mais

(1) *Qq. disp. de Spiritualib. creaturis*, a. 10.

(2) 1a, q. LIV, a. 4, ad 2.

(3) 1a, q. LXXIX, a. 4, ad. 5.

qu'elle ne donne pas l'universalité aux choses mêmes, puisqu'elle les fait toutes individuelles ; et enfin, que l'universel se commence par la nature et s'achève par l'esprit : *Universale inchoatur a naturâ, perficitur ab intellectu* (1).

II

L'intelligence n'a pas seulement le privilège d'abstraire et de généraliser, elle a encore celui de se connaître elle-même et de discuter ses propres actes, à la double lumière de la conscience et de la loi morale. Et cette seconde prérogative fournit un nouvel argument en faveur de son immatérialité.

Se porter vers le monde extérieur, envisagé d'une façon abstraite, voilà le premier pas de la raison humaine, dont l'objet propre est l'essence des choses sensibles. Cette démarche est toute spontanée, car la spontanéité est le premier mouvement de la nature, la réflexion ne vient qu'ensuite et suppose un certain art.

Mais après s'être portée au dehors, l'intelligence rentre peu à peu en elle-même ; de son objet elle se replie sur son acte, de son acte sur ses puissances, de ses puissances sur sa nature. « *Primò actus ab ipsâ exiens terminatur ad objectum ; et deinde reflectitur super actum suum, et deinde super potentiam, et essentiam* » (2).

Dans le mouvement de la pensée vers l'objet exté-

(1) *Logique*, l. I, ch. xxx, 31.

(2) *Qq. disp. de Verit.*, q. II, a. 2, ad. 2 ; et 1a, q. LXXXVII, a. 3. c.

rieur, l'âme sort pour ainsi dire d'elle-même, suivant le mot de saint Thomas : *In hoc enim quòd cognoscunt aliquid extra se positum (entia superiora) quodammodo extra se procedunt.*

Mais quand elle se prend à considérer son acte, elle commence à rentrer en elle-même, car l'acte tient le milieu entre l'objet et le sujet : *secundùm verò quòd cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum.* — Enfin, le mouvement de retour s'achève par la connaissance que l'âme prend d'elle-même et de sa nature : *reditus completur, secundùm quòd et cognoscunt essentias proprias.* Quiconque connaît son essence rentre jusqu'au fond de lui-même et se pénètre lui-même en tout sens : *Omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam reditione completâ* (1).

Dans cette voie régressive, ce que la conscience saisit en premier lieu, ce sont les opérations intellectuelles qui appartiennent à la même faculté que la conscience elle-même.

Ce qu'elle atteint ensuite, ce sont les actes de la volonté, immatériels et par suite intelligibles comme ceux de l'esprit.

Au reste, saint Thomas l'a remarqué dans une analyse qui fait le plus grand honneur à la pénétration du psychologue, l'intelligence et la volonté vont toujours ensemble et se pénètrent mutuellement comme elles pénètrent l'être humain tout entier : *Potentiis animæ superioribus, ex hoc quòd immate-*

(1) *Qq. dispp. de Verit.*, q. 1, a. 9, c. et q. x, a. 9, c.

riales sunt, competit quòd reflectantur super seipsas ; unde tam voluntas quàm intellectus reflectuntur super se, et unum super alterum, et super essentiam animæ, et super omnes ejus vires (1).

Aussi l'intelligence se connaît elle-même, et elle connaît la volonté, et l'essence, et toutes les puissances de l'âme. *Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animæ, et omnes animæ vires.* A son tour, la volonté veut son acte, et elle veut l'acte de l'intelligence, comme elle veut l'essence de l'âme et toutes ses puissances. *Et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animæ, et sic de aliis* (2).

Manifestement, il ne peut appartenir qu'aux substances les plus parfaites, c'est-à-dire aux substances intellectuelles de se replier ainsi sur elles-mêmes par une réflexion si intime qu'elle ne fait plus qu'une seule et même chose du connu et du connaissant. « *Illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completâ* » (3).

Les facultés organiques sont incapables d'un retour qui va jusqu'à la compénétration ; en effet, tout organe se compose de plusieurs parties réellement distinctes et naturellement impénétrables. Or ces diverses parties ne pourraient se replier sur elles-mêmes, conformément aux lois de la réflexion psychologique, qu'en rentrant les unes dans les autres, et en se confondant jusqu'à s'identifier.

(1) *Qq. dispp. de Verit.*, q. xxii, a. 12, c. et q. x, a. 9, ad 3.

(2) *Qq. dispp. de Verit.*, *Ibid.* et ad 3.

(3) *Qq. dispp. de Verit.*, q. 1, a. 9, c.

Tout acte de réflexion proprement dite accuse donc une puissance immatérielle.

« Il n'est donné qu'à l'intelligence de s'étudier elle-même, a dit Balmès ; la pierre tombe et n'a point conscience de sa chute ; la foudre calcine et pulvérise, elle ignore son redoutable pouvoir ; la fleur ne sait rien de sa grâce et de sa beauté ; l'animal suit ses instincts et ne les interroge pas ; seul, l'homme, organisation fragile, bientôt rendue à la poussière, porte en lui un esprit qui, non content d'embrasser le monde, s'inquiète de se comprendre, se replie au dedans de lui-même, comme dans un sanctuaire dont il est à la fois le prêtre et l'oracle (1). »

Si la conscience psychologique est admirable, la conscience morale est bien plus merveilleuse encore. Ici, l'âme ne se considère pas à un point de vue spéculatif, pour le simple plaisir de connaître sa manière d'être et d'agir, mais pour soumettre ses actes à un juge et voir si elle est digne d'éloge ou de blâme. Pour savoir si elle a bien ou mal agi, elle ne se demande pas si elle a éprouvé du plaisir ou de la peine, si elle a fait des gains ou des pertes, mais si elle a agi conformément ou contrairement au devoir et à l'honneur, car elle distingue très nettement l'utile ou le délectable de l'honnête ; et l'honnête seul est désirable pour lui-même, et beau d'une immatérielle beauté ; le délectable et l'utile n'ont de valeur que par les plaisirs ou les avantages qu'ils procurent. « *Honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore, propter spiritualem pulchri-*

(1) *Philos. fondamentale*, t. I, l. I, ch. I.

tudinem; delectabile autem, in quantum quietat appetitum; utile autem, in quantum refertur ad aliud. — *Honestum dicitur quod per se desideratur* » (1).

Voilà donc une puissance qui dédaigne l'utile et qui juge les passions ; une puissance qui s'attache au bien en soi, indépendamment de toute considération subjective et relative, qui découvre et proclame une morale universelle, éternelle et absolue. Une telle puissance ne saurait être ramenée à la sensibilité, puisque ce qui caractérise la sensibilité, sous quelque forme qu'elle se présente, c'est l'attrait exclusif et invincible pour le délectable et l'utile.

Wallace, écrivain bien connu pour ses opinions transformistes et pour l'indépendance de ses jugements, n'a pu s'empêcher de convenir que toute explication évolutionniste et utilitaire du *sens moral* implique des faits contradictoires. Cet aveu est trop important et d'ailleurs trop fortement motivé pour que nous résistions au plaisir de reproduire les propres paroles de l'auteur.

1° Les actions bonnes revêtent à nos yeux le caractère de la sainteté. Or « quoique la pratique de la bienveillance, de l'honnêteté ou de la vérité puisse avoir été utile à la tribu possédant ces vertus, cela n'explique pas du tout la sainteté particulière attribuée aux actions que chaque tribu envisage comme bonnes et morales, en opposition avec les sentiments tout différents avec lesquels on regarde ce qui est purement utile (2). »

2° « Chez l'animal, les instincts, précisément parce

(1) 2a, 2æ. q. cxlv, a. 3, c. et 1a, q. v, a. 6, c.

(2) Wallace, *Contributions*, p. 332.

qu'ils ne sont que des instincts, *commandent impérieusement* et assurent parfaitement l'avantage (ou l'utilité) de la communauté; témoin les castors, les abeilles et les fourmis.

La transformation des instincts sociaux (c'est le fond de la théorie évolutionniste) en cette loi morale qui s'offre au libre choix de la volonté humaine, est donc *inutile* pour assurer la survivance des communautés animales les plus aptes dans la concurrence vitale. Par conséquent, la sélection naturelle n'aurait pu créer que des instincts utiles de plus en plus impérieux, des habitudes sociales de plus en plus accentuées.

A plus forte raison, en se maintenant toujours sur le terrain de la sélection naturelle, on ne comprend pas comment la transformation des instincts de l'animal aurait pu produire l'amour ardent du bien pour lui-même, l'horreur du mal, des maximes telles que celle-ci : *Fiat justitia, ruat cælum*. La sélection naturelle, en effet, *ne peut produire que ce qui est strictement nécessaire* pour assurer la victoire dans le combat de la vie. Pour cela, il suffit de l'accomplissement des actes utiles à la communauté ou *matériellement bons*, ne fût-ce que sous la seule impulsion de l'instinct. Un extrême amour du bien *pour lui-même*, une vive horreur du mal *parce qu'il est le mal*, ne sont pas nécessaires à cette fin. Ce sont là des *sentiments de luxe*, au point de vue de la morale darwinienne; dans la théorie de la sélection, ils seraient *des effets sans cause*.

3^o « Non seulement le changement d'instincts *fatalement* obéis en une loi morale proposée au libre

choix de la volonté humaine est une opération impossible à la sélection naturelle, parce que cette transformation est *inutile*, mais nous dirons même qu'une modification dans ce sens est *contradictoire* avec le rôle de la dite sélection. Celle-ci, en effet, d'après la théorie, tend seulement à assurer la survivance du plus apte, quelle que soit d'ailleurs la nature des procédés employés. Or, du moment où l'on n'a en vue que le résultat matériel, des instincts sociaux toujours obéis conduisent plus sûrement au but qu'une loi morale parfois transgressée (1). »

*
* *

La dernière prérogative de l'intelligence humaine, c'est la faculté du *raisonnement*. S'il faut en croire Joseph de Maistre, « on ne l'aura jamais assez répété, le syllogisme est l'homme » (2).

Sous une forme hyperbolique, la parole du célèbre écrivain cache une vérité profonde et fait penser à la vieille définition : L'homme est un animal raisonnable.

C'est parce qu'il est un esprit, que l'homme peut s'élever à la connaissance de la vérité; et c'est parce qu'il est substantiellement uni à un corps et le dernier dans l'échelle des substances intellectuelles qu'il doit raisonner pour s'élever jusque là. Son savoir repose essentiellement sur la démonstration. « *Homo consequitur certum judicium de veritate per discursum*

(1) *Ibid.*

(2) *Examen de la philosophie de Bacon*, t. I, ch. 1.

rationis, et ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur (1). »

L'ange, pur esprit, n'a point recours aux procédés syllogistiques, parce qu'il contemple la vérité dans la pleine lumière de l'évidence. Mais il appartient à une intelligence inférieure de s'avancer vers son but à pas lents et mesurés, de franchir successivement tous les points de l'espace et de pénétrer dans le domaine de l'inconnu à la lumière de principes connus. « *Ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio, nam quod per aliud cognoscitur, minus notum est eo quod per se cognoscitur* (2). »

Le syllogisme part de l'évidence des premiers principes, comme le mouvement part d'un point immobile et, comme lui, il se termine au repos, après avoir rattaché les conclusions à quelque principe évident et immuable (3).

Si l'homme a besoin de raisonner pour découvrir la vérité inconnue, l'animal en est incapable, car le lien des choses lui échappe. Il sait, par l'expérience, que certaines choses viennent à la suite de certaines autres choses ; il peut même le savoir antérieurement à toute expérience, grâce à ce sens appréciatif et inné qui le renseigne avec une éton-

(1) 2a 2æ, q. ix, a. 1, ad 1.

(2) *Cont. gent.*, l. I, ch. LVII, n. 8.

(3) « *Quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis, procedit a quibusdam simpliciter notis quæ sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat.* » (1a, q. LXXIX, a. 8, c).

nante précision sur tout ce qui est nécessaire à la conservation de l'individu ou de l'espèce. Voilà pourquoi certaines images déterminent chez lui certains mouvements qui semblent provenir de quelque raisonnement élaboré en secret. Mais tout se passe en lui d'une façon automatique et c'est l'imagination qui décide de tout. Il se porte vers le bien délectable comme la flamme monte au lieu de descendre, par la seule pente de sa nature. (1)

Il en va tout autrement dans le syllogisme : la conclusion ne *suit* pas seulement les prémisses, elle en *découle*, et c'est pour ce motif seulement qu'elle s'impose à l'esprit. Il y a, dit saint Thomas, deux sortes de mouvement discursif : le premier est caractérisé par la simple succession, comme lorsque nous passons d'une étude à une autre ; le second est déterminé par la perception d'un rapport de causalité entre une chose et une autre, comme il arrive quand la connaissance du principe nous conduit à la connaissance de la conclusion. Le raisonnement est un mouvement par lequel la pensée va de la cause à l'effet. « *Ratiocinatio est cursus causæ in causatum* (1). »

(1) « *Brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum vel imaginationem representatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.* » (1a 2æ, q. XIII, a. 2, ad 2.)

(2) *Qq. disp. q. unica de Animâ*, a. 7, ad 8.

« *In scientiâ nostrâ duplex est discursus: unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus*

Seule, une faculté spirituelle est capable d'exécuter un mouvement aussi complexe.

Voyons en effet ce qu'il suppose. Soit l'exemple suivant :

La vertu est aimable ; la prudence est une vertu ; la prudence est aimable.

La vertu est aimable, voilà une proposition générale, une proposition nécessaire, qui n'admet aucune exception. Si elle en admettait une seule, la conclusion ne serait pas rigoureuse, car elle pourrait se trouver dans l'exception.

La conclusion serait encore nécessaire, alors même que la majeure et la mineure exprimeraient des vérités contingentes, comme dans l'exemple suivant :

Les hommes sont mortels ; Socrate est un homme ; Socrate est mortel.

Considérées en elles-mêmes, les prémisses énoncent des vérités contingentes, et cependant on en tire une conclusion nécessaire, de nécessité hypothétique, car il est nécessaire que Socrate meure s'il est un homme et que tous les hommes soient mortels (1).

C'est que, suivant une belle pensée d'Aristote rappelée par saint Thomas, les principes soutiennent à l'égard de la conclusion des rapports de cause à effet, ils la contiennent et la produisent. « *Principia se ha-*

in cognitionem conclusionum. » (*Qq. dispp. de Verit.*, q. xv, a. 1, c.)

(1) « *Licet ex præmissis contingentibus non sequatur conclusio necessaria necessitate absoluta, sequitur tamen secundum quod est ibi necessitas consequentiæ, secundum quod conclusio sequitur ex præmissis.* » (*In I Poster analyt.*, lect. 4a.)

bent ad conclusiones sicut causæ activæ, in naturalibus, ad suos effectus (1). »

Mais ils ne la produisent que dans l'esprit qui les comprend, qui saisit le lien des choses et qui sait ramener la variété à l'unité.

Le raisonnement suppose donc la connaissance de l'universel, la connaissance de l'absolu, la connaissance du principe de raison suffisante et de causalité.

Par là même, il suppose une puissance très complexe et très parfaite. Sous ce rapport, les psychologues admettent le critérium des naturalistes, car, à vrai dire, la psychologie n'est que l'histoire naturelle élevée jusqu'à l'homme. Les naturalistes mettent au bas de l'échelle les facultés les plus rudimentaires, et au sommet celles qui atteignent le plus haut degré de complexité.

A ce point de vue, la faculté de raisonner surpasse infiniment les facultés sensibles.

Si l'on veut s'en convaincre par les faits, il suffit de voir à l'œuvre l'animal et l'homme. L'animal est comme emmuré dans son expérience ; il tourne toujours dans ce cercle étroit, comme dans une cage ; il n'y a point de perspective dans son imagination. Aussi demeure-t-il asservi à la routine, incapable de profiter du passé et de changer quoi que ce soit à sa manière d'être et d'agir. « *Omnis aranea similiter*

(1) *In Poster analyt.*, lect. 3a.

« *In omni scientiâ discursivâ, oportet aliquid esse causatum, nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur syllogismus faciens scire.* » (*Cont. Gent.*, l. I, c. LVII, n. 4, et 1a, q. XIV, a. 7, c.)

facit telam, quod non esset si, ex seipsis per artem operantes, sua opera disponerent, et propter hoc non est in eis liberum arbitrium (1). »

L'homme, au contraire, comprend la signification de la nature et de l'expérience. Il interprète les faits, associe diversement les données des sens, imagine de nouvelles combinaisons, suppose ce qui pourrait être, conclut ce qui doit être, et dans ce monde où, comme dit Lucrèce, tout est toujours la même chose, il s'offre à lui-même un spectacle toujours divers et toujours nouveau.

Uniformité et immobilité, d'une part, changement et progrès de l'autre, voilà, suivant la remarque de Bossuet, la vraie pierre de touche pour distinguer les sens de la raison, l'animal de l'homme.

« Qui verra seulement que les animaux n'ont rien inventé de nouveau depuis l'origine du monde, et qui considérera d'ailleurs tant d'inventions, tant d'arts et tant de machines par lesquels la nature humaine a changé la face de la terre, verra aisément par là combien il y a de grossièreté d'un côté, et combien de génie de l'autre.

Ne doit-on pas être étonné que ces animaux, à qui on veut attribuer tant de ruses, n'aient encore rien inventé ; pas une arme pour se défendre, pas un signal pour se rallier et s'entendre contre les hommes, qui les font tomber dans tant de pièges ? S'ils pensent, s'ils raisonnent, s'ils réfléchissent, comment ne sont-ils pas encore convenus entre eux du moindre signe ? Les sourds et les muets trouvent l'invention de se

(1) S. Thomas, *II Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 2, ad 7.

parler par leurs doigts. Les plus stupides le font parmi les hommes ; et si on voit que les animaux en sont incapables, on peut voir combien ils sont au-dessous du dernier degré de stupidité, et que ce n'est pas connaître la raison, que de leur en donner la moindre étincelle ?...

« Jamais nous n'inventerons rien par les sensations, qui vont toujours à la suite des mouvements corporels, et ne sortent jamais de cette ligne.

Et ce qu'on dit des sensations se doit dire des imaginations, qui ne sont que des sensations continuées.

Ainsi, quand on attribue les inventions à l'imagination, c'est en tant qu'il s'y mêle des réflexions et du raisonnement...

Une réflexion en attire une autre... et c'est ainsi que d'observation en observation les inventions humaines se sont perfectionnées...

Après six mille ans d'observations, l'esprit humain n'est pas épuisé ; il cherche, et il trouve encore, afin qu'il connaisse qu'il peut trouver jusques à l'infini, et que la seule paresse peut donner des bornes à ses connaissances et à ses inventions (1). »

III

De tout ce qui précède, il résulte que la spiritualité de l'intelligence humaine est une vérité scientifiquement établie.

Mais notre thèse soulève une objection qu'il importe de résoudre. Nous avons prouvé que l'intelligence

(1) *Connaiss. e Dieu et de soi-même*, ch. v, 5, 6 et 7.