Abbé A. ROBERT

Leçons de Psychologie et de Théodicée

Leçons

de

Psychologie

et de

Théodicée

CHANOINE ARTHUR ROBERT
Professeur à l'Université Laval

LEÇONS
DE
PSYCHOLOGIE
ET DE
THÉODICÉE

SIXIÈME ÉDITION

Cet ouvrage a été approuvé et recommandé par le Comité catholique du Conseil de l'Instruction publique, les 10 mai 1915 et 2 février 1916, pour les élèves du cours académique des Écoles Normales et les candidats au brevet académique du Bureau d'examinateurs.

LA LIBRAIRIE DE L'ACTION SOCIALE CATHOLIQUE
QUÉBEC

Permis d'imprimer:
CAMILLE ROY, P.A.
Sup. Sém., Québec.

10 juin 1937

Nihil obstat:
L.-A. PAQUET, P.A.
Censor Designatus.

10 juin 1937

Imprimatur:
J.-M.-R. CARD. VILLENEUVE, O.M.I.
ARCH. QUEBECEN.

12 juin 1937

Droits réservés, Canada, 1937

AVERTISSEMENT

Les **Leçons de Psychologie** *parurent pour la première fois en* **1915.** *L'année suivante elles furent rééditées deux fois, avec en plus, quelques notions de Théodicée. Cette sixième édition est absolument semblable aux cinq premières. La rapide diffusion de ces* **Leçons** *nous est la preuve qu'elles rendent service. Dieu en soit loué.*

A. R.

PSYCHOLOGIE

INTRODUCTION

1. Définition de la psychologie.— La psychologie est cette *partie de la philosophie qui traite de l'âme humaine.*

L'âme étant le premier principe de vie chez les êtres vivants, la science qui s'en occupe devrait avoir pour objet *tout ce qui a la vie.* Aussi bien, *étymologiquement*, la psychologie s'étend à tout *ce qui a un premier principe de vie*, c'est-à-dire à *tout ce qui a une âme.* Mais aujourd'hui l'objet de la psychologie est exclusivement limité à l'homme.

2. La psychologie est une science.— La science est la *connaissance d'une chose par ses causes.* Cette définition s'applique admirablement à la psychologie. Celle-ci traite en effet de l'âme humaine non pas d'une manière *telle quelle* mais d'une façon vraiment *scientifique.* Partant de l'observation des faits, des phénomènes dont l'âme est le sujet, considérant les opérations qu'elle exerce, la psychologie cherche la *cause*, le *pourquoi* de ces faits, de ces phénomènes, de ces opérations. Ainsi elle remonte aux facultés de

l'âme et à sa nature. La psychologie est donc une connaissance *causale, motivée, scientifique* de l'âme humaine.

3. Utilité de la psychologie.— De toutes les parties de la philosophie la psychologie n'est pas la moins utile ni la moins importante. On peut dire qu'elle est un excellent moyen de *nous connaître nous-mêmes et de connaître les autres*:

1) *La psychologie nous apprend à nous connaître nous-mêmes.* Le « connais-toi toi-même » écrit au frontispice du temple de Delphes est toujours d'actualité. La connaissance de soi-même, si recommandée par les sages, évite à l'homme bien des ennuis et le conduit à la perfection et au bonheur auxquels il tend de toutes ses forces. Or la psychologie nous procure cette connaissance puisqu'elle étudie l'âme, *notre âme*, avec ses facultés, ses tendances, ses inclinations.

2) *La psychologie nous apprend à connaître les autres.* En se connaissant soi-même — l'âme étant spécifiquement la même chez tous les hommes — on arrive à la connaissance des autres. Aussi la psychologie rend-elle d'inappréciables services à l'éducateur, au prêtre, au médecin, au politicien, etc. Peut-on élever les enfants si l'on ne connaît pas leurs facultés, leurs tendances, bref, leur âme? Un médecin qui ignore l'influence de l'âme sur le corps pourra-t-il toujours remplir fidèlement sa mission? Et dans la direction des âmes, un prêtre peut-il ignorer les

lois de la psychologie? Quant aux politiciens, comment pourront-ils gouverner les autres s'ils ne connaissent pas les lois qui régissent l'intelligence et la volonté humaines? Or toutes ces notions c'est la psychologie qui les fournit.

4. Psychologie rationnelle et psychologie expérimentale.— La psychologie rationnelle *scrute la nature intime de l'âme humaine, elle en cherche l'origine et la destinée.* On l'appelle *rationnelle* parce que les questions qu'elle discute ressortissent au seul *raisonnement.* La psychologie expérimentale *étudie les phénomènes de l'âme*, par exemple, *les faits de conscience, les émotions, les pensées, etc., sans s'occuper de l'âme elle-même, c'est-à-dire du principe d'où ils émanent.* Elle est appelée *expérimentale* parce que les problèmes qu'elle résoud sont du domaine de l'*expérience*, de l'*observation.* On a dit qu'elle est une « psychologie sans âme ».

5. Relations entre la psychologie rationnelle et la psychologie expérimentale.— Sans doute ces deux psychologies sont distinctes. Mais cette différence ne les sépare pas, au point qu'entre les deux il n'y ait aucune relation. Entre la psychologie rationnelle et la psychologie expérimentale existent les mêmes relations que entre la déduction (psychologie rationnelle) et l'induction (psychologie expérimentale.) C'est dire que l'*une suppose l'autre*, qu'elles se *complètent l'une l'autre.* Ajoutons que la psychologie

expérimentale est comme l'*introduction nécessaire* de la psychologie rationnelle. Comment connaître la nature intime de l'âme (psychologie rationnelle) si au préalable on n'est pas au courant des phénomènes (psychologie expérimentale) par lesquels l'âme elle-même se manifeste? D'un autre côté, la psychologie rationnelle est le *couronnement naturel* de la psychologie expérimentale. Une fois les faits de conscience connus (psychologie expérimentale), l'esprit humain, pour répondre à un besoin naturel, cherche instinctivement le pourquoi de ces faits, il tâche de découvrir la source d'où ils jaillissent, le sujet qui les soutient (psychologie rationnelle) (1). Et d'ailleurs, Aristote, saint Thomas, et les véritables représentants de la tradition scolastique à travers les âges, n'ont jamais séparé ces deux sciences faites pour vivre ensemble (2).

N. B.— Dans les pages qui vont suivre, il est surtout question de *psychologie rationnelle.*

6. Méthode de la psychologie.— La méthode de la psychologie est à la fois inductive et déductive. Par l'*induction* nous connaissons les phénomènes psychologiques, les opérations de l'âme, et par la *déduction* nous inférons de ces phénomènes la nature de leur cause, de leur principe.

7. Objet de la psychologie.— L'objet *matériel*, c'est-à-dire, la *matière* sur laquelle le psychologue porte ses investigations, c'est *l'âme elle-même.* L'objet formel de la psychologie, c'est-à-dire, *le point de vue sous lequel* l'âme est étudiée, c'est la *connaissance intime, profonde, de sa nature.* Ainsi la logique s'occupe de l'âme humaine (objet matériel), mais à ce point de vue spécial qu'elle ordonne les opérations de l'*âme* — sans en scruter la nature — à la recherche et à la conquête de la vérité (objet formel). La raison distinctive des sciences est leur objet formel.

(1) Cfr. Rayot. *Leçons de psychologie*, p. 4.
(2) Cfr. J. De la Vaissière, s. j. *Éléments de psychologie expérimentale*, p. 11.

8. Division de ce traité.— La psychologie est la science de l'âme humaine, c'est-à-dire la connaissance certaine, causale, de la nature de l'âme. Or nous connaissons un être par ses opérations, puisque, d'après l'axiome, *l'opération suit l'être*, en d'autres termes, *l'opération nous renseigne sur celui qui agit.* Nous diviserons donc ce traité en deux parties. Dans la *première partie* nous étudierons les *opérations de l'âme humaine*, et tout naturellement, dans la *deuxième partie*, nous traiterons de la *nature de l'âme humaine.*

Première partie

LES OPÉRATIONS DE L'ÂME HUMAINE

9. Division de la première partie.— Cette *première partie* comprendra sept chapitres. Un être qui agit est un être *vivant*, et pour poser son acte, il a besoin de facultés, lesquelles sont les principes *immédiats* des opérations. Mais l'on constate une *triple vie, trois sortes d'opérations vitales:* vie *végétative*, vie *sensitive* et vie *intellective*, d'où trois espèces de facultés. Et donc, chap. I : *La vie;* chap. II : *Les facultés;* chap. III : *Les facultés végétatives;* chap. IV, V : *Les facultés sensitives;* chap. VI, VII : *Les facultés intellectives.*

CHAPITRE PREMIER

LA VIE

10. Les définitions de la vie.— Pour le commun des hommes la vie réside dans un « mouvement sans cause extérieure apparente ». En effet, tout être qui *se meut*, qui est lui-même, réellement ou non, la *cause de son mouvement*, évoque naturellement l'idée de la vie. Par contre, un être *immobile* représente l'image de la mort.

Le cheval de bois, qui grâce à un mécanisme quelconque, se *meut*, *agit*, est pour l'enfant un *être vivant*, parce que le mouvement de sa petite bête inoffensive ne *lui semble pas avoir une cause extérieure*, lui paraît être le même que celui d'un être *vraiment* vivant. Cette définition de la vie peut s'appeler définition *vulgaire*.

Les savants disent que la vie est « l'ensemble des fonctions propres aux êtres organisés ». Ces fonctions sont la nutrition, la croissance et la reproduction. Un être organisé est un être vivant, un être « composé d'une ou plusieurs cellules ». La cellule est l'élément *primordial* d'un être vivant. C'est la définition dite *scientifique*.

La vie consiste dans un *mouvement qui a pour principe et pour terme l'être vivant lui-même*, ou mieux, dans un *mouvement immanent*. C'est ce qu'enseignent les philosophes. Selon eux l'être vivant est celui qui *se meut lui-même*. L'*immanence dans le mouvement*, voilà le caractère spécifique de la vie. Et par mouvement il ne faut pas seulement entendre le mouvement local, le changement de lieu, mais toute action dont la réalisation implique un *changement*. On nomme cette troisième définition de la vie, définition *philosophique*. C'est de la vie prise au sens philosophique qu'il sera avant tout question dans les pages qui vont suivre.

11. Les trois vies: la vie intellective, la vie sensitive, la vie végétative.— Cette triple vie

existe à la fois dans l'homme; la brute a la vie sensitive et la vie végétative; les plantes n'ont que la vie végétative. La définition philosophique de la vie rend bien compte de cette classification. La caractéristique d'un être vivant, d'après la philosophie, c'est de *se mouvoir soi-même;* et se mouvoir soi-même, c'est être indépendant d'une cause extérieure pour agir. Donc, plus un être, dans ses opérations vitales, est le maître de son mouvement, plus il est vivant. Or, en ce monde, il y a des êtres qui à ce point de vue jouissent d'une indépendance, non pas complète, mais sans égale. Ils se proposent une fin, librement ils choisissent les moyens pour y arriver, et, sans aucune entrave, ils posent les actes nécessaires à la réalisation de leur but. Ces êtres privilégiés, ce sont les hommes, animaux raisonnables, intelligents. Leur vie est au premier dégré: c'est la vie *intellective.*— Après l'homme vient la brute dont l'indépendance est de beaucoup inférieure. Doué d'une connaissance sensible, l'animal brute agit d'après les fantômes qui peuplent son imagination, et met en exercice ses propres membres. Mais il n'est pas libre dans ses mouvements, comme l'est l'homme, et, nécessairement, instinctivement, il tend vers l'objet convoité. Il est au second degré: c'est la vie *sensitive.*— Tout au bas de l'échelle des êtres vivants se trouvent les plantes. Elles n'ont aucune connaissance, tout au plus exercent-elles aveuglément les opérations propres à leur nature. Leur indépendance est donc inférieure à celle de l'homme et à celle de

la brute. Voilà pourquoi elles sont classées dans le troisième et dernier degré: c'est la vie *végétative.*

12. Les trois vies intellectives: la vie divine, la vie angélique, la vie humaine.— Dieu jouit de l'indépendance complète. La vie divine est donc la plus parfaite.— Le vie angélique vient en second lieu. Les anges dépendent de Dieu dans leurs opérations; leur intelligence, tout de même, l'emporte sur celle de l'homme puisqu'elle reçoit ses connaissances directement, immédiatement de Dieu lui-même, sans recourir aux choses sensibles.— Enfin l'homme, comme l'ange, dépend de Dieu dans ses opérations, et, de plus, son intelligence abstrait ses premières idées de la réalité sensible sans laquelle toute vie intellectuelle, est impossible ici-bas. La vie humaine est donc inférieure à la vie angélique.

13. Le principe de vie.— Un être vivant est un être qui *se meut lui-même.* Ce mouvement intime, intérieure, appelé vie, quelle en est la *cause,* quel en est le *principe?* On peut ramener à trois les solutions données à l'important problème du principe vital: le *matérialisme,* l'*animisme exagéré* ou le *spiritualisme,* et l'*animisme modéré.* Le *matérialisme* comprend deux parties appelées *organicisme mécanique* et *organicisme physico-chimique.*

14. Le matérialisme: exposé et réfutation. — EXPOSÉ: Pour les matérialistes le principe vital est la *seule matière.* Mais un être vivant est un être *organisé,* un être composé d'*organes*

Ces organes qui les met en mouvement ? Certains matérialistes prétendent que « la seule disposition des organes » est la cause de la vie. Pour eux, l'être vivant est une « machine, c'est-à-dire un assemblage de pièces brutes obéissant aux lois de la mécanique ». Cette théorie s'appelle *organicisme*. D'autres ramènent les mouvements vitaux aux phénomènes physiques de lumière et d'électricité ou bien, aux phénomènes chimique de combustion et de digestion. La machine vivante, selon eux, est « un assemblage de molécules animées de forces physiques et chimiques ». C'est *l'organicisme physico-chimique*.

RÉFUTATION. *a*) La *seule matière* ne peut certainement pas être principe vital. S'il en était ainsi, il faudrait admettre que *toute* matière est vivante. C'est ce qui est faux. Donc une matière *vit* non pas parce qu'elle est *matière*, mais parce qu'elle a en elle-même un principe distinct qui lui donne la vie.

b) L'*organicisme mécanique* confond la *condition* avec la *cause*, l'*instrument* avec l'*agent*. La condition, « c'est ce qui permet à la cause d'agir ». La lumière est la *condition* pour lire, elle n'est pas la *cause*. Les organes disposés de telle ou telle façon sont la *condition* de leur mouvement vital. comme la rotondité est la condition pour que la boule roule, mais non la *cause productrice* du mouvement. De même aussi « la disposition des organes » est l'*instrument* du mouvement vital mais non l'*agent*, le *moteur* de ce mouvement appelé *vie*.— De plus d'après cette théorie, le

principe vital serait en dehors du vivant. Ce qui est faux. En effet, pour les *organicistes mécanicistes*, l'être vivant est une machine « obéissant aux lois de la mécanique ». Il est tout juste comme une horloge en mouvement. Et l'on sait que l'horloge n'a pas un *mouvement immanent*, elle ne *se meut pas*, elle reçoit son mouvement de l'extérieur; son mouvement est *transitif;* et le mouvement transitif est l'*opposé* du mouvement vital qui est *immanent* (10).

c) *L'organicisme physico-chimique* commet aussi une confusion. Les partisans de ce système, plus férus de chimie que de philosophie, ne distinguent pas entre les opérations *vraiment vitales* et les opérations qui sont comme les *préambules* à la vie. Ainsi dans le cas de la digestion; celle-ci — il faut bien l'admettre — n'est pas *l'opération vitale* mais bien *l'opération préparatoire* à *l'opération vitale* qui est l'*assimilation* des aliments. Loin d'être la *vie*, les opérations *chimiques* (fermentations et élaborations que subissent les aliments dans l'estomac) au contraire, *supposent* la vie, sont *dirigées* par elle.— Aussi bien ces opérations (chimiques) peuvent être imitées par la science. Tout le monde connaît les expériences classiques de digestions artificielles. Ajoutons que les opérations chimiques *précèdent* et *cccompagnent* toujours les opérations vitales: celles-ci sont donc distinctes de celles-là.

15. L'animisme exagéré ou le spiritualisme: exposé et réfutation.— EXPOSÉ: Le principe vital est un principe spirituel,

essentiellement conscient et intelligent, et complètement indépendant de la matière. Tel est le système de l'*animisme exagéré* ou du *spiritualisme*. Ce principe, c'est l'âme spirituelle présente dans tout le corps, et y produisant partout le mouvement vital. Toute cette théorie pourrait se résumer dans la formule connue: *Mens agitat molem, c'est l'esprit qui met en mouvement la masse.*

RÉFUTATION. Si le principe de tous les mouvements vitaux est l'âme consciente, intelligente, comment expliquer que cette même âme n'a pas conscience des opérations de la vie végétative, par exemple, de la digestion des aliments, de la circulation du sang? — Et si l'âme intelligente, principe de vie, cause et dirige toutes nos opérations vitales, pourquoi de ces mêmes opérations ne chasse-t-elle pas ce qui ralentit leur marche, comme les maladies et tout autre désordre? L'expérience quotidienne se charge donc de réfuter semblable théorie.

16. L'animisme modéré: exposé et preuves.— EXPOSÉ. *L'animisme modéré* est la théorie d'Aristote et de saint Thomas. D'après ce système, l'*âme substantiellement unie à la matière* est le *principe de vie*, la source des opérations vitales. L'âme principe simple, actif, cause le mouvement vital *avec* et *par* la matière. C'est pourquoi elle est appelée parfois *forme matérielle*, non pas parce qu'elle est *matière*, mais parce qu'elle est *intimement unie* à la matière qu'elle vivifie. Cette théorie tient donc le milieu entre les deux autres; et, selon le philosophe de Stagire

et le Docteur angélique, l'être vivant n'est pas la *matière* ou le *corps seul* (matérialisme) ni l'*âme seule* (animisme exagéré), mais le *composé* du *corps et de l'âme*.

N. B.— Il est à noter qu'il ne s'agit ici que des opérations vitales, et non des opérations spirituelles, dont l'âme seule est le principe (29).

PREUVES. *a*) L'*expérience* prouve que toutes nos opérations vitales s'accomplissent *avec* et *par* les organes corporels. La circulation du sang ne se fait que par les *veines*, la digestion est impossible sans l'*estomac*, les *jambes* sont nécessaires au mouvement local, etc. Le principe de ces opérations vitales doit donc être dans la matière, et ne former qu'*un* avec elle. Et pour ce faire, il doit lui être intimement uni. Dira-t-on que ce principe n'est qu'*accidentellement* associé aux organes. Dans ce cas, l'être vivant ne serait plus réellement *un* mais *deux*, parce que les êtres accidentellement associés gardent chacun leur entité propre. Les quelques volumes placés l'un près de l'autre dans la bibliothèque sont associés accidentellement, et, c'est pourquoi, il y a autant d'êtres que de volumes.

b) L'*ordre harmonieux, stable, constant* que l'être vivant réalise dans son organisme démontre le bien-fondé de l'animisme modéré. La tendance à la réalisation de cet ordre, l'organisme ne le possède pas par lui-même. Comme *tel* il n'a pas l'activité, parce qu'il n'a pas la vie — étant pure matière (14). — Cette tendance ne peut se trouver que dans un principe *actif*, substantielle-

ment uni à l'organisme, qui le *fait vivant* et le dirige dans tous ses mouvements. Ce principe, c'est le *principe vital*, c'est *l'âme*.

17. Dans les êtres vivants le principe vital est unique.— Les êtres vivants sont de trois sortes. Il y a la plante, l'animal brute et l'homme. La plante a une vie *végétative;* l'animal brute, une vie *végétative* et *sensitive;* l'homme, une vie *végétative*, *sensitive* et *intellective*. Il s'agit de démontrer que le principe qui fait *vivre* la plante, qui fait *vivre* et *sentir* l'animal brute, qui fait *vivre*, *sentir* et *penser* l'homme, est *unique*, dans *chacun* de ces êtres vivants.

A. LA PLANTE A UN PRINCIPE VITAL UNIQUE.— La plante se nourrit, elle croît, elle se reproduit (les trois opérations de la vie végétative); c'est pour elle-même, c'est pour sa conservation qu'elle agit. Elle est le *principe* et le *terme* de ses opérations. Elle est un *seul être* appelé *telle ou telle* plante. Supposons que son principe vital ne soit pas *unique*, alors elle n'est plus un *seul être* mais un *agrégat d'êtres* correspondant au nombre des principes vitaux. Dans ce cas, il n'est plus possible d'affirmer que la plante agit pour *elle-même*, pour *sa conservation*, ou encore, qu'elle est le *principe* et le *terme* de ses opérations, puisque dans un *agrégat d'êtres*, comme dans une *société coopérative*, pourrait-on dire, chacun agit *pour les autres* et pour l'*ensemble*, chaque individu n'est pas le *principe et* le *terme* de son opération.

B. L'ANIMAL BRUTE A UN PRINCIPE VITAL UNIQUE. — Chez l'animal brute — comme chez tous les êtres vivants — l'on constate l'*unité de constitution* et l'*unité d'activité*. C'est ce que les savants appellent *unité morphologique* (unité de constitution) et *unité physiologique* (unité d'activité). L'organisme forme un *tout continu*. « Soit que l'on considère les organes à l'œil nu, soit qu'on étudie microscopiquement leurs éléments, ils n'apparaissent jamais comme disjoints, jetés pêle-mêle, au hasard des circonstances; ils sont reliés entre eux suivant une disposition régulière, dépendent l'un de l'autre, et concourent par leur structure respective à la constitution harmonieuse d'*un tout* dont ils sont les parties » (1). L'*unité d'activité* n'est pas moins évidente. On constate que toutes les opérations de l'animal, ordonnées les unes aux autres, sont en connexité avec la fonction de nutrition dont elles dépendent. Et bien que chaque organe, dans sa façon d'agir, possède une certaine autonomie, on doit avouer que cette autonomie est essentiellement *relative* et subordonnée aux exigences de l'ensemble. Cette double unité est inexplicable si l'on n'admet pas un *principe vital unique* qui en est la cause.

C. L'HOMME A UN PRINCIPE VITAL UNIQUE. 1) *Le témoignage de la conscience* nous dit que notre principe vital est *unique*. Toutes nos opérations, et végétatives et sensitives, et intellectives, sont attribuées au *seul* et *même* moi. C'est moi qui *digère*, c'est moi qui *sens*, c'est moi qui *pense*. En nous il ne doit donc y avoir qu'une cause *unique*, source des opérations. Cette cause, c'est le

(1) Mercier. *Psychologie*, p. 71.

principe vital.— 2) *La dépendance mutuelle* des phénomènes vitaux quotidiennement expérimentée chez l'homme prouve encore l'unicité de son principe de vie. N'est-il pas vrai de dire qu'une digestion laborieuse rend difficile ou quasi nul l'effort de l'intelligence ? Et, d'autre part, l'excès dans l'étude n'a-t-il pas une répercussion parfois désastreuse sur le système nerveux ? Ces faits et bien d'autres autorisent « à conclure que toutes les activités de l'homme dérivent d'un seul et unique principe et ne sont que différents canaux d'une même source » (1).

18. Origine de la vie: les opinions.— A une époque reculée, aucun être vivant n'animait la surface du globe. La vie a donc *commencé* sur la terre. Et la question à résoudre se pose comme suit: *De quelle manière a été formé le premier être vivant* On a répondu de deux façons. Le premier être vivant, disent les uns, vient d'un être *non vivant* qui, par *lui-même*, de ses *propres forces*, lui a donné la vie. C'est le système de la *génération spontanée*. Selon d'autres, la vie a commencé sur la terre par *l'acte divin de la création*.

19. La vie sur la terre a eu un commencement.— 1) *La géologie enseigne* qu'il fut un temps « où l'écorce terrestre tout entière était à l'état de fusion ignée sous l'énorme pression de 300 atmosphères: en effet, le sous-sol de tous

(1) Farges. *La vie et l'évolution des espèces*, p. 136. A consulter, avec profit, le même ouvrage sur la question du principe vital.

les pays du monde est formé de roches identiques dont la structure atteste l'antique fusion à une température plus haute sans doute que les laves brûlantes de nos volcans. Or, sur cette terre enflammée, dans cette atmosphère qui était une fournaise, aucune vie n'était possible, aucun germe n'eût pu résister » (1). 2) *Une série infinie d'êtres* vivants répugne. C'est ce qu'il faudrait admettre si la vie n'a pas commencé. Un nombre sans limites, *concret, réellement existant*, est impossible, parce que au nombre on peut toujours ajouter, du nombre, on peut toujours soustraire. Ce qui est susceptible d'addition et de soustraction a des limites, n'est pas infini.

20. La vie n'a pas commencé par la génération spontanée.— 1) *Il y a toujours similitude entre la cause et l'effet*, parce que l'effet est *quelque chose* de la cause. Cette similitude est *parfaite ou univoque*, comme entre le père et le fils, *imparfaite* ou *analogue*, comme entre l'ouvrier et son œuvre. Or, entre l'être *non-vivant* et l'*être vivant*, il n'y a aucune similitude. Celui-ci (être vivant) n'est donc pas l'effet de celui-là (être non vivant), comme l'enseignent les partisans de la génération spontanée. Au reste, personne ne donne ce qu'il n'a pas. Et l'être inorganique n'ayant pas la vie ne peut donc pas la causer.— 2) *La science*, grâce aux travaux de l'immortel Pasteur (chimiste français, 1822-1895), a prouvé d'une façon péremptoire et définitive que *la vie ne vient que de la vie*. Pouchet (natu-

(1) Guibert. *Les origines*, p. 84.

raliste français 1800-1872) prétendait avoir démontré expérimentalement l'apparition de la vie sans *germes vivants*. C'était apparemment le triomphe de la génération spontanée. Dans deux séries d'expériences, Pasteur établit d'une manière incontestable que les infusoires (petits animaux visibles au microscope) dont se remplit le liquide fermentescible exposé à l'air, et remarqués par Pouchet, ont pour cause des *germes* vivant dans l'atmosphère. Il conclut aussi qu'un liquide fermentescible *vraiment stérilisé* et mis en contact avec un air *pur véritablement privé de ses germes* ne devient pas le rendez-vous de ces animalcules. La *génération spontanée* était scientifiquement réfutée, et le vieil axiome, *tout vivant vient d'un être vivant: omne vivens ex vivo*, une fois de plus démontré.

21. La vie a commencé sur la terre par un acte divin de création.— L'être vivant n'a pas toujours existé: c'est la conclusion logique de ce qui précède. Et donc le premier être vivant, parce qu'il est contingent, a été produit par une cause distincte de lui-même. Cette cause du *premier* être vivant n'est pas autre que Dieu, qui possède la vie à un dégré éminent et dont l'acte propre est un *acte de création*. Le commencement de la vie sur la terre ne peut donc pas s'expliquer sans l'intervention du Maître Créateur de toutes choses.

22. Aristote, saint Thomas et la génération spontanée.— Les partisans de la génération

spontanée se prévalent parfois de l'autorité d'Aristote et de saint Thomas qui, selon eux ont enseigné cette théorie. Contentons-nous de dire que ces deux grands philosophes, tout en ne niant pas la génération spontanée pour quelques êtres vivants (les plantes et quelques animaux), ne l'ont cependant pas interprétée au *sens matérialiste*. Ainsi, ils n'ont jamais admis que les forces *brutes*, *non-vivantes* de la nature peuvent *d'elles-mêmes* produire des forces *vitales*, *vivantes*. Aussi bien, réfutant Avicenne (philosophe arabe, 980-1037) le Docteur angélique dit que « si la matière produit la vie, c'est en vertu d'un pouvoir spécial que Dieu lui a donné » (1). Et de son côté, Aristote affirme que « la véritable cause de ces générations dites spontanées, c'est le principe vital contenu dans les corps » (2). Conséquemment, il nie à la matière *brute*, *inorganique*, la puissance de produire par *elle-même* un être vivant.

CHAPITRE II

LES FACULTÉS

23. Définition et division des facultés.— La faculté est le *principe immédiat d'opération*. L'être vivant est *ce qui* agit, et la faculté est *ce par quoi* il agit. Et comme entre l'opération et la faculté il n'y a pas d'*intermédiaire*, on dit

(1) Guibert. Ouv. cit., p. 52.
(2) Farges. *La vie et l'évolution des espèces*, p. 159.

que la faculté est un principe *immédiat*. Or pour agir il faut *vivre*, et un être est vivant *par* l'âme, son *principe de vie*. Un être vivant agit donc par l'âme, et celle-ci est encore un *principe d'opération*. Mais l'âme est un *principe radical, éloigné, médiat* d'opération. Nous pouvons comparer l'être vivant à un arbre: son âme en est la racine, ses facultés, les branches, et ses opérations, les fruits. Les facultés sont des principes *innés, nécessaires*. Tout homme en naissant a *ses* facultés. L'exercice des facultés n'est pas nécessaire. Il existe autant de facultés que d'opérations spécifiques. Celles-ci sont au nombre de trois: opérations *végétatives*, opérations *sensitives* et opérations *intellectives*. Les facultés se divisent donc en facultés *végétatives*, facultés *sensitives* et facultés *intellectives*.

24. Les facultés sont réellement distinctes de l'âme.— 1) *Les facultés ne peuvent pas se soutenir par elles-mêmes*, elles se conçoivent comme *existant dans un autre*. C'est dire qu'elles sont des *accidents*, des *propriétés*. Il est vrai qu'elles adhèrent à l'âme *nécessairement*, mais elles ne sont pas du même ordre que l'âme. Celle-ci est une *substance*, un être qui, pour exister, n'a *pas besoin de l'aide d'un autre*. Entre les deux il y a donc une distinction réelle.— 2) *Notre façon de parler* prouve encore la différence entre les facultés et l'âme. Nous disons que Jean a une intelligence *brillante*, une imagination *vive*, une digestion *facile*. Dans ces affirmations, nous distinguons les facultés intellective (intelligence),

sensitive (imagination) et végétative (digestion) de l'âme elle-même. En effet, il ne viendra jamais à l'esprit de quiconque de dire que Jean a une âme brillante, une âme vive, une âme facile. L'âme est donc le *principe*, la *source*, *inséparable*, mais *réellement distincte*, des facultés.

25. Les facultés sont réellement distinctes entre elles.— 1) *Il y a certaines facultés* qui, dans leurs opérations, dépendent *totalement* de l'organe, et, pour ce motif, sont appelées *organiques, matérielles*. La faculté de la vue ne peut pas agir sans l'organe de la vue. D'autres facultés, comme l'intelligence, ne sont pas *totalement* dépendantes de l'organe. On les nomme facultés *inorganiques, spirituelles*. Il est évident que des facultés matérielles et des facultés spirituelles ne sont pas *identiques*.— 2) *Comment expliquer les rôles si différents* joués par chaque faculté, s'il n'y a pas de distinction entre l'une et l'autre? Les unes commandent (facultés inorganiques), les autres obéissent (facultés organiques): celles-ci sont donc *inférieures*, et celles-là, *supérieures*. Et, entre *supérieures* et *inférieures* comme *tels*, il y a distinction. Il y a aussi lutte entre les facultés. C'est donc signe que la diversité existe entre elles.

26. Dans quelle partie de l'être vivant résident les facultés: les opinions.— Il est évident que les facultés résident dans l'individu qui agit. Mais, dans l'individu, où est, par exemple, sa faculté intellective? Où sont ses facultés

végétative ? C'est ce que nous cherchons. Les matérialistes prétendent que les facultés résident dans le *corps seul*. Selon d'autres, l'*âme seule* est la substance qui soutient les facultés. C'est la théorie *ultra-spiritualiste*. Une troisième opinion veut que les facultés végétatives et sensitives résident dans le corps et l'âme substantiellement unis. Quant aux facultés intellectives, elles sont dans l'âme seulement. Cette troisième opinion, celle de saint Thomas, est la véritable.

27. Les facultés ne résident pas dans le corps seul.— Comme les facultés sont des *principes d'opération*, il est évident qu'elles ne sont que dans les êtres qui *agissent*. Or, le corps seul, privé de l'âme, est incapable d'agir, puisqu'il n'a pas la vie. Sans le principe vital, le corps est une matière *inerte, brute*, qui, comme *telle*, ne peut être la source d'aucune opération vitale.

28. Les facultés végétatives et sensitives résident dans le composé du corps et de l'âme.— Les êtres vivants dont les opérations sont végétatives ont des facultés végétatives; de même aussi, les êtres dont les opérations sont sensitives, ont des facultés sensitives. Or, la plante se nourrit, elle croît, elle se reproduit — ce sont les trois opérations végétatives — en plus, l'animal brute a la sensation. La plante et l'animal possèdent donc des facultés. D'autre part, la plante et l'animal ne sont ni un corps *seul*, ni une âme *seule*, mais, chacun, un *composé de corps et d'âme*.

29. Les facultés intellectives résident dans l'âme seule.— Les opérations sont comme les effets des facultés: celles-ci étant les principes de celles-là. Or, de l'existence et de la nature de l'effet nous remontons toujours à l'existence et à la nature de la cause. Si les opérations sont spirituelles, immatérielles, la cause qui les a produites doit l'être aussi. Et les opérations des facultés intellectives sont spirituelles, immatérielles. Leurs facultés sont donc spirituelles et immatérielles. Mais des facultés spirituelles, immatérielles, ne peuvent pas résider dans une substance organique, matérielle. Il faut donc que leur principe, leur source, soit de même nature qu'elle. Ce principe, cette source ne peut être autre chose que l'âme *toute seule*.

30. Les habitudes: définition et division.— L'habitude est une *qualité stable qui dispose bien ou mal l'être vivant soit en lui-même soit pas rapport à ses opérations*. Elle est une qualité, c'est-à-dire une *manière d'être;* elle est *stable*, distincte de la simple disposition, qui est une qualité *passagère*. Les habitudes se divisent en deux classes: les habitudes *entitatives* et les habitudes *opératives*, selon qu'elles *disposent l'être vivant bien ou mal en lui-même*, comme la *santé*, la *maladie* (entitatives), ou qu'*elles le font agir bien ou mal*, comme le *vice* et la *vertu* (opératives). Il n'est question ici que des habitudes opératives

31. Les différentes espèces d'habitudes opératives.— Les habitudes opératives sont *natu-*

relles et *surnaturelles*, selon qu'elles *sont acquises par les actes répétés* (naturelles), ou qu'elles sont *données par Dieu lui-même* (surnaturelles). Les habitudes naturelles, comme la *science:* sont dites *acquises*. Les habitudes surnaturelles, comme la *foi*, sont appelées *infuses*, parce qu'elles sont *infusées*, introduites par Dieu dans le sujet qui les possède. — Les habitudes naturelles s'appellent *vice* ou *vertu*, selon qu'elles portent à *bien* (vertu) ou à *mal agir* (vice). — Si l'habitude naturelle *porte l'intelligence à bien* agir, elle se nomme *vertu intellectuelle;* si elle s'adresse à la volonté, elle devient *vertu morale*.

32. Les habitudes opératives sont distinctes des facultés.— Les facultés sont des accidents *propres*, *nécessaires*. Elles sont *inamissibles*. On ne perd jamais la faculté, le principe d'opération. Pour une cause ou pour une autre, l'*exercice* de la faculté peut être *empêché*, mais la faculté *reste* toujours. C'est ce qui arrive dans la folie. Or, les habitudes, bien que *stables*, ne sont pas *nécessaires*. En naissant, l'être vivant n'apporte pas avec lui les *habitudes*, mais seulement des *dispositions*. Et aussi l'habitude n'est pas *inamissible*. Il est certain qu'elle peut se *perdre* plus ou moins facilement, cela dépend de son degré de stabilité.

33. Où résident les habitudes opératives.— Comme l'habitude opérative *dispose à agir bien ou mal*, elle ne réside donc que dans les *êtres vivants*. Ceux-ci agissent par leurs facultés.

Par conséquent, c'est dans les facultés qu'*immédiatement* résident les habitudes. D'autre part, *toutes* les facultés ne sont pas susceptibles d'habitudes. Il y en a qui de par leur nature même, sont *déterminées* à produire *toujours* et *nécessairement* telle ou telle opération. Elles ne peuvent pas être *disposées* autrement qu'elles ne le sont, elles ne sont *passibles* d'aucun changement. Telles sont les facultés *végétatives* et *sensitives:* la circulation du sang se fait toujours de la *même manière* (opération végétative), le sens du toucher mis en contact avec un objet propre (l'étendue résistante) *infailliblement* éprouvera une sensation (opération sensitive). Or, l'habitude opérative fait subir un *changement* aux facultés, elle leur donne une *orientation nouvelle*. Sont donc susceptibles d'habitudes opératives les seules facultés *indéterminées* et *libres*, c'est-à-dire, l'*intelligence* et la *volonté*. Tout de même, à cause de leurs *relations* avec l'intelligence et la volonté, les facultés sensibles appétitives, soit *concupiscible* (faculté par laquelle l'homme désire posséder l'objet de sa convoitise), soit *irascible* (faculté par laquelle l'homme veut éloigner l'obstacle qui l'empêche d'arriver à la possession de ce qu'il désire) sont capables d'habitudes. Ainsi les vertus cardinales — habitudes naturelles — résident dans les quatre facultés suivantes: la *prudence*, dans l'intelligence; la *justice*, dans la volonté; la *tempérance*, dans l'appétit concupiscible; la *force*, dans l'appétit irascible. En résumé, disons que les *habitudes opératives résident dans l'homme seul.*

34. Comment s'acquiert et comment se perd une habitude.— On *acquiert* une habitude par la *répétition des actes*. C'est en accomplissant les *mêmes* actions, *souvent* et *longtemps*, que l'homme devient *habitué* à les faire. L'acquisition de l'habitude est d'autant plus facile qu'il y a dans le sujet une *disposition innée* l'inclinant à cette habitude. — Les habitudes se *perdent* ou s'*affaiblissent* en *cessant* les actes dont la répétition leur avait donné naissance, ou en *produisant des actes contraires*. — Quant aux habitudes surnaturelles, par exemple, la charité, la foi, elles sont données gratuitement par Dieu. Différentes causes, comme le péché mortel, (pour la charité), les mauvaises lectures, etc., (pour la foi) peuvent les faire disparaître.

35. Les lois de l'habitude.— 1) *Plus souvent sont répétés les mêmes actes, plus forte est l'habitude dont ils sont la cause.* C'est évident, puisque les habitudes s'acquièrent par la répétition des actes. — 2) *Plus intense est l'application apportée dans la production des actes, plus ancrée, plus indéracinable est l'habitude qui en résulte.* Ce que l'on fait, même *souvent*, mais avec *nonchalance*, ne cause *jamais* une *forte* habitude. L'énergie généreuse, au contraire peut en un temps relativement court, créer une durable habitude. — 3) *Plus il y a d'obstacles à surmonter et de difficultés à vaincre, moins il est facile d'acquérir l'habitude.* Il va sans dire que les obstacles rencontrés sur la route sont de nature parfois à paralyser les meilleures volontés et à retarder d'autant l'apparition de l'habitude. (1).

36. A quoi servent les habitudes.— 1) *Les habitudes nous font agir avec plus de facilité.* La répétition de l'acte diminue l'effort, et c'est surtout dans l'effort qu'est l'obstacle. A faire toujours les mêmes actions, la volonté n'y prend presque plus de part, parce qu'elle n'a plus d'effort à faire. C'est là l'inconvénient de l'habitude. Elle engendre la routine. On peut y remédier par l'attention et la réflexion. — 2) *Les habitudes nous font agir avec uniformité.* La facilité à agir sans effort produit une tendance à répéter les *mêmes* actes et toujours de la *même manière*. Alors, l'habitude devient comme un *instinct naturel*, et c'est pourquoi nous l'appelons une *seconde nature*. Or, la nature agit toujours *uniformément*. Aussi bien, chez les gens qui possèdent de bonnes habitudes, on trouve cette régularité à faire chaque chose en son temps. Ils ont l'*uniformité* de l'horloge. — 3) *Les habitudes sont une source de joie.* La peine vient de l'effort, et l'effort disparu, c'est le plaisir, c'est la joie. Or, l'habitude fait disparaître l'effort.

37. Les habitudes sont nécessaires.— Kant et Rousseau condamnent toute habitude, quelle qu'elle soit. Selon eux « il ne faut laisser prendre à l'enfant aucune habitude, si ce n'est de n'en avoir aucune » (Rousseau), pour la bonne raison

(1) Haustrate et Labeau. *Cours complet de pédagogie*, 4e éd., p. 142.

que « plus un homme a d'habitudes, moins il est libre et indépendant » (Kant). Ces philosophes veulent donc que, dans toutes les circonstances de la vie, à chaque instant de l'existence, nous fassions toujours un *effort spécial*, nous exercions toujours *à nouveau* notre liberté, et par ce moyen, déployions une énergie libre de toute entrave, affranchie de toute servitude. C'est méconnaître étrangement la pauvre nature humaine. Sa faiblesse exige qu'elle puisse compter sur des *aides puissants et charitables* qui lui rendent moins lourde la tâche quotidienne. Ces aides, ce sont les habitudes. « Le corps ne peut être toujours éveillé et debout: il faut qu'il dorme et qu'il se couche; de même l'activité ne saurait rester incessamment en éveil: il faut qu'elle se repose et qu'elle s'endorme, pour ainsi dire, dans les molles et douces démarches de l'habitude » (1). Les habitudes sont donc nécessaires à l'homme pour l'accomplissement *fidèle* de ses devoirs journaliers.

38. Habitudes et éducation.—Quoi qu'en disent Jean-Jacques Rousseau et Emmanuel Kant, les habitudes sont nécessaires. Et sans elles, l'éducation est à peu près impossible. L'éducation « n'est en grande partie que l'art de former des habitudes ». En effet, « des énergies multiples dorment dans l'enfant ». Le rôle de l'éducateur « n'est pas d'imposer une digue à ces tendances » bonnes en soi; non, l'éducateur

(1) Compayré. *Cours de pédagogie*, p. 223 et 224. Cité par Haustrate et Labeau, ibid. 143-144.

doit exploiter ces « énergies », stimuler ces « tendances », les « canaliser sans en briser l'élan ». Or, stimuler, exploiter, « canaliser », c'est créer de bonnes habitudes. Celles-ci disposent l'enfant à bien agir. Elles ne sont pas la mutilation de sa nature mais sa réforme et son perfectionnement.

CHAPITRE III

Les facultés végétatives

39. Les facultés végétatives: définition et division.— Les facultés végétatives sont les *principes immédiats des opérations végétatives*, ce *par quoi* les plantes végètent. Les opérations végétatives sont au nombre de trois: la *nutrition*, la *croissance* et la *génération*. Les facultés végétatives sont donc la *faculté de nutrition*, la *faculté de croissance* et la *faculté de génération*.

40. Les facultés végétatives sont des facultés organiques.— Une faculté est dite organique lorsque dans ses opérations elle dépend *totalement* de l'organe corporel. Or, les opérations végétatives ne peuvent pas se produire sans un organe; par exemple, la nutrition est impossible sans l'*estomac* et les organes connexes. Parce que complètement dépendantes de l'organe matériel, les opérations végétatives sont encore appelées *matérielles*. Cependant, il ne faut pas les ramener aux opérations mécaniques ou physico-chimi-

ques (14). Les opérations végétatives sont *immanentes, vitales;* les opérations mécaniques et chimiques ne le sont pas. Et donc, si les opérations végétatives sont organiques, les principes immédiats d'où elles procèdent, leurs facultés, doivent l'être aussi, parce que les *opérations spécifient les facultés*, elles *sont de même nature qu'elles.*

41. Relation des facultés végétatives entre elles.— Entre les trois facultés végétatives il y a une relation de subordination. La première, la principale, c'est la *faculté de nutrition.* Viennent ensuite la *faculté de croissance* et la *faculté de génération.* En effet, la faculté de croissance et la faculté de génération sont dépendantes de la faculté de nutrition. Pas de croissance et pas de génération sans la nutrition. Cependant, si l'on considère ces trois facultés au *point de vue de leur fin*, la faculté de génération l'emporte. Les deux premières sont ordonnées au bien de l'individu. La faculté de génération a pour but la conservation de l'espèce. La fin de la faculté de génération est donc le *bien général*, qui est supérieur au *bien particulier*, auquel concourent les deux autres.

42. Les facultés végétatives sont distinctes l'une de l'autre.— Les facultés se distinguent entre elles par leur *rôle* et leur *durée.* La faculté *nutritive* a pour fonction l'*assimilation*, le changement des aliments en la substance du vivant. *Développer* et *réparer* l'organe, tel est le rôle de la *faculté de croissance.* La faculté *générative*

a pour mission la *reproduction* du vivant. — Pour ce qui est de la *durée*, la *nutrition* dure toute la vie; la *croissance* cesse à une certaine époque; la *génération* n'existe pas ordinairement dans les vivants *trop jeunes* et *trop vieux.*

43. La faculté de nutrition.— La faculté de nutrition est le *principe immédiat de l'opération par laquelle un être vivant transforme en sa propre substance les aliments pris à l'extérieur.* Par la puissance nutritive l'être vivant refait ses forces et travaille à sa propre conservation. A la nutrition chez l'animal, concourent plusieurs organes. Ce sont la bouche, l'estomac, les intestins, les poumons, le cœur, les artères, les vaisseaux capillaires, les veines, les vaisseaux lymphatiques et les glandes. Il appartient à l'anatomie et à la physiologie de décrire ces différents organes et d'en définir les fonctions propres.

44. La faculté de croissance.— La faculté de croissance est le *principe immédiat de l'opération par laquelle un être vivant acquiert les proportions qui lui conviennent.* L'augmentation, la croissance d'un être se fait par la multiplication des cellules. Celles-ci se multiplient par scission ou division. La cellule est le premier élément constitutif des tissus d'un être vivant.

45. La faculté de génération.— La faculté de génération est le *principe immédiat de l'opération par laquelle un être vivant produit un autre être vivant de nature semblable à la sienne.* La

génération n'est pas la création: celle-ci est le propre de Dieu seul, celle-là est le propre des créatures.

46. Les trois facultés végétatives existent dans les plantes.— On constate chez les plantes les trois opérations végétatives: la nutrition, la croissance et la génération. Elles doivent donc posséder les principes immédiats de ces opérations, c'est-à-dire les facultés végétatives. Aussi bien, il faut admettre que les plantes sont *réellement* vivantes, quoi qu'en disent Malebranche et Descartes, qui les assimilent à la matière brute, inorganique, sans vie. On s'est demandé parfois si la vie des plantes est végétative ou sensitive. A en juger par les opérations propres de la plante, il n'y a aucun doute que sa vie est végétative et non pas sensitive. L'acte essentiel de la vie sensitive est la *sensation*. Celle-ci se manifeste par la connaissance et le désir sensibles. De plus, la sensation requiert des organes sensoriels comme l'organe de la vue et celui du toucher, etc. Or, il est expérimentalement prouvé que les plantes n'ont pas d'organes sensoriels, ni, partant, de sensation. Mais alors, pourquoi appelons-nous certaines plantes, *sensitives*? C'est parce que ces plantes se *contractent* lorsqu'on les touche; elles ouvrent leurs corolles au lever du soleil et les ferment à son coucher. Elles se comportent *comme si* elles *sentaient* les rayons lumineux. Ce mouvement de contractilité n'est nullement un mouvement vital parce qu'il n'est pas *immanent* (10). Il n'a pas pour principe la plante elle-même, mais une cause extérieure (le soleil), et peut facilement être comparé à la contractilité des muscles d'un cadavre.

47. L'âme des plantes.— Les plantes ont une âme, un principe vital, parce qu'elles sont vivantes. L'âme des plantes est une *substance simple et matérielle*. Elle est une partie essentielle qui constitue la plante: celle-ci étant une substance (un être capable de se soutenir lui-même), ce qui la compose est aussi *substance*, comme les parties d'un lingot d'or, sont de l'or. N'ayant pas de quantité, l'âme des plantes est simple, c'est-à-dire *indivisible* Seuls les êtres quantitatifs sont susceptibles d'être partagés. L'âme de la plante est aussi *matérielle*, parce que dans toutes ses opérations elle dépend des organes (matière). Tout de même, elle n'est pas *corporelle*. Il est impossible de la palper, de la voir comme la feuille de papier présentement sur mon bureau — laquelle est un corps — c'est-à-dire une matière avec les dimensions quantitatives (hauteur, largeur, longueur). *Mortelle* est encore l'âme de la plante; totalement dépendante de la matière (le corps de la plante), celle-ci détruite, l'âme disparaît avec elle.

48. L'âme des plantes est une mais virtuellement multiple.— Que l'âme de la plante soit *une* nous l'avons démontré précédemment (17) Elle est aussi multiple; des faits nombreux le prouvent. Rappelons-nous les fréquents exemples de greffe végétale. Par exemple, le poirier greffé

sur un pommier continue à produire des poires. Dans ce cas, le poirier garde sa vie propre — il emprunte seulement son alimentation au pommier — et partant, il conserve son principe vital. L'âme du poirier s'est donc multipliée. Il est évident que dans la plante il n'y a qu'une seule vie *actuelle*, propre au *tout*, et, par conséquent, *une seule âme*. Celle-ci, cependant, à cause de la division du corps de la plante dont elle est la forme, se *multiplie* avec lui. Et c'est pourquoi nous disons que l'âme de la plante est à la fois *une* et *multiple*, c'est-à-dire une en *acte* et multiple en *puissance*.

CHAPITRE IV

Les facultés sensitives, cognitives

49. Les facultés sensitives : définition et division.— Les facultés sensitives sont les *principes immédiats des opérations sensitives*. Elles se ramènent à trois classes. Ce sont les facultés *cognitives*, les facultés *appétitives* et les facultés *locomotrices*. En effet, les êtres vivant de vie sensible ont la *connaissance*, l'*appétition* et la *locomotion*. Ils connaissent un objet; une fois perçu, ils y *tendent* (appétition): et, pour ce faire (*y tendre*), ils se *meuvent* vers lui, en vue de voir s'il leur va ou non (locomotion). Les facultés *cognitives* et *appétitives se subdivisent* encore selon la diversité des opérations dont elles

sont les principes immédiats. Nous le verrons plus loin.

50. Les facultés sensitives externes et internes.— Les facultés sensitives *externes* sont les *principes immédiats des opérations par lesquelles l'être vivant perçoit les choses extérieures, telles qu'elles sont, dans leur réalité concrète*. Ce sont les sens externes. Elles sont au nombre de cinq: la faculté de la vue, la faculté de l'ouïe, la faculté de l'odorat, la faculté du goût et la faculté du toucher. Les facultés sentitives *internes* sont les *principes immédiats des opérations par lesquelles l'être vivant perçoit et apprécie les impressions venues des facultés sensitives externes*. Ce sont les sens internes. Il y en a quatre: le sens commun, l'imagination, la mémoire sensible et l'estimative.

51. Les facultés sensitives au point de vue logique et au point de vue psychologique.— En logique il a été question des facultés sensitives externes et internes. A leur sujet nous nous sommes demandé si *elles peuvent nous conduire à la vérité, si elles sont des témoins dignes de foi* bref, si elles sont des *critères de certitude*. La réponse a été affirmative. Les mêmes facultés en psychologie ne sont pas étudiées au même point de vue. Quelle est leur *nature intime?* comment *fonctionnent-elles?* Voilà les questions que le psychologue se charge de résoudre.

52. Les facultés sensitives sont organiques. — Les facultés sensitives sont organiques, parce que, pour exercer leurs opérations, elles dépendent complètement de l'organe (40). Il est impossible, en effet, d'entendre sans l'organe de l'ouïe ou de faire un acte d'imagination sans le cerveau. N'allons pas confondre l'organe avec la faculté. L'organe — pour un temps du moins — reste dans le cadavre. Immédiatement après la mort la faculté disparaît. L'organe est une partie du corps, comme lui soumis à la corruption; la faculté n'est pas corporelle.

53. La sensation.— L'opération de la faculté sensitive externe et interne s'appelle *sensation*. La sensation est l'*acte propre des sens;* elle est *un acte vital perceptif des choses extérieures ou des images sensibles* (*choses intérieures.*) La sensation externe est l'*acte propre du sens externe qui perçoit l'objet extérieur*. La sensation interne est l'*acte propre du sens interne qui perçoit l'objet intérieur*, c'est-à-dire l'image de l'objet conservé dans l'imagination ou reproduite d'une façon quelconque dans l'un des autres sens internes. La sensation, externe ou interne, est une connaissance.

54. Comment se fait la connaissance sensible.— La connaissance se produit lorsque l'objet à connaître est introduit dans le sujet qui perçoit. Mais, dans la connaissance sensible, comme la chose perçue est l'objet extérieur, concret, par exemple, *ce* livre, *ce* cahier, *ce* papier, etc., etc., il va sans dire que comme *tel*, cet

objet n'entre pas dans la puissance visuelle, pour ne parler que de celle-là. Et pourtant le livre, le cahier, etc., sont introduits dans le sens de la vue, etc. Comment le sont-ils? Le livre, le cahier pénètrent dans la faculté visuelle par leur *similitude*, leur *ressemblance*. Le sens de la vue perçoit donc l'objet au *moyen de sa similitude*. Aussi bien, cette similitude est appelée *déterminant cognitionnel*, parce qu'elle *détermine* la faculté à connaître, ou encore, *espèce impresse*, parce qu'elle est la *similitude* (du mot latin *species*) *imprimée* (du mot latin *impressa*) dans le sens. Sous cette excitation produite par l'image extérieure, la puissance visuelle, vivante et active, *réagit* nécessairement. Cette réaction est le passage de la *puissance* à *l'acte* — c'est-à-dire qu'un instant auparavant elle *pouvait* connaître l'objet, maintenant elle le *connaît*, en l'*exprimant* et en le *reproduisant* au dedans d'elle-même (espèce *expresse*). Cette première perception de l'objet est appelée *perception externe* et tient le milieu entre deux effets: l'*espèce impresse*, qui est l'*effet* de l'objet sur le sens, et l'*espèce expresse*, qui est l'*effet* du sens déterminé par l'objet. Mais après que l'objet extérieur a été *immédiatement* perçu par l'un ou l'autre des cinq sens externes, sa représentation est conservée dans l'imagination. En son *absence* on peut s'en souvenir, le connaître par l'intermédiaire de sa représentation, qui en est comme la photographie. Cette connaissance de l'objet par l'intermédiaire de son image conservée se nomme *perception interne*.

55. Différences entre la perception externe et la perception interne.— Quoique toutes deux connaissance sensible, ces perceptions cependant diffèrent l'une de l'autre. 1) La perception externe est *immédiate*. En effet, ce que la puissance visuelle atteint *immédiatement*, *directement*, c'est la couleur de l'objet sensible. Entre les deux il n'y a pas d'intermédiaire. La similitude de la couleur imprimée dans la rétine (espèce impresse) n'est qu'un *moyen* nécessaire pour réunir *immédiatement* l'objet matériel (la couleur) et le sujet sensible (la rétine animée par le principe vital). 2) La perception interne est *médiate*. Il est vrai que l'imagination perçoit *immédiatement* l'image reproduite en elle, mais pour arriver à l'objet extérieure elle a besoin d'un *intermédiaire*, qui est la *photographie* (image) de cet objet. Et à ce point de vue on peut dire que la perception interne est *médiate*. Il y a un *milieu*, un *quelque chose* entre le sens interne et la réalité extérieure. 3) Ces deux perceptions ne se font pas en même temps. Lorsque je mets la main, par exemple, sur un livre, en premier lieu je perçois la *figure*, l'*étendue* résistante du livre dont l'empreinte affecte le sens du toucher (perception externe) avant de recevoir l'*impression* produite par le contact du livre avec ma main (perception interne) (1).

56. Les deux phases de la connaissance sensible.— La connaissance sensible — appelée encore sensation — passe par deux phases, dont

(1) Farges. *L'objectivité des sens externes*, pp. 22 et suiv.

l'une est *passive* et l'autre *active*. La première a lieu lorsque l'objet extérieur reproduit son empreinte sur le sens. Celui-ci a alors un rôle purement *passif;* il *subit*, il *pâtit* l'action de cette similitude qui représente l'objet situé à l'extérieur. — La *deuxième* existe lorsque le sens *provoqué* par la représentation de la chose externe imprimée en lui, *agit*, *perçoit* que cette similitude l'affecte et, par suite, l'*exprime* en lui-même, la reproduit dans l'imagination, et *connaît* l'objet.

57. Erreurs de quelques philosophes contemporains au sujet de la connaissance sensible.— Certains philosophes contemporains « confondent la sensation externe du non-moi (objet extérieur) avec la sensation interne du moi, et prétendent que le sens externe ne perçoit que lui-même et ses modifications subjectives. Aussi, ne pouvant trouver le passage ou le fameux *pont* qu'ils recherchent en vain entre le sujet et l'objet, ils tombent dans le subjectivisme objectif », en d'autres termes, ils doutent de la réalité extérieure. D'autres ramènent les deux sensations externe ou interne à de simples représentations de l'imagination. Avec Taine, ils déclarent que la perception des sens est une véritable *hallucination*. Les numéros précédents, **54**, **55**, **56** sont la réfutation de ces erreurs dangereuses (1)

58. La connaissance sensible est une opération distincte de celle des vivants du règne

(1) Cfr. Farges et Barbedette. *Cours de Philosophie Scolastique*, T. II, pp. 45-46.

végétal et des phénomènes physiques et chimiques.— La connaissance sensible a pour cause la similitude de l'objet sensible imprimée dans le sens. Le rôle de cette similitude nommée *espèce impresse, déterminant cognitionnel*, est de faire sortir les sens de leur passivité et de les faire percevoir. La perception, la connaissance sensible est donc l'effet direct de l'espèce impresse, ou de la similitude de l'objet extérieur empreinte sur le sens. Or, cette similitude n'est pas l'objet lui-même, concret, dans sa matérialité physique, comme l'empreinte d'un sceau n'est pas le fer ou l'or dont le sceau est fait. Donc cette similitude est d'une nature *supérieure* à celle du corps *brut* ou *vivant* qu'elle représente. Et voilà pourquoi la connaissance sensible, qui est son effet, doit être aussi d'une nature supérieure à celle des phénomènes physiques et chimiques dont les corps inorganiques (non vivants) ou les plantes (vivants du règne végétal) sont le théâtre — puisque l'effet ressemble à la cause. Cette similitude, les anciens l'appellent *forme intentionnelle*, c'est-à-dire quasi *spirituelle*. La perception sensible s'appelle encore *hyperphysique* (au-dessus des phénomènes physiques). Il n'en reste pas moins vrai qu'elle est une opération *organique*, assujettie à la matière (52).

59. L'acte de la perception externe se produit dans les organes périphériques.— Les organes périphériques sont les organes placés à la surface du corps de l'être vivant. Ce sont les organes des cinq sens externes. *a*) L'*expérience* prouve, en effet, que nous voyons par les yeux, que nous entendons par les oreilles, etc. L'acte de la vision, de l'audition (perception externe) se produit donc dans les organes périphériques. *b*) La *physiologie* enseigne que *seul* l'organe de l'ouïe est adapté à l'acte d'audition, *seul* l'organe de la vue, à l'acte de vision, etc.

60. L'acte de la perception interne se produit dans le cerveau.— La perception interne suppose la perception externe et elle la complète. Lorsque la main est en contact avec un objet glacé il en *résulte* une *sensation*, une *impression* de froid. Ce n'est pas la main qui se *rend compte* qu'il y a *telle* ou *telle* sensation, tout son rôle a été de *toucher* l'objet froid (perception externe). Donc, à part le sens du toucher il en faut d'autres, qui ont pour mission de *constater*, d'*éprouver* les sensations produites par la mise en relation des sens externes avec les objets extérieurs. Cette *constatation* s'appelle perception interne, et elle est faite par les sens internes qui — nous le verrons — ont pour organe le cerveau. L'acte de ces sens ou de la perception interne se produit donc dans le cerveau.

61. Les sens internes.— Chez l'homme et les animaux supérieurs, outre les sens externes, il y a des facultés spéciales, distinctes, nommées *sens internes* et dont le rôle est de *recueillir* les sensations de la sensibilité externe, de les *discerner* les unes des autres. Par les sens internes on *sait*, on se *rend compte* que telle sensation vient de tel

ou tel sens externe, etc. Ils sont au nombre de quatre: Le *sens commun*, l'*imagination*, la *mémoire sensible* et l'*estimative*. Nous allons les étudier séparément.

62. Le sens commun: sa nature, ses fonctions.— Le *sens commun* que l'on nomme encore le *sens central*, la *conscience sensible*, le *sens intime*, est la faculté qui *perçoit, associe et discerne les unes des autres les sensations spéciales des sens externes*. L'existence du sens commun, l'expérience quotidienne la prouve. N'est-il pas vrai que nous avons plusieurs sensations à la fois? Je vois ce papier, je le touche, j'entends le son d'une cloche. Toutes ces perceptions visuelle, tactile, auditive sont *distinctes* entre elles, et cependant elles sont associées. Il faut donc qu'il y ait une faculté qui *recueille* ces perceptions, qui les *associe;* cette faculté, c'est le *sens commun*. Les fonctions de ce sens se ramènent à trois. 1) Il *perçoit* les opérations des sens extérieurs. Le sens de la vue — comme tous les autres sens externes — ne *connaît* pas, ne *perçoit* pas son acte de vision. Ce rôle est dévolu au *sens commun*. 2) Il *réunit* les sensations des sens extérieurs. Autrement nous ne pourrions pas expliquer l'existence *simultanée* des sensations propres à chaque sens. 3) Il *discerne* les sensations. C'est le sens commun qui *attribue* à chaque sens son opération propre. Ce discernement, il va sans dire, n'est pas acte du jugement, qui ressortit à l'intelligence.

63. L'imagination: sa nature, ses fonctions — L'imagination est la faculté *qui retient les images des réalités sensibles et les reproduit en l'absence de ces réalités elles-mêmes*. Elles a trois fonctions principales: *Conserver, reproduire, engendrer*. 1) Elle *conserve* les images des choses sensibles perçues par les sens externes. Voilà pourquoi l'imagination *conservatrice* est appelée le *trésor des espèces sensibles*. 2) Elle *reproduit* les images des objets sensibles lorsque ceux-ci sont absents. C'est l'*imagination reproductrice*. 3) Elle *engendre* de nouvelles images par la combinaison de l'association de celles déjà acquises. C'est l'imagination *créatrice*.

64. Les avantages de l'imagination.—L'imagination est une faculté précieuse, qui rend de signalés services aux *sciences*, aux *beaux-arts*, à la *littérature* et à la *vie* même.

A. L'IMAGINATION DANS LES SCIENCES. Dans les sciences d'observation, l'imagination sert à deviner les lois, elle invente les hypothèses dont la vérification conduit à la découverte des causes des phénomènes étudiés. Quant aux sciences abstraites, elle leur est utile parce qu'elle accompagne l'exercice de l'intelligence, elle facilite cette faculté dans ses recherches, en donnant aux choses immatérielles des formes sensibles et agréables

B. L'IMAGINATION DANS LES BEAUX-ARTS. L'artiste fait appel à son imagination pour avoir les formes sensibles qui exprimeront, qui rendront concret et attrayant l'idéal conçu par son intelligence.

C. L'IMAGINATION DANS LA LITTÉRATURE. Elle est la source des images, des tours ingénieux qui rendent la phrase vivante, variée et agréable à lire. L'écrivain qui n'a pas d'imagination est sec, aride et manque de couleur.

D. L'IMAGINATION DANS LA VIE. Elle nous transporte dans le domaine du passé, pour nous y faire revivre les joies d'antan. L'avenir, elle nous le montre souriant, quelquefois plein de promesses et d'espérances. Comme la baguette du magicien de la fable, l'imagination change en or tout ce qu'elle touche. Les amertumes, les chagrins de la vie présente cèdent souvent la place au bonheur de ce monde idéal où elle nous conduit; et, dans les « châteaux d'Espagne » que sans cesse elle construit, elle nous assure une existence longue, sans ombre et sans nuage. Dans la vie pratique, elle nous suggère différents moyens de réussir et stimule notre activité.

« L'imagination est tellement nécessaire dans la littérature et dans la vie, écrit Joubert, que ceux qui n'en ont pas et la décrient, sont obligés de s'en faire une. »

65. Les dangers de l'imagination.— Sans aucun contrôle, l'imagination devient facilement la « folle du logis », et aussi, selon le langage de Pascal, « maîtresse d'erreur et de fausseté ». Elle est alors une source de dangers pour *l'intelligence*, pour le *coeur* et pour la *vie toute entière*.

A. DANGERS DE L'IMAGINATION POUR L'INTELLIGENCE. Si l'intelligence ne guide pas l'imagination, elle sera son jouet. En effet, l'imagination, souvent en désaccord avec la réalité, est portée aux extrêmes. Aujourd'hui, elle grossira démesurément les difficultés qui se présentent, et partant, paralysera toute énergie. Demain, elle montrera les entreprises les plus hasardeuses comme facilement réalisables. Et la pauvre intelligence, tiraillée de part et d'autre, hésitera, perdra son temps en vains efforts et commettra les pires bévues.

B. DANGERS DE L'IMAGINATION POUR LE COEUR. Elle alimente et attise les passions. Le mal se présente-t-il avec des abords repoussants, elle a le don d'en faire disparaître petit à petit la laideur, qui eût pu empêcher de le commettre. Sous des formes sensibles, attrayantes, elle se plaît à montrer le vice et exagère le plaisir qu'il procure. Si la conscience honnête hésite à la vue des conséquences désastreuses auxquelles elle s'expose en transgressant la loi morale, l'imagination s'empresse de jeter sur toutes ses inquiétudes un voile qui aveugle. Bref, si l'on n'y fait pas attention, dans peu de temps elle affaiblit la volonté et dépraye le cœur.

C. DANGERS DE L'IMAGINATION POUR LA VIE TOUTE ENTIÈRE. Ces vies malheureuses, où tout est vu en noir, c'est l'imagination indomptée qui en est la cause. Elle peuple de chimères le cerveau des pauvres humains, elle le remplit d'illusions irréalisables. Il s'ensuit le désenchantement, avec ses compagnons obligés: le suicide et la folie. Les défauts comme les qualités, elle les grossit outre mesure. Chez le prochain,

elle exagère les torts et, par suite, nous porte à le haïr. Elle engendre peu à peu, à notre insu, des manies nombreuses, source de toutes sortes d'excentricités, cause de tous nos déboires et de tous nos ennuis.

66. Éducation de l'imagination.— Il est important que l'éducation de l'imagination soit soumise à une discipline sévère et intelligente. Comme règle générale, partout et toujours l'imagination doit être *sous le contrôle de la droite raison*. Faculté éminemment utile, il faut bien se garder de l'*anémier*. L'exciter là où elle est lente, la réprimer là où elle est trop vive, tel est le rôle de l'éducateur. Et pour ce faire, il veillera à ce que l'imagination de ses élèves soit remplie d'images conformes aux règles du *vrai*, du *beau* et du *bien*.

67. La mémoire: sa nature, ses fonctions. — La mémoire est une *faculté qui reconnaît les choses sensibles représentées par l'imagination comme déjà vues ou déjà éprouvées*. Il s'agit ici de la mémoire *sensitive*, distincte de la mémoire *intellective* qui est une fonction de l'intelligence (85,100). Cependant, ce que nous dirons de la mémoire sensitive s'applique aussi à la mémoire intellectuelle. Comme on peut le voir, par la définition, la fonction de la mémoire est la *reconnaissance de ce qui est passé*. Elle suppose donc les images conservées et reproduites par l'imagination. Tout son rôle consiste à *reconnaître* ces images et à les localiser dans le passé.

68. Comment la mémoire est distincte de l'imagination et du sens commun.— Quoique toutes trois facultés organiques, la mémoire, l'imagination et le sens commun ne sont pas pour cela *identiques*. Le sens commun perçoit les sensations *présentes* et les objets qui en sont la cause. Par lui, en effet, je me *rends compte* que j'ai la sensation de froid, parce que *présentement*, *actuellement*, le sens du toucher est en contact avec un objet froid. Il garde cette sensation tant que l'objet reste *présent*. L'objet *absent*, son rôle est fini. C'est alors que l'imagination intervient. Celle-ci conserve et reproduit, en l'*absence* des objets, les impressions que ces mêmes objets ont faites sur le sens du toucher par exemple, et que le *sens commun* a déposées en elle. Dans l'imagination, l'image de l'objet n'est nullement rapportée au passé. Au contraire elle apparaît si vive et si claire qu'elle donne plutôt l'illusion du *présent*. C'est à la mémoire qu'appartient la *sensation du déjà vu*. Elle perçoit les choses absentes, mais comme *passées*.

69. Importance de la mémoire.— L'importance de la mémoire est indiscutable. Pour s'en convaincre, qu'il suffise de dire qu'elle est nécessaire *à l'acquisition des connaissances en général*, au *progrès de la science* et à la *vie sociale*.

A. La mémoire est nécessaire à l'acquisition des connaissances en général. Il est vrai que toute perception se fait dans le moment présent. Celui-ci — est-il besoin de le dire — à peine *est-il* qu'il n'existe déjà plus. Si bien que

la connaissance à peine acquise est déjà dans le domaine du passé. Et la mémoire est la faculté de retenir ce qui est passé. Sans elle, l'acquisition des connaissances est donc impossible.

B. LA MÉMOIRE EST NÉCESSAIRE AU PROGRÈS DE LA SCIENCE. La science progresse par les découvertes nouvelles ajoutées aux anciennes. Celles-ci doivent être définitivement admises et surtout *retenues*. Si les conclusions scientifiques autrefois démontrées sont à jamais jetées dans le domaine de l'oubli, alors la science sera un *perpétuel recommencement*, susceptible d'aucun progrès. Et la science du langage, qui contestera les services que lui rend la mémoire ? Une langue est connue quand on *retient* ses mots et leur sens.

C. LA MÉMOIRE EST NÉCESSAIRE À LA VIE SOCIALE. La vie sociale est faite d'un ensemble de devoirs, de relations, d'engagements et de promesses. Tout cela croule, si la mémoire n'est pas là pour *rappeler* l'accomplissement fidèle de toutes ces obligations.

70. Les maladies de la mémoire.— Sous ce titre, M. Th. Ribot, philosophe français, a écrit un livre dans lequel il ramène à trois types les maladies de la mémoire: l'*amnésie*, l'*hypermnésie* et la *paramnésie*. L'*amnésie* est la perte *totale* ou partielle de la mémoire. L'amnésie *totale* est *temporaire* ou *définitive;* elle est encore *périodique*, *progressive* (chez les vieillards, par exemple), *congénitale*, comme chez les idiots. L'amnésie *partielle* revêt différentes formes. On l'appelle *aphasie*, lorsqu'il y a impuissance de parler; *agraphie*, lorsqu'il y a impuissance de *lire* ou d'*écrire*. — L'*hypermnésie* est l'exaltation anormale et passagère de la mémoire. La *paramnésie* est une mémoire faussée. Ceux qui souffrent de paramnésie croient reconnaître *comme déjà vu* ce que, en réalité, ils ne voient que pour la première fois (1). Le traitement de ces différentes maladies varie suivant les causes qui les ont produites.

71. Le souvenir et la réminiscence.— Le souvenir est l'acte *essentiel* de la mémoire. Il est une *connaissance reconnue et rapportée au passé.* Il se distingue de la réminiscence, qui est *une connaissance du passé mais non reconnue.* Reconnaître une connaissance, c'est la *localiser dans le passé.*

La réminiscence est prise pour une connaissance *nouvelle*, quand, en réalité, elle ne l'est pas. Quelqu'un qui a beaucoup lu peut, en écrivant ou en parlant, se servir d'expressions ou même de phrases qu'il croit *siennes*, mais que *réellement* il emprunte à ses auteurs favoris. Ce sont des réminiscences. La localisation dans le passé, qui est le propre du souvenir, peut être *vague* ou *précise.*

72. Éducation de la mémoire.— La mémoire est une faculté par trop négligée. Cela provient de ce qu'on n'en comprend pas bien l'importance. C'est un strict devoir pour tout éducateur que de

(1) Cfr. Lahr. *Cours de philosophie*, IIe éd., t. I, pp. 138 et suivantes.

travailler à son développement méthodique, intelligent, progressif. Voici quelques règles générales qui peuvent le guider dans sa noble tâche. On peut les ramener à trois.

1) *Les élèves doivent comprendre les connaissances que leur mémoire est chargée de retenir.* L'expérience quotidienne ne prouve-t-elle pas que la difficulté à retenir, la plupart du temps, provient de ce que l'élève n'a pas compris ce qu'il a appris ? La mémoire est un peu comme l'estomac. Cet organe ne *retient* pas ce qu'il ne peut digérer. Il en est de même pour la mémoire, elle ne peut *garder* ce qui n'a pas été *compris, digéré.* Sans doute il y a des mémoires *ingrates*, absolument incapables de retenir quoi que ce soit, même ce qui est bien compris. Ce sont là des exceptions. Et les exceptions ne comptent pas.

2) *Les élèves doivent répéter souvent les choses apprises afin de les bien fixer dans leur mémoire.* C'est à cette seule condition que les connaissances acquerront cette stabilité dont la mémoire a besoin pour bien remplir son rôle. En effet — nous l'avons vu — comment pourrait-elle concourir au progrès scientifique si, après quelques jours, les notions acquises disparaissaient (69) ? Au reste, ce qui coûte peu d'efforts souvent est sujet à erreur. C'est en revenant fréquemment sur les choses apprises qu'on les corrige et les rectifie s'il y a lieu. Ajoutons que la répétition est pour la mémoire un exercice éminemment salutaire. Elle la fortifie et lui permet de faire la chasse aux défauts. C'est par la répétition

que de *fugitive* la mémoire devient *tenace*, que de *rebelle* elle devient *facile.*

3) *Il faut habituer les élèves à mettre de l'ordre dans les choses qu'ils confient à leur mémoire.* Le maître doit s'appliquer à faire trouver par ses élèves ce qu'on peut appeler des *points de repère*. Qu'il les accoutume à faire converger comme vers un centre unique les choses apprises. Et pour cela, il leur enseignera à les associer par des liens logiques et naturels. De plus, il les habituera à classer ensemble les notions importantes et, pour éviter tout encombrement, à jeter par-dessus bord ce qui est inutile. Autrement, la mémoire succombera sous le poids trop lourd de matériaux de toutes sortes, de toutes provenances, amoncelés pêle-mêle et dans aucun ordre. Souvenons-nous qu'«une tête bien faite vaut mieux qu'une tête bien pleine ». (MONTAIGNE).

Enfin, pour terminer, disons qu'il est bon, voire nécessaire, que les élèves plus jeunes apprennent *mot à mot.* Quoi qu'on dise, c'est à cette seule condition que les jeunes élèves cultiveront leur mémoire à bon escient. A leur âge, ils sont incapables de faire le résumé d'une leçon dans leur *propre* langage. Il vaut infiniment mieux les obliger à prendre les mots du livre. Et d'ailleurs, c'est une grave erreur de penser, comme certains, que la récitation par cœur et mot à mot des paragraphes de son manuel est un signe *évident* qu'on ne les comprend pas. La mémoire et le talent, sans s'identifier, ont tout de même

des relations très connexes. On dit avec raison que « la mémoire est la moitié du talent ».

73. L'estimative: sa nature, sa fonction.— L'estimative, appelée aujourd'hui *instinct*, est une *faculté qui perçoit l'utilité ou la nocivité des choses extérieures représentées par l'imagination.* C'est le sens de l'utile et du nuisible. Il est pour ainsi dire l'*estimation* de la valeur d'usage des objets, d'où son nom d'*estimative*. Par ce sens, la brebis connaît le loup comme son ennemi, et l'oiseau, la paille comme utile à la construction de son nid. — La fonction de l'estimative est de *juger de l'utilité ou de la nocivité des objets sensibles.* Dans les animaux où elle se trouve *surtout* l'estimative joue le même rôle que la raison dans l'homme. Faculté supérieure, la raison diminue de beaucoup l'importance de l'estimative, chez l'être intelligent. Le jugement de l'estimative, irréfléchi, déterminé par la nature, ne portant que sur des objets sensibles, concrets, singuliers, diffère absolument du jugement de la raison, qui est réfléchi, qui n'est pas déterminé par la nature, mais seulement par l'évidence de la vérité, et dont l'objet est immatériel, abstrait, universel.

74. Les caractères de l'estimative ou de l'instinct.— Les principaux caractères de l'instinct sont l'*imperfectibilité*, la *limitation*, l'*uniformité* et la *nécessité*. 1) *L'imperfectibilité.*— L'instinct est incapable de progrès. Les animaux d'une même espèce travaillent toujours d'une façon *invariable*. Les abeilles d'aujourd'hui font leur

ruche de la *même* manière que celles du temps d'Auguste. 2) *La limitation.* — L'instinct est ordonné à un travail particulier, en dehors duquel il ne peut rien. Les oiseaux construisent admirablement leur nid, mais à cela *seulement* est *limité* leur savoir-faire. 3) *L'uniformité.* — L'instinct ne connaît pas la variété: il est semblable dans tous les individus d'une même espèce. Les hirondelles construisent leur nid, toutes avec une science et une habileté *égales*. 4) La *nécessité.* — Sous la poussée de l'instinct, l'animal tend *nécessairement* à sa fin, qu'il ne choisit pas mais que la nature lui détermine. — Nous verrons plus loin que l'intelligence a des caractères diamétralement opposés, et partant, est *essentiellement* distincte.

75. L'organe des sens internes.— L'organe des sens internes est le cerveau. Celui-ci, en effet, est le centre où viennent se loger toutes les sensations engendrées par les objets extérieurs. Et la communication de ces sensations, produites par les choses sensibles mises en contact avec les sens externes, se fait au moyen des nerfs craniens, qui se terminent directement au cerveau, et des autres nerfs, qui arrivent à cet organe par la moelle épinière. Quant à la partie du cerveau occupée par chaque sens interne, on ne saurait la désigner avec certitude. Les physiologistes modernes croient que la mémoire, par exemple, a pour siège un des lobes frontaux. Quoi qu'il en soit, il reste expérimentalement vrai que le cerveau est l'organe des sens internes.

CHAPITRE V

LES FACULTÉS SENSITIVES APPÉTITIVES

76. Définition et division des facultés appétitives.— Nous avons vu (49) que les facultés sensitives se divisent en trois groupes: les *facultés cognitives*, les *facultés appétitives* et les *facultés locomotrices*. La faculté appétitive est la *faculté par laquelle l'homme ou l'animal tendent vers un bien qui leur est connu*. La faculté appétitive est *concupiscible* et *irascible*. La faculté appétitive *concupiscible*, ou mieux, l'*appétit concupiscible*, est la *faculté par laquelle l'homme ou la brute tendent à se procurer un bien connu et conforme à leur nature ou à fuir ce qui leur est nuisible*. On l'appelle encore *propension à la jouissance*, parce qu'il ne cherche que le plaisir sans s'occuper des obstacles. La faculté appétitive *irascible*, ou mieux, *l'appétit irascible*, est la *faculté par laquelle l'homme ou la brute tendent à vaincre les obstacles qui rendent difficiles l'obtention du bien convoité et la fuite du mal connu*. Il se nomme aussi *propension à la lutte*.

77. Relations entre l'appétit concupiscible et l'appétit irascible.— L'appétit irascible suppose l'appétit concupiscible; il en dépend. N'est-il pas vrai que le désir d'un bien (appétit concupiscible) fait naître l'effort nécessaire pour renverser l'obstacle qui s'oppose à son acquisition (appétit irascible)? Aussi bien, l'appétit irascible est appelé la *force protectrice* de l'appétit concupiscible. D'autre part, ces deux appétits viennent de l'amour que l'on a pour soi. C'est pourquoi l'amour est le principe générateur des passions, c'est-à-dire, des actes de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible. — L'expression « avoir du cœur », dans le langage moderne, correspond généralement aux appétits concupiscible et irascible. Avoir un « cœur aimant », c'est l'appétit concupiscible, et « avoir un cœur vaillant », c'est l'appétit irascible.

78. Définition des passions.— Les passions sont les *mouvements de l'appétit sensitif, soit concupiscible, soit irascible*, résultant de la perception d'un bien ou d'un mal. — En elles-mêmes, comme telles, elles ne sont ni moralement bonnes, ni moralement mauvaises. Elles revêtent un caractère de bonté ou de malice selon la direction que leur donne la raison.

79. Division des passions.— Les passions sont au nombre de onze, dont *six* pour l'appétit concupiscible et *cinq* pour l'appétit irascible. Les passions de l'appétit concupiscible sont l'*amour*, la *haine*, le *désir*, l'*aversion*, la *joie*, et la *tristesse*. Les cinq passions de l'appétit irascible sont l'*espoir*, le *désespoir*, l'*audace*, la *crainte* et la *colère*.

L'*amour* est l'inclination que fait naître dans l'appétit la simple perception d'un bien. La *haine* est la répulsion que fait naître dans l'appétit la simple perception d'un mal. Le *désir* est un mouvement de l'appétit vers un bien sensible

absent. L'*aversion* est un mouvement de l'appétit qui nous éloigne d'un mal dont nous sommes menacés. La *joie* est un mouvement de l'appétit qui se complait dans la possession d'un bien présent. On l'appelle *allégresse* lorsqu'elle indique la dilatation du cœur; *exultation*, quand elle s'exprime en manifestations extérieures. La *tristesse* est un sentiment pénible qui naît de la présence d'un mal qu'on ne peut éviter.

L'*espoir* est un mouvement de l'appétit irascible vers un bien futur et possible quoique difficile à atteindre. Le *désespoir* est un mouvement de l'appétit irascible à la vue d'un bien futur mais qui nous paraît impossible à atteindre. L'*audace* est un mouvement de l'appétit irascible à la vue d'un mal futur possible à éviter. La *crainte* est un mouvement de l'appétit irascible à la vue d'un mal futur difficile à éviter. La *colère* est un mouvement de l'appétit irascible qui nous porte à combattre le mal présent.

80. Le rôle des passions.— Les passions bien dirigées jouent un rôle important dans la vie de l'esprit et du cœur. Elles sont pour notre activité intellectuelle un précieux stimulant et ont sur notre vie morale une influence profonde et parfois décisive. On sait déjà que l'imagination rend de précieux services à l'intelligence: celle-ci, dans ses actes, a toujours besoin du concours de celle-là (64). Il en est de même de la faculté appétitive. Un vif désir d'arriver aux succès (appétit concupiscible) ne fait-il pas souvent découvrir à l'intelligence des moyens

jusque là insoupçonnés, ne lui donne-t-il pas une souplesse et une facilité étonnantes? L'ardeur au travail, la persévérance dans la lutte contre les difficultés (appétit irascible) sont pour la faculté intellective des instruments incomparables. Et dans l'ordre moral, la faculté appétitive exerce aussi une notable influence. Ne vient-elle pas parfois à la rescousse de la pauvre volonté paresseuse et chancelante en face du devoir? L'histoire de la sainteté est là pour prouver que la passion bien orientée fut parfois, avec la grâce divine, le point de départ et le soutien de cette vie admirable et éminemment féconde qu'ont menée les héros de l'Église catholique.

81. Le plaisir et la douleur.— Le *plaisir* est une *émotion agréable « qui résulte du fonctionnement régulier de quelqu'une de nos facultés »*. La *douleur* est une *émotion pénible « qui résulte du fonctionnement anormale de quelqu'une de nos facultés »* (1). Comme nos facultés sont sensibles et intellectuelles, il y a le plaisir et la douleur sensibles et intellectuelles. La *cause* du plaisir et de la douleur, c'est l'activité *satisfaite* ou *contrariée*. Cette satisfaction de l'activité consiste dans un exercice *modéré*. Par exemple, *trop* marcher comme ne *pas* marcher du tout, sont causes de l'émotion pénible, c'est-à-dire de la douleur. — Le plaisir et la douleur, chacun à sa manière, sont de grands maîtres dont il faut savoir entendre la leçon. Le plaisir accroît notre

(1) Lahr. Ouv. cit., p. 46

énergie, augmente notre activité. Le plaisir éprouvé à faire un travail chasse les ennuis, les dégoûts, et partant, ferme la porte à la paresse et à la nonchalance. Quant à la douleur, son rôle est bien marqué dans ces beaux vers du poète:

> Les moissons, pour mûrir, ont besoin de rosée:
> Pour vivre et pour sentir, l'homme a besoin de pleurs.

En effet, c'est au prix du sacrifice, de la souffrance, de la lutte et de l'effort que se développent et se perfectionnent toutes nos facultés.

82. Sensations et sentiments.— La sensation et le sentiment sont des émotions agréables ou désagréables. Ce que les anciens appellent *passion*, les modernes le nomment émotion. Celle-ci est donc le *mouvement de l'appétit sensitif.* (78). La sensation est une *émotion agréable ou désagréable qui naît de la perception d'un bien ou d'un mal sensibles.* J'ai la sensation d'un mal de tête ou de bien-être. Le *sentiment* est une *émotion agréable ou désagréable qui a pour cause une idée, un phénomène intellectuel ou moral.* Sentiment d'amour-propre, de tristesse, de joie.

83. La faculté locomotrice.— Elle est le principe *immédiat* du mouvement local dans l'homme et la brute. Elle est la *faculté par laquelle l'homme ou la brute se meuvent d'un lieu à un autre.* Ses organes sont les muscles et les os.

CHAPITRE VI

LES FACULTÉS INTELLECTIVES COGNITIVES

84. Définition de l'intelligence.— L'intelligence est une *faculté inorganique qui a pour objet propre et proportionné la nature intime des choses sensibles.*

Par les yeux ou tout autre sens nous percevons la chose extérieure avec ses qualités sensibles. Ainsi, nous voyons *telle* maison avec sa *hauteur*, sa *profondeur*. Nous pouvons toucher, palper les matériaux avec lesquels elle a été construite. La bâtisse voisine est une autre maison; elle peut n'avoir pas la même *hauteur*, la même *largeur*, la même *profondeur*, les matériaux dont elle a été faite sont aussi différents. Il y a donc deux maisons distinctes que nous voyons. Cependant, ces deux constructions, malgré leur différence, sont *semblables* d'une certaine façon. Ce *quelque chose* est invisible aux yeux du corps, nous ne pouvons pas le toucher. C'est la *nature intime* de ces deux maisons, c'est *ce par quoi* elles sont maisons, c'est leur *essence*. Cette *nature intime*, cette *essence* qui convient à *toutes* les maisons, c'est l'intelligence qui la connaît. Ainsi, une maison est une *construction destinée à loger des êtres raisonnables*. Cette définition de la maison — elle s'applique à toute maison — exprime son essence, sa nature intime. Ce n'est pas à l'œil qui *voit* ou à la main qui *touche* qu'il appartient de définir, mais à *l'intelligence*, faculté spirituelle, *inorganique*, parce que, subjectivement, elle exerce son opération indépendamment des organes, et partant, distincte des facultés sensitives, qui sont matérielles et organiques (52).

85. Les différents noms donnés à l'intelligence.— Il n'y a qu'une seule faculté *cognitive* intellectuelle, qui est l'*intelligence*. (Nous parlerons plus loin de la faculté *appétitive* intellectuelle, qui est la volonté). Cependant, à cause des fonctions diverses qu'elle remplit, cette faculté

unique prend différents noms. Ainsi, elle s'appelle *intellect*, lorsqu'elle connaît les vérités indémontrables, les principes premiers; *raison*, quand des vérités premières indémontrables, elle en déduit d'autres, pour cela, nommées vérités *secondes; mémoire intellectuelle*, en tant qu'elle conserve les connaissances acquises, les rappelle et les reconnaît comme antérieurement perçues; *conscience*, en tant qu'elle se connaît elle-même, qu'elle constate ses opérations et qu'elle les rapporte à l'âme. Ces dénominations ne sont donc que les quatre appellations différentes d'une *seule* et *même* faculté.

86. L'intelligence emprunte son objet propre aux choses sensibles.— L'objet propre de l'intelligence, c'est la nature intime de la réalité sensible perçue par les sens (84). L'intelligence, en effet, connaît *ce qu'est* la maison, elle sait la *définition* de la maison. Et comment pourrait-elle arriver à cette connaisssance, si, au préalable, les sens n'avaient pas perçu cet objet sensible, avec telles ou telles dimensions, situé à un endroit, et appelé maison? Par conséquent, l'intelligence va chercher dans la chose sensible, elle emprunte à cette même chose son objet propre.

87. L'objet propre de l'intelligence est abstrait et universel.— Bien qu'emprunté au sensible, l'objet *propre* de l'intelligence en est *totalement* différent. En classe, le professeur de

géométrie dit qu'un triangle « est une figure à trois angles et à trois côtés ». Et pour faire mieux comprendre ses auditeurs, il leur montre *un* triangle formé de trois pièces de bois blanc. *Ce* triangle, avec telle dimension, exhibé par le professeur, tombe sous les sens des élèves. Mais la définition donnée s'adresse à leur intelligence, elle exprime *ce qu'est* le triangle, sa *nature intime*, son *essence*, bref, la notion du triangle *abstrait*. Celui-ci est débarrassée de toutes les particularités individuelles, de toutes les qualités sensibles et s'applique à tous les triangles; en d'autres termes il est le triangle *abstrait, universel*. Et c'est sur lui que l'intelligence porte ses investigations. C'est pourquoi l'intelligence s'appelle « le pouvoir de se représenter abstraitement le sensible » (1).

88. L'intelligence et les sens sont essentiellement distincts.— Entre la faculté intellectuelle et la faculté sensible il n'y a pas seulement une distinction de degré, de *plus* ou *moins*, mais une distinction de *nature*, d'*essence*. L'*objet propre* de la connaissance intellectuelle a des caractères tout opposées à ceux des connaissances sensibles. L'intelligence connaît le triangle *abstrait, universel, immatériel*, les sens, au contraire, voient ce triangle *concret, matériel, singulier*, entre les mains du maître (87). Il faut donc que les sens et l'intelligence soient complètement distincts entre eux, comme l'immatériel et le

(1) Mercier. *Psychologie*, p. 20.

matériel, l'abstrait et le concret, le sensible et le spirituel.

89. Comment l'intelligence dépend des sens.— Puisque l'intelligence emprunte au sensible son *objet propre* (86), elle dépend donc d'une *certaine façon*, des sens. Cette dépendance est appelée *objective*, parce que les sens présentent à la faculté intellectuelle l'*objet sensible* d'où elle abstrait ce qui lui est *propre*, c'est-à-dire l'*essence*, la *nature intime*, ou encore, la *quiddité*, exprimées par la définition. La *quiddité* est *ce qu'est* une chose. L'on dit souvent que la *quiddité* de la chose sensible, c'est-à-dire l'*essence*, est l'objet propre de l'intelligence. Cependant, en tant que *principe d'opération*, en *elle-même*, l'intelligence est indépendante des sens. Cette indépendance est appelée *subjective*.

90. L'intelligence est une puissance passive.— Une puissance ou une faculté est passive lorsque, pour agir, elle a *besoin d'être déterminée par l'action de son objet*. Au contraire, elle est *active* lorsqu'elle produit son objet tout entier, comme l'intelligence divine, ou lorsqu'elle transforme son objet, comme la faculté de nutrition qui change les aliments en la propre substance du vivant. Il est évident que l'intelligence humaine ne produit pas son objet, elle le *suppose déjà existant:* une chose *est* pas parce que nous la comprenons, mais nous la comprenons *parce qu'elle est*. D'autre part, l'intelligence ne transforme pas son objet. Sans doute, elle est capable de saisir l'*essence* des choses sensibles, mais elle est *indifférente* à percevoir *telle ou telle* essence. Si, au lieu de l'essence A, elle connaît l'essence B, cela signifie que l'essence B s'est présentée à elle, a *agi* sur elle et l'a déterminée à poser son acte. A cause de son indifférence, il faut donc que l'intelligence, pour mettre en exercice sa capacité d'agir, *subisse*, *pâtisse* l'action de l'objet qu'elle est destinée à atteindre. Au reste, c'est le propre d'un être *indifférent* de sa nature que de recourir à une cause en dehors de lui-même pour sortir de son indétermination. Et, dans le cas de l'intelligence, comme dans celui des sens (57), cette cause est l'*action* de *leur objet*.

91. Intellect passif et intellect actif.— L'intellect *passif* est l'intellligence elle-même, c'est-à-dire la faculté *inorganique par laquelle nous connaissons la nature intime des choses sensibles* (84). On l'appelle *passif* ou *possible*, parce qu'il *peut* connaître. Étant une faculté *passive* (90), pour poser son acte, il a besoin de subir l'influence d'une cause extrinsèque qui est, ni plus ni moins, l'*action de son objet propre*. Et tant que son objet n'a pas agi sur elle, l'intelligence ne le connaît pas, mais est *en puissance* à le connaître. Donc, l'*intelligence en puissance à connaître son objet propre* se nomme *intellect passif*. — L'*intellect actif* est une *faculté spéciale* qui *permet à l'intellect passif de connaître son*

objet propre, ou encore, une faculté spéciale *qui fait passer l'intellect possible de la puissance à l'acte.* Cet intellect est appelé *agent*, parce que son rôle est éminemment *actif*. *L'objet propre* de l'intellect *passif* (intelligence) est dans le sensible (86): il ne peut pas être perçu, à moins d'être *présenté* à la faculté intellectuelle et d'agir sur elle (90). Mais, comme l'intellect passif est spirituel, immatériel, il ne peut venir en contact qu'avec un objet de même nature, c'est-à-dire *immatériel*. Par conséquent, l'intelligence subit l'action de son objet seulement lorsque celui-ci est débarrassé des dimensions quantitatives qui le font *sensible;* et tant qu'il reste caché sous son enveloppe corporelle, elle est en *puissance à le connaître.* Or, l'intellect actif a précisément pour fonction de dépouiller des qualités sensibles qui l'individualisent l'objet propre de l'intelligence, et, ce faisant, il la fait comprendre *actuellement* ce qu'elle *pouvait* comprendre, ou encore, il *la fait passer de la puissance à l'acte.*

92. L'espèce intelligible ou impresse.— Puissance passive, l'intelligence a besoin de subir l'influence d'une cause distincte d'elle-même, pour exercer son opération. Cette cause est son *objet propre.* Celui-ci — l'essence de la chose sensible, — fait sortir l'intellect possible de sa passivité en y imprimant sa similitude. C'est cette similitude, c'est cette ressemblance que l'on appelle *espèce intelligible.* Elle n'est pas *ce que* l'intelligence connaît, mais *ce par quoi* elle connaît. L'espèce intelligible est donc la *ressemblance*

de l'objet propre de l'intelligence reçue en elle et la déterminant à connaître. On la nomme encore *déterminant intellectuel.* Et comme cette *ressemblance* de la chose sensible est *imprimée dans* l'intellect passif, après avoir été dépouillée de ses qualités individuelles (90) par l'intellect actif, celui-ci est donc la cause de *l'espèce intelligible.*

93. L'espèce expresse ou verbe mental.— Lorsque l'intelligence a reçu la ressemblance de son objet propre, rien ne lui manque plus pour entrer en exercice, elle *intellige*, elle se dit à elle-même ce *qu'est l'objet.* Cette *locution mentale* s'appelle *espèce expresse.* Comme dans l'ordre sensible, l'espèce expresse est, au point de vue intellectuel, ce *dans quoi* l'objet propre est perçu, le *miroir* dans lequel il se reflète, sa *photographie.* On peut la définir comme suit: *la similitude de l'objet propre de l'intelligence engendrée par elle et dans laquelle elle connaît ce même objet.* La cause de l'espèce expresse, c'est l'intelligence ou l'intellect passif. Tandis que l'espèce intelligible ou impresse est produite par l'intellect actif.

94. Comment se fait la connaissance intellectuelle.— La connaissance intellectuelle suppose la perception sensible externe et interne. En effet, selon le vieil adage, *il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans le sens:* et il a déjà été prouvé que la faculté intellective emprunte son objet propre au sensible (86). Une fois que l'image de l'objet extérieur a été introduite dans l'imagination, l'intellect actif intervient. Son

rôle consiste, pour ainsi dire, à *spiritualiser*, à *immatérialiser* cette image, c'est-à-dire, à lui enlever toutes les qualités sensibles. Le résultat de ce dépouillement, c'est la *nature*, l'*essence* de la chose sensible représentée tout d'abord dans l'imagination. A son tour cette *nature* abstraite, spirituelle, s imprime dans l'intellect passif dont la fonction est de *connaître*, pourvu qu'au préalable il ait reçu l'empreinte de l'essence de la chose sensible. Cette empreinte s'appelle *espèce intelligible* ou *impresse*. Sous l'influence de cette espèce, l'intellect passif *exprime* l'essence dont la ressemblance a été reçue en lui. Cette expression, on la nomme *locution mentale*, espèce expresse, ou similitude dans laquelle l'intelligence perçoit son objet propre. L'opération intellectuelle jusqu'ici est connue sous le nom de simple appréhension. Par elle l'intellect a des idées, ou concepts. Mais revenant sur ces concepts il les compare entre eux, et de cette comparaison naissent les idées nouvelles. La comparaison est le propre du jugement et du raisonnement. C'est par le jugement et le raisonnement que ce complète la connaissance intellectuelle commencée par la simple appréhension.

95. Origine des idées: les différents systèmes.— Quelle est l'origine de nos idées? D'où viennent ces *similitudes des objets existant dans notre intelligence et nous faisant arriver à la connaissance des choses?* Les solutions diverses données à ce problème peuvent se ramener à trois groupes.

A. La solution empirique. D'après ce système, toutes nos idées viennent *exclusivement* de l'expérience sensible, elles n'ont d'autres causes que nos sens, elles sont des phénomènes de la sensation. — Disons tout de suite que cette théorie ne peut être admise parce que nos idées, de leur nature, sont *abstraites*, *spirituelles* et *universelles*. Et ce qui vient *exclusivement* des sens est *concret*, *matériel* et *singulier*.

B. La solution rationaliste. Elle est l'opposée de la solution empirique. Nos idées viennent *exclusivement* de l'intelligence, sans le concours de l'expérience sensible ou des sens, enseignent les partisans de ce système. Qu'il suffise de dire que semblable théorie contredit les faits quotidiennement observés. N'est-il pas vrai que l'*idée* première d'une chose suppose l'image sensible de cette même chose? L'aveugle-né n'a pas l'*idée* de la couleur, parce qu'il n'en a jamais vu.

C. La solution scolastique. Selon Aristote et saint Thomas les *sens* et *l'intelligence* concourent à la formation de nos premières idées. Les sens fournissent à l'intelligence la matière sensible d'où l'intellect actif abstrait l'essence, dont la similitude empreinte sur l'intellect passif (intelligence) s'appelle idée. La théorie scolastique a pour elle l'expérience. Celle-ci, en effet, dit que toutes nos idées primitives viennent des choses sensibles, au moyen de l'abstraction de l'intelligence. Aussi bien, ceux auquels manquent un

sens quelconque, le sens de l'ouïe, par exemple, sont privés de l'*idée* du son, parce qu'ils n'en ont pas l'image, c'est-à-dire, la représentation *singulière, matérielle,* dans leur imagination.

96. Le traditionalisme.— Pour les traditionalistes, l'enseignement divin ou humain (tradition) est nécessaire à la production de la pensée, de l'idée. En d'autres termes, le langage (puisque l'enseignement se donne, se *traduit* par le langage) est la cause de l'idée. — Le traditionalisme, d'une certaine façon, est une forme de l'empirisme. La parole extérieure, ou langage, est le signe sensible, l'expression de l'idée. Et, pour exprimer l'idée, la parole doit *la supposer*. L'idée existe donc avant la parole: celle-ci ne peut pas produire celle-là.

97. La réminiscence de Platon.—Platon, philosophe grec (429-347 av. J.-C.), suppose que les âmes, avant d'être unies aux corps, ont vécu d'une vie purement spirituelle, durant laquelle elles ont acquis des idées perdues plus tard au moment de l'union. Cependant, les sensations éprouvées dans la nouvelle existence ont fait sortir de l'oubli les idées disparues lors de l'entrée de l'âme dans le corps, elles en ont réveillé le souvenir. Et ainsi l'origine de nos premières idées s'explique par la réminiscence. La théorie de Platon se rattache à la solution rationaliste (95). — L'hypothèse de Platon n'est pas acceptable, parce qu'elle admet comme *vérité* la préexistence des âmes. Ce qui n'est ni démontré, ni démontrable. Au contraire — nous le verrons plus loin — telle âme a été créée pour *tel* corps, et cette création ne se fait qu'au moment de l'union.

98. L'intuition des ontologistes.— Les ontologistes affirment que le premier objet perçu par notre intelligence est Dieu. Et dans ce système, nous ne percevons pas Dieu d'une façon quelconque, mais *immédiatement* c'est-à-dire, que nous avons l'*intuition* de son essence, et que dans cette essence, nous connaissons les idées de toutes choses. Or, l'intuition est une connaissance *parfaite*, qui exclut tout soupçon d'erreur. Ce système appartient aussi à la solution rationaliste (95). — Si nous avions l'intuition de l'essence divine ici-bas, nous aurions le bonheur complet, nous ne nous tromperions jamais sur la nature de Dieu. Ce n'est pourtant pas ce que disent le témoignage de notre conscience et l'expérience de tous les jours. Au surplus, l'ontologisme confond l'intelligence humaine avec l'intelligence divine. Dieu seul a l'intuition de son essence.

99. L'innéisme de Descartes.— Descartes, philosophe français (1596-1650), croyait que l'essence de l'âme est la pensée. Et pour cette raison, il concluait logiquement que nos idées sont innées. En effet, l'âme dès son principe, possède ce qui lui est essentiel, elle ne l'acquiert pas. Si donc la pensée ou l'idée est son essence l'idée ou la pensée n'est pas acquise, mais *innée*.— Ce philosophe s'est trompé sur la nature de l'âme. L'*essence* de l'âme humaine, c'est d'être

le *premier principe de la vie* dans l'homme, la *forme* de son corps. La pensée *découle* de la nature de l'âme. De plus, la conscience témoigne que nous *acquérons* nos idées. Celles-ci, si elles étaient innées, pourraient apparaître au seul commandement de la volonté. C'est ce qui n'est pas, loin de là, nous n'avons pas toujours les idées que nous *voulons*.

100. Raison, mémoire intellectuelle, conscience psychologique.— Nous avons vu que la faculté intellective prend différents noms suivant les rôles divers qu'elle remplit (85). Elle se nomme tour à tour raison, mémoire intellectuelle et conscience psychologique. La *raison* est la faculté intellective qui *déduit une vérité inconnue d'une vérité connue* Si elle s'absorbe dans la contemplation de la vérité, on l'appelle *spéculative*, si elle en fait l'application, elle se nomme *pratique*. La *mémoire intellectuelle* est la faculté intellective qui *conserve les idées, les rappelle et les reconnaît comme acquises*. L'importance de la mémoire et son éducation, nous en avons déjà parlé (69, 72). La *conscience psychologique est* la faculté intellective qui *réfléchit sur elle-même et sur ses opérations*. On l'appelle *psychologique* pour la distinguer de la conscience *morale*, qui est le *jugement porté sur la valeur de nos actes libres*. L'objet *direct* de la conscience intellectuelle ou psychologique, ce sont *toutes les opérations immatérielles*. L'objet *indirect*, c'est le sujet intelligent, celui qui *est l'auteur des opérations immatérielles*. Par ma conscience psychologique je me rends compte d'*abord* que je *pense* (opération intellectuelle) et *ensuite*, que c'est moi qui pense (le sujet pensant ou intelligent).

CHAPITRE VII

LA FACULTÉ INTELLECTIVE APPÉTITIVE

101. La volonté.— Comme dans le domaine de la sensibilité (76), il existe aussi, dans l'ordre rationnel, spirituel, une *faculté qui tend vers l'objet connu par l'intelligence*. C'est la *volonté*, ou la faculté *appétitive intellective*. Mais ce vers quoi une faculté incline, ce qui l'attire, s'appelle *bien*. Et de même que l'objet de l'intelligence est la *vérité*, celui de la volonté est le *bien*. Or, la faculté *appétitive intellective* est *inorganique*, parce qu'elle est totalement distincte de l'appétit sensible, qui est organique (52). Par conséquent, la volonté est une *faculté inorganique, qui poursuit le bien connu par l'intelligence*.

102. La volonté et l'intelligence.— La volonté et l'intelligence sont certainement deux facultés distinctes, puisque leur objet n'est pas le même (101). Cependant, l'une exerce son influence sur l'autre, et réciproquement. Le bien que poursuit la volonté a d'abord été connu par l'intelligence: on ne désire pas ce qu'on ignore. D'autre part, le bien et la fin s'identifient, parce que *tous les deux* sont *ce qui attire, ce vers quoi*

nous tendons. Et donc, la volonté cherche le bien, ou la *fin* que lui présente l'intelligence: c'est dire que celle-ci, auprès de celle-là, joue le *rôle de cause finale*. — De son côté, la volonté agit sur l'intelligence. N'est-il pas vrai que j'étudie *a* plutôt que *b* (opération de l'intelligence) parce que je le *veux*? La volonté *fait* que l'intelligence se met en exercice, et c'est pourquoi, vis-à-vis de celle-ci, elle remplit la mission de *cause efficiente*. — Mais il y a certaines vérités — comme les premiers principes — que l'intelligence admet, auxquelles elle *adhère* sans le concours de la volonté. Ces principes par *leur évidence* sont capables de mettre en opération la faculté intellectuelle et d'entraîner son adhésion. Dans ces cas, la volonté n'a aucune influence sur l'intelligence.

103. Les actes de la volonté.— Les actes de la volonté sont de deux sortes: ceux qui procèdent *immédiatement*, *directement* de la volonté, de sorte qu'entre elle et eux il n'y a pas d'*intermédiaire*, comme *vouloir*, *choisir*. Il y a ensuite ceux qui procèdent *immédiatement*, *directement* d'une faculté *commandée* par la volonté, comme *marcher*. Cet acte est immédiatement accompli par la faculté locomotrice, qui obéit à l'ordre de la volonté. Les actes qui procèdent *immédiatement de la volonté* sont au nombre de six dont trois ont pour objet la fin, et trois concernent les *moyens*. Les premiers sont la *volition*, l'*intention* et la *jouissance*. Les autres sont le *consentement*, l'*élection* et le *commandement*. — L'intelligence

connaît l'*objet* et le présente à la volonté comme *fin* à atteindre. La volonté se *complait dans ce bien*, elle le *désire*, elle l'*aime* (volition ou amour) et se *propose de le posséder* (intention). Mais pour réussir il faut des *moyens*. Ceux-ci, c'est encore l'intelligence qui les découvre. Alors la volonté les approuve (consentement), elle fait son choix (élection) et met en œuvres les autres facultés (commandement) afin d'arriver à la possession du bien ardemment désiré (jouissance). Quant aux actes accomplis par les facultés *agissant sous le commandement de la volonté*, ils sont très nombreux, et c'est pourquoi il est quasi impossible de les classer et surtout de les nommer.

104. Le rôle de la volonté auprès des autres facultés.— Toutes les facultés, végétatives, sensitives et intellectives, sont soumises à l'empire de la volonté. Chacune, cependant, ne subit pas son influence au même degré. Parmi elles, il y en a — comme la faculté locomotrice — qui, généralement, ne peut pas ne pas obéir au commandement de la volonté. Celle-ci, en effet, au moyen de l'effort musculaire, suscite et dirige le mouvement des organes locomoteurs. Quant à la nutrition et au tempéramment, la volonté a sur eux une action *indirecte*, soit en réglant la nourriture, soit en modérant ou en augmentant les exercices corporels. A cause de sa *complète* et *nécessaire* subordination, on dit que la faculté locomotrice subit le pouvoir *despotique* de la volonté.

Les facultés sensibles — l'imagination par exemple — ne sont pas aussi soumises, aussi obéissantes. Et c'est pourquoi, en raison de cette résistance, que souvent ces facultés opposent aux injonctions de la volonté, le gouvernement de celle-ci sur celles-là est appelé *politique*. Tout de même, les sens n'en sont pas pour cela des émancipés, et, pour une très large part, ils suivent fidèlement les ordres de leur supérieure. Ainsi, la volonté peut amener et amène les facultés sensibles à exercer leurs opérations propres. Ne refuse-t-elle pas parfois son consentement aux propositions de l'appétit sensitif ? Elle le maîtrise, cet appétit, en dirigeant l'imagination et la pensée vers d'autres objets. Et ces mouvements déréglés de l'appétit concupiscible et irascible, elle les modère par la vertu de tempérance (concupiscible) et la vertu de force (irascible).

Nous l'avons dit (102), l'intelligence accepte aussi la direction de la volonté. Considère-t-elle une vérité plutôt qu'une autre, y fixe-t-elle son attention plus ou moins longtemps, cela dépend, d'une façon variable, de la volonté.

105. Les maladies de la volonté.— On constate souvent que la volonté subit certaines influences qui lui font perdre son équilibre et la jettent hors de ce juste milieu dans lequel elle doit normalement se mouvoir. Ces influences, qui sont d'ordre physique, intellectuel ou moral, la paralysent dans son action, et l'on dit alors qu'elle est *malade*. Quelquefois, elle n'a pas la force nécessaire pour se décider à poser tel ou tel acte.

Elle est hésitante et s'épuise à trouver le moyen de sortir de son indétermination, sans pouvoir réussir. L'intelligence a beau lui montrer l'opportunité, voire la nécessité d'agir, rien n'y fait. Cet état extrême s'appelle *aboulie*. Par contre, avec des caractères tout opposés, il est une autre maladie dont souffre encore cette faculté. C'est la *monomanie*. Quand elle est atteinte de ce mal, la volonté est comme malgré elle, entraînée à commettre certains actes que, par ailleurs, elle réprouve. Sont assez fréquents les cas de personnes, en tous points respectables, poussées presque irrésistiblement, qui au vol, qui à l'incendie, qui au suicide, etc (1). Il va sans dire que l'aboulie et la monomanie ne se soignent pas de la même façon. Les remèdes varient avec les causes qui les ont produites.

106. L'éducation de la volonté.— La valeur de quelqu'un vient en grande partie de sa volonté. Aussi bien, le plus bel éloge que l'on puisse faire de lui, c'est de dire qu'il est un homme de volonté. Il importe donc de travailler à la formation de cette noble et précieuse faculté. Et pour arriver sûrement à ce but, trois choses sont nécessaires: Un *idéal*, la *pratique des petits sacrifices* et un *règlement de vie*.

A. Un idéal. Comme son nom l'indique, l'idéal est une idée, mais non pas quelconque. C'est une *idée-force*, c'est une *idée-mère*, bien au-dessus des basses vulgarités de la vie, toute

(1) Cfr. Lahr, ouv. cit., I vol., p. 264.

rayonnante de beauté et de splendeur, capable de donner le branle à notre volonté engourdie. Il est le phare lumineux qui la dirige et l'empêche de faire naufrage. La nécessité de l'idéal s'impose. Sans lui, en effet, la volonté n'a plus de but digne d'elle et mène une existence où le caprice le dispute à la futilité. Mais quel sera cet idéal que l'intelligence doit proposer à la volonté? Sans doute il ne peut pas être le *même* pour tout le monde. La diversité des vocations exige que l'idéal à atteindre, si noble, si élevé soit-il, diffère dans chaque état de vie. Toutefois, où que nous soyons, quel que soit le port où immédiatement nous conduisons notre barque, tous, nous pouvons avoir un commun idéal qui sera d'abord la pratique des vertus chrétiennes et ensuite la *chasse à la médiocrité.* Etre les imitateurs du divin Maître, être *supérieurs* en tout, dans les plus humbles comme dans les plus hautes fonctions, *faire de son mieux*, voilà un idéal dont la réalisation demandera quotidiennement des efforts on ne peut plus aptes à éduquer la volonté.

B. La pratique des petits sacrifices. Si, pour former sa volonté, chaque homme ici-bas attendait l'occasion de faire des actes d'héroïsme, les gens au caractère bien trempé seraient beaucoup plus rares qu'ils ne le sont. Nos existences sont faites de menues choses, sans cesse répétées, uniformément les mêmes. Nous nous débattons sur un théâtre où les spectateurs ne viennent pas. Notre moi, voilà à peu près le seul témoin de nos faits et gestes. C'est dire que les actions d'éclat,

que les grands sacrifices ne sont pas les devoirs ordinairement rencontrés sur notre route.

Nous sommes condamnés, le plus grand nombre, aux humbles besognes. Les sacrifices, les renoncements qu'elles comportent, ces petites fonctions, sont des maîtres incomparables pour notre volonté. Ils la forgent, ils lui donnent cette force d'endurance, cette ténacité, qui seront les meilleures garanties de succès dans toutes ses entreprises. Au reste, notre volonté fût-elle appelée à jouer un rôle plus honorable, comment pourrait-elle s'en acquitter dignement, si, au préalable, elle n'a pas acquis cette maîtrise, cette souplesse que seule donne la fidélité à l'accomplissement des obscurs devoirs journaliers?

C. Un règlement de vie. Un règlement de vie est pour la volonté une sentinelle sévère, dont la consigne est de ne la pas laisser faire à sa guise. A chaque instant du jour il la suit dans ses va-et-vient, et la sauve de bien des dangers que lui fait courir la recherche de ses aises. L'obéissance à cette discipline exigeante requiert, de la part de la volonté, beaucoup d'abnégation. Mais à force de s'y soumettre de bon gré, il vient un moment où, grâce à l'habitude acquise, elle exécute les ordres avec promptitude, voire avec joie. Alors on dit qu'elle est *formée.* — Ces trois moyens nécessaires à l'éducation de la volonté sont — il va sans dire — subordonnés à un autre, le plus efficace celui-là, la prière. Il faut recourir à Dieu dans la lutte contre les obstacles que nous rencontrons sur le chemin du devoir. Lui seul

est capable de donner la force de vaincre à notre faible vouloir (1).

107. Le caractère.— Le caractère est le *trait moral qui prédomine chez un individu.* C'est une certaine *manière d'être*, une *façon d'agir*, qui le distingue des autres; c'est, pour ainsi parler, *sa marque de fabrique.* Ainsi l'on dit d'une personne qu'elle a un caractère *noble* ou *vil*, *sérieux* ou *léger*, *gai* ou *triste*, *optimiste* ou *pessimiste*, etc., selon que dans l'ensemble de ses actes il y a une *tendance prédominante* digne de l'une ou de l'autre de ces épithètes. Il y a trois facteurs principaux qui donnent à chacun *son* caractère: l'*hérédité*, l'*éducation* et la *volonté*. Pour former le caractère, il faut donc tenir compte de ces trois facteurs. C'est sur eux que doivent se concentrer tous les efforts de l'éducateur, mais plus spécialement sur la volonté, qui est comme la maîtresse-pièce du caractère.

Mais si chacun ici-bas a *son* caractère, c'est à-dire sa *façon de faire*, sa *manière de se conduire* dans les circonstances différentes où il se trouve, chacun, cependant, n'a pas *du* caractère, n'est pas une personne *de caractère.* Entendu en ce sens, le caractère est une *volonté forte, qui commande aux qualités comme aux défauts naturels, qui subjuge les difficultés rencontrées sur la route, qui les surmonte et va droit au but.* Et donc, manquer de caractère, c'est manquer de volonté. Aussi

(1) Cfr. L. Dèsers. *L'éducation morale et ses conditions*, p. 139.

bien, l'éducation du caractère est celle de la volonté (**106**) (1).

108. La liberté.— La liberté est la faculté de choisir entre les moyens qui conduisent à un but déterminé » (2). Il ressort de cette définition que la liberté concerne les *moyens*, et que son acte propre est le *choix.* D'autre part, la liberté et la volonté, parce que leur objet — le bien — est le même, ne sont pas deux facultés distinctes. La volonté *veut* le bien, la liberté le *choisit.* Mais la volonté qui *veut* et la volonté qui *choisit*, c'est la *même* faculté. La volonté qui *veut* tend vers la *fin*, elle la désire *nécessairement.* La volonté qui *choisit* tend vers les *moyens*, elle les prend *librement.* Par conséquent, la liberté est la *volonté qui choisit les moyens capables de conduire à une fin.*

109. Différentes espèces de liberté.— Il y a la *liberté physique* et la *liberté morale.* La liberté *physique* est l'*absence de contrainte physique.* Celle-ci peut provenir d'une *cause extérieure* ou de la *nature* même de celui qui agit. Par exemple, le prisonnier enchaîné, pieds et mains, dans sa cellule n'a pas la liberté physique *extérieure.* En présence d'un objet que depuis longtemps il convoite, l'animal n'est pas libre d'une liberté physique *intérieure.* Il en est de même pour nous en face du *bonheur.* Nous voulons être heureux, *irrésistiblement;* c'est la constitution même de

(1) Cfr. Guibert. *Le Caractère.*
(2) Léon XIII. Encycl. *Libertas praestantissimum.*

notre nature raisonnable qui nous y porte. La liberté *morale* est l'*exemption d'une contrainte morale*. L'écolier au pensionnat n'a pas la liberté morale. Il est soumis au règlement (contrainte morale). La liberté se divise encore en *politique*, *civile*, *religieuse*, *domestique*, *personnelle*, *industrielle*, etc.

110. Les adversaires de la liberté.— Les adversaires de la liberté sont connus sous le nom de *déterministes*. Pour eux, nos actes sont *irrésistiblement* déterminés par des causes, des antécédents qui relèvent de la *mécanique*, de la *psychologie* et de la *physiologie*, d'où le déterminisme *mécanique*, *psychologique* et *physiologique*. Le déterminisme *mécanique* ramène tous les actes de la volonté à des phénomènes physiques, obéissant aux lois fatales de la mécanique. Le déterminisme *psychologique* soutient que la volonté *ne se détermine pas* mais est *toujours déterminée* par le motif prépondérant. Le déterminisme *physiologique* attribue toutes nos actions au tempéramment. L'influence du physique sur le moral est la cause nécessaire de nos volitions.

111. Existence de la liberté.— Lorsque nous voulons démontrer l'existence de la liberté, nous ne parlons pas de la liberté de *contrainte* ou de *coaction* (nécessité physique venant de l'extérieur), ni de la liberté *morale*. Il est trop évident que la volonté n'est pas toujours libre d'une liberté de *coaction*. D'autre part, la liberté *morale*, elle ne l'a pas non plus, puisqu'elle est toujours soumise

à la loi morale. Nous revendiquons la liberté physique *intérieure*, nommée *liberté d'indifférence* ou *libre arbitre*. En d'autres termes, quoique tendant *nécessairement* à une fin ultime, la volonté est cependant *libre*, dégagée de toute *nécessité intrinsèque* résultant de sa constitution intime, vis-à-vis des moyens.

1) *Le témoignage de la conscience* est un critère irrécusable de vérité. Or il atteste d'une façon évidente que la volonté jouit du privilège de la liberté. Et cette attestation se manifeste *avant*, *pendant* et *après* l'action. *Avant* d'agir, n'est-il pas vrai que la volonté est maîtresse de l'acte à poser? Nous conservons le pouvoir de décider l'accomplissement de cette action, ou non. Bref, *avant* d'agir, nous délibérons, et « qui délibère sent que c'est à lui de choisir » (Bossuet). Là où il y a choix, il y a *liberté*. La même conscience qui, avant l'acte, ne laisse aucun doute sur la présence du libre arbitre, *pendant* l'action nous dit encore qu'il est en *notre pouvoir* de cesser ou de continuer. Et *après* l'action comment expliquer le remords ou la joie ressentis? Ce remords, cette joie, ne sont-ils pas l'indice infaillible que nous pouvions agir *autrement?*

2) *La nature de la volonté* prouve aussi l'existence de la liberté. Faite pour le bonheur, cette faculté le veut *nécessairement*. Ce bonheur capable de la satisfaire complètement, c'est Dieu lui-même, le bien suprême et universel. Or, en ce monde, il n'y a que des biens particuliers, limités, finis. Et donc, en leur présence, la vo-

lonté garde son pouvoir d'*autodétermination*, elle peut les accepter ou ne les accepter pas.

3) *Le consentement universel* est encore un critère que nous devons admettre dans une question comme celle-là. En effet, partout et toujours on a cru à la liberté. Une telle unanimité n'a pas d'autre cause que la vérité de cette doctrine.

4) *Les conséquences* de la négation du libre arbitre sont encore une preuve plus que suffisante de son existence. Si la liberté n'est pas, il n'y a plus de responsabilité, et sans responsabilité, plus de moralité. Ce serait du même coup le renversement de toute religion.

112. La faculté de faire le mal.— Le pouvoir que nous avons de faire le mal n'est pas de l'essence de la liberté mais plutôt un *défaut* de la liberté. Dieu et les saints dans le ciel jouissent d'une liberté parfaite, et cependant ils ne peuvent pas commettre le mal. Au reste, la volonté dans l'ordre pratique est comme la raison dans l'ordre spéculatif. Celle-ci, faite pour la vérité, agit *contre sa nature* si elle embrasse l'erreur. De même la volonté, lorsqu'elle choisit le mal, se *trompe*, va à l'encontre de sa tendance naturelle, dont le terme est le *bien*. Faire le mal est de la *licence*, car « être libre, c'est faire ce qu'on veut, en faisant ce qu'on doit » (Auguste Nicolas).

113. L'homme et l'animal.— L'homme et l'animal sont *spécifiquement* distincts. On peut ramener à deux groupes les différences qui existent

entre ces deux vivants: *Différences anatomiques* et *différences psychologiques*.

A. DIFFÉRENCES ANATOMIQUES. « Les organes chez l'homme et l'animal se correspondent, il est vrai, mais le plan de structure est tout différent: l'homme a l'attitude verticale, l'animal a l'attitude horizontale. L'homme est preneur, l'animal est grimpeur. Alors que la colonne vertébrale de l'homme présente les trois courbures, cervicale dorsaire et lombaire, aussi bien marquées que possible, ces courbures sont à peine perceptibles chez l'animal.

« La tête humaine est également très caractéristique.

« Toutefois, le caractère physique différentiel le plus important est le développement inégal du cerveau. Tandis que le poids du cerveau représente, chez l'Européen, deux ou trois pour cent du poids total du corps, chez l'animal, chez l'orang-outang, par exemple, il ne représente qu'un demi pour cent » (1).

B. DIFFÉRENCES PSYCHOLOGIQUES *a*) L'homme parle, et le langage suppose qu'il a des idées. L'animal ne parle pas, et partant, il n'a pas d'idées. *b*) L'homme a le pouvoir d'abstraire, c'est-à-dire, dans plusieurs choses connues, il découvre des propriétés *communes*, distinctes de ces mêmes choses, *extraites* d'elles, mais spiritualisées, immatérialisées. L'animal n'a pas ce pouvoir. Dans son imagination s'associent des fantômes qui ne dépassent pas l'ordre sensible.

(1) Mercier. Ouv. cit., p. 181.

c) L'homme progresse, l'animal reste stationnaire. L'instinct qu'il apporte en naissant est *complet* (74). *d*) L'homme est un être religieux et moral, l'animal ne l'est pas. *e*) L'homme seul peut être enseigné. Il est susceptible de recevoir une éducation. Celle-ci est le développement des facultés d'un être intelligent, elle le met à même de s'améliorer, de faire du nouveau. L'animal est tout au plus bon au *dressage* dont le but est de « faire reproduire ce qui a été montré». En d'autres termes « l'éducation apprend à apprendre, à chercher et à trouver, le dressage apprend à répéter ». Dans l'homme fait on trouve plus que ce qu'a reçu l'enfant. Dans l'animal dressé il n'y a jamais que ce qu'on y a mis (1). *f*) Toutes ces différences nous permettent de conclure que l'homme est intelligent et que l'animal ne l'est pas. Et puisque la volonté suit la faculté intellectuelle, l'animal en est donc aussi privé, et par suite, il n'est pas libre. Entre ces deux vivants — l'homme et la brute — la distinction n'est pas seulement de degré, mais bien *spécifique* ou *essentiel*.

(1) Cfr. *Études*, 5 déc. 1913: A propos des chevaux " pensants " d'Elberfeld.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE

Deuxième partie

LA NATURE DE L'AME HUMAINE

114. Division de la deuxième partie.— Nous diviserons cette deuxième partie en cinq chapitres. Après avoir démontré que l'*âme est une substance* (ch. I) nous verrons qu'elle est *simple, spirituelle* (ch. II), et *immortelle* (ch. III). Mais l'âme humaine, immatérielle et immortelle, de quelle *façon est-elle unie au corps* qu'elle vivifie (ch. IV) et d'où *vient-elle* (ch. V)? Voilà ce qu'il importe encore de savoir.

CHAPITRE PREMIER

LA SUBSTANTIALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

115. Le phénoménisme.— En philosophie, on appelle *phénoménisme* la doctrine qui a pour dogme principal la négation de la substantialité de l'âme humaine. Pour les phénoménistes l'âme n'est pas une réalité *stable*, qui demeure toujours la *même*. Elle n'est qu'un assemblage de joies, de tristesses, de pensées, de désirs, de

velléités, qui se *succèdent* sans cesse en nous. Ces pensées, ces velléites, etc., ils les nomment *phénomènes*, parce qu'elles sont des choses qui *apparaissent* en nous. Quant à cette réalité qui n'*apparaît pas*, laquelle semble jouer le rôle de soutien des joies, des tristesses, des désirs, réalité réputée *substance* et que l'on croit être l'*âme*, elle n'existe pas. « Il n'y a rien de réel dans le moi, dit Taine, sauf la file de ses événements ».

116. L'âme humaine est une substance. — Nous voulons prouver que l'âme humaine est, *une réalité stable pouvant se soutenir elle-même*, distincte réellement des joies, des tristesses, des désirs, etc., qui sont autant d'accidents incapables d'exister sans elle.

1) *La conscience affirme* qu'en nous il y a un principe *unique*, *indivisible*, toujours le *même*, auquel se ramènent et dont proviennent tous les phénomènes qui se succèdent en nous: pensées, désirs, joies, etc. Or, ce principe *unique*, *simple*, cette réalité qui ne *change pas*, c'est l'âme. *Notre* âme est donc le soutien des accidents, c'est-à-dire une *substance*.

2) *L'âme humaine est la marque distinctive* entre l'homme et l'animal. En supposant qu'elle ne fût pas une *substance*, elle serait un *accident*. Alors, entre l'homme et l'animal il n'y aurait plus qu'une distinction de degré ou accidentelle, ce qui est faux (113).

3) *C'est une constatation scientifique* que nous nous renouvelons continuellement. « Au bout d'un certain temps notre corps a complètement changé.

« Et cependant nous sommes toujours les mêmes.

« Pourquoi ?

« C'est que derrière ce changement, qui est de pure forme, il y a le moi, qui est la personnalité permanente. La personnalité est restée.

« Ce moi, c'est l'âme une, simple, indivisible et indécomposable » (1).

117. L'âme humaine, en elle-même, est une substance complète. — En elle-même, abstraction faite du corps à qui elle donne la vie l'âme humaine est une substance complète c'est-à-dire *capable de faire les opérations propres à sa nature*. En effet, elle peut penser indépendamment du corps. A ce point de vue, elle est dite *complète en raison de substantialité*.

118. Par rapport au corps qu'elle fait vivant, l'âme humaine est une substance incomplète. — Avec le corps l'âme humaine forme l'homme, qui est le *tout complet*. Et donc, *s'unissant à un autre*, elle est *partie* d'un composé, et partant, *incomplète*. Aussi, bien, on l'appelle, *incomplète dans l'ordre spécifique*, parce qu'elle est un *élément* constitutif de l'*espèce humaine*.

(1) Poulin et Loutil. *L'âme*, p. 47.

CHAPITRE II

LA SIMPLICITÉ ET LA SPIRITUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

119. Définition de la simplicité.— La simplicité est la *négation des parties*. Les parties composantes d'un tout peuvent être de deux sortes: *constitutives* ou *essentielles*, *quantitatives* ou *intégrantes*. La simplicité *essentielle* est la *négation des parties essentielles*, et la simplicité *intégrante*, la *négation des parties quantitatives*. C'est une doctrine solidement prouvée en philosophie scolastique que certaines créatures ont leur essence constituée par deux éléments, dont l'un s'appelle *matière* et l'autre *forme*. La matière est comme la partie *passive*, qui reçoit en elle la *forme* et pas laquelle elle devient *telle* ou *telle* chose, par exemple, *bois*, *or*, etc. — Elle est la *source* de la quantité et, pour cela, on l'appelle *première*. La *forme* joue un rôle *actif*. Elle s'empare de la matière et lui donne une *marque*, un *caractère* qui la met dans une classe distincte. A part ces parties essentielles — matière et forme — il y a les parties nommées *quantitatives*, *intégrantes*. Par ces parties, un être devient *tel bois*, par exemple, *tel or*, c'est-à-dire telle matière étendue, situé dans un lieu de l'espace. Les parties intégrantes supposent donc les parties essentielles. Quand nous revendiquons la simplicité pour l'âme humaine, c'est de la simplicité *essentielle* et de la simplicité *intégrante* qu'il s'agit.

120. L'âme humaine est essentiellement simple.— L'âme humaine n'est pas composée de *matière* et de *forme:* c'est le sens de la proposition. — 1) *Premier principe de vie*, l'âme ne peut pas avoir, comme éléments constitutifs de son essence, deux parties, dont l'une joue le rôle de *matière*, et l'autre de *forme*. La *matière*, en effet, élément passif, comme telle, ne peut pas être principe de vie (14). En admettant qu'elle est une partie essentielle de l'âme, il faudrait conclure qu'elle ne donne pas la vie. Celle-ci viendrait donc de la partie appelée *forme*, ou encore, élément actif. Alors — dans l'hypothèse — l'âme ne serait plus le *premier* principe de vie, mais plutôt un *être vivant*, c'est-à-dire une matière animée par la *forme*, laquelle est vraiment la *première source de la vie*. — 2) *Les opérations de l'âme humaine nous renseignent* sur sa nature. Or l'âme humaine comprend des choses *simples*, *indivisibles*, comme la *justice*, la *science*, etc. Elle est donc une substance simple.

121. L'âme humaine n'est pas composée de parties quantitatives. — 1) *Parce que l'âme humaine n'a pas la matière* comme partie constitutive, elle ne peut pas être composée quantitativement ou intégralement. En effet, la matière est la source de la *quantité*, de l'*étendue*. — 2) *L'âme humaine se connaît* par voie de réflexion, elle se replie tout entière sur elle-même. C'est ce que ne peut faire un corps étendu. Une de ses parties s'applique sur une autre. Mais il est

impossible de le superposer tout entier sur lui-même. L'âme humaine n'a donc pas d'étendue, et partant, pas de parties quantitatives.

122. La simplicité de l'âme humaine n'est pas absolue. — Tout en étant simple *essentiellement* et *intégralement*, l'âme humaine n'exclut pas pour cela *toute espèce de composition*. Aussi bien, sa simplicité ne peut pas être assimilée à la simplicité divine. Non, l'âme humaine ne possède pas la simplicité *absolue*, *parfaite*, qui est le privilège de Dieu seulement. Elle est *composée* d'essence et d'existence, de substance et d'accidents. *Ce par quoi elle est ce qu'elle est, son caractère distinctif*, ce qui la *sépare des autres êtres*, bref, son *essence*, ne se confond pas avec *ce qui la fait passer de la possibilité à la réalité*, c'est-à-dire, son *existence*. De plus, toutes les pensées, les volitions, tous les désirs qui sont dans l'âme, sont des *accidents* avec lesquels, elle-même substance, *compose* un tout.

123. Définition de la spiritualité.— D'une façon générale on peut définir la spiritualité comme suit: *la capacité d'exister et d'agir sans la matière;* en d'autres termes, c'est l'*indépendance à l'égard de la matière*. Pour ce qui est de l'âme humaine, dire qu'elle est *spirituelle*, c'est affirmer son *indépendance vis-à-vis du corps*. Cependant, elle vit et pense dans le corps, l'âme humaine. Bien plus, sa faculté intellective emprunte son objet propre aux choses sensibles (86). Nous l'avons démontré, l'intelligence *dépend* des

sens d'une façon *objective* (89). C'est pourquoi la spiritualité de l'âme est le *privilège qu'a l'âme humaine d'exister et d'agir sans dépendre subjectivement du corps*.

124. L'âme humaine est une substance spirituelle. — 1) *Les faits quotidiens* prouvent la spiritualité de l'âme. « Il est d'observation commune que nos sens, lorsqu'ils viennent d'être fortement excités, demeurent, pendant un certain temps, incapables de percevoir des excitations de moindre intensité. Ainsi, après avoir respiré une odeur violente, notre odorat est impuissant à percevoir immédiatement des parfums plus légers . . . Un éclair, un rayon direct du soleil qui frappent notre œil l'empêchent, pendant un temps plus ou moins long, d'être impressionné par les surfaces plus ou moins lumineuses des objets qui nous entourent » (1). L'activité intellectuelle n'est pas dans les mêmes conditions. « L'intelligence, après avoir conçu les objets les plus élevés et les plus étendus du savoir, n'est pas impuissante à saisir, sans aucune interruption de son activité, des concepts plus immédiatement à sa portée. Au contraire, plus est élevée et synthétique la pensée intellectuelle, plus l'intelligence est apte, et immédiatement, à saisir d'autres concepts d'une intelligibilité plus prochaine » (2).

Que conclure de là, si ce n'est que les sens et l'intelligence sont deux facultés diamétralement distinctes? Or, les sens sont des puissances

(1) Mercier. Ouv. cit., p. 245.
(2) Mercier. Ibid., p. 246.

organiques (52). Il s'ensuit donc que l'intelligence ainsi que l'âme raisonnable où elle réside, ne sont pas subjectivement assujetties à la matérialité d'un organe. Elles sont *spirituelles*. 2) *La manière d'agir* de l'intelligence est *immatérielle, spirituelle*. La substance à laquelle elle adhère — l'âme humaine — doit l'être aussi. Les objets sensibles, matériels, sont comme *immatérialisés* par la faculté intellectuelle. Ainsi la connaissance *intellectuelle* du papier sur lequel j'écris en ce moment, ne se rapporte pas à sa *couleur*, à sa grandeur, etc., non, cette connaissance fait *abstraction* de toutes ces qualités extérieures, sensibles, pour ne saisir que l'*essence*, la *nature* du papier, laquelle essence, débarrassée de son enveloppe physique, est quelque chose d'*abstrait*, de spirituel. Les sens, au contraire, perçoivent la réalité concrète, telle qu'elle est, avec sa quantité, sa couleur, etc. Leur mode d'opérer est donc tout à fait opposé à celui de l'intelligence. Or, la *manière d'agir* d'un être est de même nature que sa *façon d'exister*, puisque entre les deux, il y a proportion. Par conséquent, l'intelligence *existe* indépendamment de la matière, elle est *spirituelle*. — 3) L'*idée et l'image diffèrent essentiellement* entre elles: celle-ci est l'œuvre de l'imagination, celle-là est l'œuvre de l'intelligence. Autrement dit, l'idée est *immatérielle*, l'image est *matérielle*. Il faut donc que l'intelligence soit aussi *immatérielle*, comme l'idée qu'elle engendre. Et l'on doit en dire autant de

l'âme humaine, parce que c'est en elle qu'existe la faculté intellectuelle.

125. Objections.— a) L'activité intellectuelle prolongée cause souvent le mal de tête. Ce fait indéniable ne prouve-t-il pas que le cerveau et l'intelligence sont de même nature? *Réponse.* — Si nous étudions attentivement les conditions dans lesquelles ce « mal de tête » se produit, nous verrons que le travail prolongé de l'intelligence n'en est pas *directement* la cause. L'intelligence, pour faire son œuvre, a besoin du concours des sens, lesquels fournissent la matière sensible d'où elle abstrait ses idées. Or, les sens sont assujettis aux organes et l'imagination, en particulier, — dont les services sont surtout précieux à l'intelligence — dépend de l'*organe cérébral*. Et le mal de tête — phénomène d'ordre physiologique, sensible — est *directement*, *immédiatement* causé par le cerveau, et *indirectement* occasionné par la faculté intellectuelle soumise *objectivement* (89) à l'imagination dans l'exercice de son activité. — *b*) L'activité intellectuelle demande un *temps* plus ou moins long. Or, seules les *choses sensibles* sont soumises au *temps:* celui-ci, en effet, est leur mesure. *Réponse.* — Les actes de l'intelligence, considérés en *eux-mêmes*, échappent aux évaluations *chronométriques*. Mais ils sont *toujours* accompagnés de phénomènes *physiologiques et physiques*, lesquels se passent dans le temps, comme la *tension du nerf optique*, dans la lecture, l'usage du sens de l'ouïe, durant la classe, etc., etc. Voilà pourquoi nous disons:

j'ai pris tant de minutes ou d'heures à étudier cette question, à *composer* ce discours. En réalité, ce n'est pas l'intelligence qui a *eu besoin de tant d'heures*, mais les organes dont elle dépend (1).

126. Ce que signifie le mot pensée.— Le mot *pensée* a deux sens différents. Quelquefois il désigne « le travail des sens et de l'intelligence dont le concept est le résultat ». C'est la *formation* des idées par l'intellect agent, avec le concours des images Ce travail — au dire des physiologistes, — et pour sa partie matérielle, se fait dans la couche corticale du cerveau. Le mot *pensée* signifie encore l'*idée* elle-même, c'est-à-dire la *représentation intellectuelle d'un objet*, par opposition à sa *représentation sensible* ou son *image*. C'est dans ce second sens qu'est pris le mot *pensée* lorsque nous disons qu'un orateur ou un écrivain a de *belles pensées* (2).

127. Le matérialisme.— Le matérialisme est la doctrine qui confond la matière avec l'esprit, ou mieux, qui *n'admet* l'*existence d'aucune réalité en dehors de la matière*. Les matérialistes nient donc l'âme. Pour eux, tout est *corps*, l'homme n'est qu'une *matière*, vivante, il est vrai, mais n'ayant en elle-même aucun principe vraiment distinct. On réfute le matérialisme en prouvant la substantialité et la spiritualité de l'âme. En effet, s'il est admis qu'en nous il y a une réalité *stable*, qui dépasse la capacité des organes, et

(1) Cfr. Mercier, ouv. cit., p. 267-270.
(2) Cfr. Mercier, Ibid., p. 263.

pour ce motif, appelée *immatérielle*, il faudra conclure à l'absurdité de la thèse matérialiste. « J'ai horreur, j'ai horreur du matérialiste, disait Napoléon 1er. Comment voulez-vous que j'aie quelque chose de commun avec un homme qui ne croit pas à l'existence de l'âme, qui croit qu'il est un tas de boue, et qui veut que je sois un tas de boue ? »

CHAPITRE III

L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

128. Définition de l'immortalité.— L'immortalité est l'*inamissibilité de la vie*. Un être est donc dit *immortel* lorsqu'il ne peut perdre la vie.

129. Immortalité absolue, immortalité naturelle, immortalité surnaturelle.— L'immortalité *absolue* est l'*immortalité d'un être qui est la vie même*. C'est l'immortalité de Dieu, l'être *nécessaire*. — L'immortalité *naturelle* est l'*immortalité d'un être qui a commencé à exister, mais constitué de telle sorte qu'il ne peut pas mourir*. C'est l'immortalité *intrinsèque*. Seule, la cause *extérieure* qui lui a donné la vie à cet être est capable de la lui enlever. Elle ne le fait pas *ordinairement*. L'immortalité naturelle est celle de l'âme humaine. L'immortalité *surnaturelle* est l'*immortalité accordée en pur don à un être qui, de par sa constitution intime, doit mourir*. C'est l'immor-

talité promise à nos premiers parents dans le paradis terrestre. Composés de corps et d'âme, comme de parties distinctes et dissociables, Adam et Eve, tôt ou tard, en vertu de leur seule nature, devaient mourir. Mais par un privilège spécial de Dieu, celui-ci leur avait annoncé que s'ils lui demeuraient fidèles, ils vivraient toujours. Nous savons ce qui est arrivé. L'immortalité surnaturelle est encore appelée *gratuite*.

130. Immortalité intrinsèque, immortalité extrinsèque. — L'immortalité *intrinsèque* est *celle d'un être qui a en lui-même tout ce qu'il faut pour vivre toujours*. C'est l'immortalité naturelle. — L'immortalité *extrinsèque* est celle d'un *être toujours vivant parce qu'il n'y a pas de cause extérieure qui le fasse mourir*.

131. Les différentes manières de mourir.— Un être meurt de trois façons: *a*) ou parce qu'il se désagrège: c'est la mort des êtres composés; *b*) ou parce que tout en étant simple, il cesse d'être avec les conditions essentielles de vie auxquelles il était lié: disparaissent de cette façon les âmes des brutes; *c*) ou parce qu'une cause extérieure l'anéantit. L'être qui ne peut pas mourir des deux premières manières est dit *immortel intrinsèquement*. Quant à la troisième manière de mourir, celui qui en est exempt est dit *immortel extrinsèquement*. Nous allonsdemontrer que l'âme humaine jouit de cette double immortalité.

132. L'âme humaine est intrinsèquement immortelle.— 1) *L'âme humaine est simple* (120) (121) *et spirituelle* (124). Elle est donc intrinsèquement immortelle. N'ayant pas de parties, elle ne peut pas se désagréger; d'autre part, étant spirituelle, subjectivement indépendante du corps, elle n'a pas besoin de lui pour vivre. Bref, l'âme humaine, à cause de sa simplicité et de sa spiritualité, échappe aux deux premières façons de mourir (131). — 2) *N'est-il pas vrai que notre âme se complaît dans le nécessaire, dans l'éternel, dans l'immuable?* Là seulement elle trouve son réel plaisir. Pythagore rend grâces aux Muses « pour lui avoir découvert quelqu'une des éternelles propriétés d'une figure de géométrie »; Archimède tout entier à la joie éprouvée en « méditant sur les rapports immuables des nombres », ne voit pas les ennemis et la mort qui approchent. Et Platon chante la félicité de ceux qui contemplent le beau *immuable*, c'est-à-dire, en Dieu. De leur côté, les saints désirent tellement « ce qui est au-dessus du temps, et n'est point limité ni borné dans sa nature » que, pour posséder Dieu plus vite, le suprême bien, « ils éteignent, comme dit Bossuet, tous les désirs sensuels ». Or, il y a toujours *correspondance, proportion*, un point de contact, entre celui qui jouit et l'objet qui le fait jouir. Il s'ensuit donc que la nature de l'âme humaine doit être aussi comme *immuable*, et *éternelle*, c'est-à-dire *immortelle*. — 3) *Le désir naturel de vivre toujours*, désir indéniable, prouve encore que l'âme humaine

survit au corps. En effet, ce désir ne peut être vain, parce que la nature ne se ment point à elle-même. Il faut qu'il soit satisfait; il ne peut l'être si l'âme n'est pas immortelle. — 4) *Le témoignage du genre humain* confirme la croyance à l'immortalité. L'histoire dit que tous les peuples ont cru à la survivance des âmes. Les châtiments du Tartare et les récompenses des *Champs-Élysées*, complaisamment décrits par les poètes, en sont une preuve. Ce consentement unanime est inexplicable, si nous n'admettons pas comme incontestable l'immortalité de l'âme.

133. L'âme humaine est extrinsèquement immortelle.— L'âme est donc immortelle *intrinsèquement*, c'est-à-dire qu'elle ne peut mourir, ni par division, ni par décomposition. Mais peut-elle être anéantie? Or, de l'existence au néant il y a une distance *infinie*, et partant, pour franchir cet espace, il faut une puissance infinie. Donc, Dieu seul peut anéantir l'âme. Sans doute, il en a bien le pouvoir, mais il ne s'en sert pas, parce que sa *justice* et sa *sagesse* le lui défendent.

1) *La justice et la sagesse* de Dieu demandent que le vice et la vertu ne soient pas mis sur le même pied. Dieu est obligé de châtier l'un et de récompenser l'autre. Et à regarder le monde, on se convainc facilement que la vertu n'a pas toujours le beau rôle et est souvent méconnue. Une autre vie s'impose donc, où les bons et les méchants recevront chacun ce qui leur est dû.

2) *La justice et la sagesse divine* exigent que chaque être soit traité suivant sa nature particulière. Dieu se contredirait si, appelant à l'existence un être avec telle nature, il le traitait ensuite comme en ayant une autre. Or, l'âme humaine est immortelle de sa *nature*. Supposé donc que Dieu crée une âme, il se doit de la conserver immortelle.

134. Quelques objections.— 1) Le consentement des peuples n'a pas de valeur. Le cas de Galilée le prouve. Il doit en être de même pour l'immortalité de l'âme humaine. — *Réponse: a)* Disons d'abord que dans le cas de Galilée, il s'agissait d'une vérité. d'ordre scientifique. Or, le consentement des peuples que nous invoquons a pour objet les vérités d'ordre moral, les plus faciles à comprendre, celles surtout qui sont nécessaires à la direction de la vie humaine. *b)* Au reste, pour ce qui est de Galilée, le sentiment des peuples s'explique facilement. En effet, que tous, avant lui, aient cru à la rotation du soleil autour de la terre, il n'y a pas de quoi s'étonner. Apparemment, tout semble en faveur de cette opinion, démontrée scientifiquement fausse, depuis. A regarder ce qui se passe autour de nous, il nous *semble* bien, de prime abord, que la *terre ne tourne pas* . . et cependant, elle tourne! Dans le cas de l'immortalité de l'âme ce n'est pas la même chose. A *première vue*, quand on est mort, tout est mort. Toutes les *apparences* sont contre l'immortalité. Et alors, comment expliquer la *persistance* du témoignage du genre humain, malgré cette opposition? Sa

valeur est donc d'autant plus grande qu'il a résisté à tout. *c*) Dira-t-on que le consentement unanime est l'effet de l'éducation, des préjugés, des passions? L'éducation, les préjugés, les passions *varient* avec les nations et les individus. Changeants, inconstants, comment auraient-ils pu produire un effet immuable, constant comme le témoignage universel? — 2) Il est prouvé que l'âme a besoin du corps pour exercer ses opérations. Après la séparation, elle ne pourra donc plus le faire. Dans cette condition nouvelle la *pensée* devient impossible. Une âme sans *pensée* ou sans action, ne se conçoit pas. *Réponse:* L'âme humaine a deux manières de penser, correspondant à ses deux façons d'exister. L'une *normale*, *naturelle*, avec le concours des images sensibles, dans l'état d'union avec le corps. L'autre, pas *normale*, pas *naturelle*, sans le concours des images, dans l'état de séparation avec le corps. Sans le corps, l'âme peut penser, parce qu'elle a des objets intelligibles qui sont *elle-même*, ses *facultés*, et ensuite, tout ce trésor des connaissances qu'elle aura acquises ici-bas (1).

135. L'immortalité de l'âme humaine laisse intactes la personnalité et la conscience. — Les âmes séparées, prétendent quelques-uns, sont dans une sorte d'*engourdissement*. Après la mort, elles existent comme si elles n'existaient pas. Leur état est semblable à celui des ténèbres et d'un sommeil perpétuel. Elles rentrent dans

(1) Cfr. Coconnier. *L'âme humaine*, pp. 322-357.

le grand tout d'où elles sont sorties un instant. — Contre toutes ces arguties il est facile de prouver que l'âme, après la mort, survit au corps d'une façon consciente. Où qu'elle soit, elle a conscience de son bonheur comme de son malheur. L'âme immortelle *vit*, et tout être qui vit *doit agir*. Elle n'est donc pas dans l'*engourdissement*. Elle *verra* Dieu, elle *entendra* la sentence de son juge, elle *jouira* de son bonheur, comme l'enseigne la foi. Pour produire tous ces actes, il faut qu'elle conserve sa propre *personnalité*, il faut qu'elle ait *conscience*.

CHAPITRE IV

L'UNION DE L'ÂME ET DU CORPS

136. L'homme est un tout. — Bien que composé de deux parties, le *corps* et l'*âme*, l'homme n'en reste pas moins un *tout*. Il n'est pas *deux* substances juxtaposées, *deux* natures accolées l'une à l'autre, mais *une* seule nature, une *seule* substance, *une* seule personne, *un* seul moi auquel se rapportent tous les états, tous les événements, soit du corps, soit de l'âme. C'est dire que l'âme et le corps s'*unissent* ensemble pour former un *être complet*, auteur de toutes les opérations, soit végétatives, soit sensitives, soit intellectives.

137. Comment Platon explique l'union de l'âme et du corps. — Pour Platon, « comme le

cordonnier se sert de son tranchet, ainsi l'âme se sert de son corps ». Dans la pensée du philosophe grec, l'âme « est dans le corps comme le pilote dans sa barque, le cavalier sur son cheval, le cocher sur son char; elle est au corps ce qu'est l'homme à son habit, et le musicien à sa lyre ». (1) — L'opinion de Platon ne peut pas être admise En effet, selon ce philosophe, le corps n'est autre chose que l'instrument de l'âme. Or, l'instrument existe indépendamment de celui qui s'en sert. La plume avec laquelle, en ce moment, j'écris, n'a pas besoin de moi pour exister. D'autre part, c'est l'âme qui donne la vie au corps; sans elle il ne peut subsister. Le corps ne peut donc pas être simplement l'instrument de l'âme, et partant, entre elle et lui il y a plus qu'une union accidentelle.

138. L'âme et le corps, dans l'homme, forment une seule personne.— Incontestablement, nous rapportons au *même moi* les actes différents de l'âme et du corps. C'est *moi* qui *pense*, c'est *moi* qui *vois*, c'est *moi* qui me *nourris*. Or, penser est un acte de l'intelligence, voir ressortit à la faculté sensitive, et se nourrir appartient à la vie végétative. Donc, dans l'homme la partie raisonnable et la partie sensible, c'est-à-dire l'âme et le corps, forment une seule personne. Leur union est *personnelle*.

139. L'âme et le corps, dans l'homme, forment une seule substance.— Nous voulons

(1) Coconnier. Ouv. cit., p. 252.

prouver que l'âme et le corps forment une source *unique* d'opérations et de propriétés. C'est la personne qui agit *immédiatement;* mais elle agit *par* son corps et *par* son âme. Certaines opérations sont attribuées au corps, d'autres, à l'âme. Dans la personne, le corps et l'âme sont donc aussi une source d'opérations, mais une source *éloignée, radicale*. La source *prochaine* est la personne.

Il y a chez l'homme des opérations *communes* au corps et à l'âme, par exemple, celle de craindre, de s'irriter, de sentir le froid ou la chaleur. Or, ces opérations s'appellent *perception sensible:* celle-ci est *une* et a pour sujet l'âme et le corps. Or, l'*unité* de perception exige une seule source, un principe *unique*. En effet, si l'âme et le corps étaient deux réalités distinctes, pas unies *substantiellement*, cette unité d'opérations serait inexplicable. Car, « où il y a deux sources, il faut qu'il y ait deux ruisseaux, ne serait-ce que pendant un instant, l'instant originaire ». (1)

140. L'âme humaine est la forme substantielle du corps.— En général, on entend par *forme* ce qui donne à un être son *caractère distinctif*. Elle est de deux sortes: *substantielle* et *accidentelle*. La forme *substantielle* est celle qui constitue l'*essence* d'un être, ou encore celle qui lui donne son *premier* caractère distinctif. La forme *accidentelle* suppose l'*essence*, la *substance* de l'être constituée, et à cette *essence*, à cette *substance*, elle apporte une *marque* qui, venant

(1) Coconnier. Ouv. cit., p. 258.

en deuxième lieu, est appelée *second* caractère distinctif. Ainsi, la forme *substantielle* fait qu'un être est *bois*, *or*, plutôt qu'*argent* ou *fer*. La forme *accidentelle* fait que le *bois* est *table* plutôt que *chaise*, que l'*or* est *montre* plutôt que *bague*. L'âme humaine, vis-à-vis du corps, joue le rôle de *forme substantielle*, c'est-à-dire qu'elle lui donne son *premier caractère distinctif*, qu'elle le fait *vivant* et le place dans une *espèce déterminée*, qui est l'homme. — 1) *Privé de l'âme*, le corps tombe dans la catégorie des matières inorganiques, non vivantes, il devient *essentiellement* distinct, *substantiellement* différent de ce qu'il était, puisque entre un être vivant et un être non vivant, il y a une différence *essentielle*. L'âme donne donc au corps une marque qui atteint sa nature intime, sa substance, autrement dit, elle est sa *forme substantielle*. — 2) *L'homme n'appartient pas à la même espèce que la brute*, précisément à cause de son âme. L'âme humaine a donc pour fonction de donner un *caractère spécifique* au corps auquel elle s'unit. Et c'est tout juste en cela que consiste le rôle de la *forme substantielle*. — 3) *L'âme humaine* et le corps sont les *deux* éléments constitutifs de l'homme, qui appartient à la catégorie des êtres composés de *matière* et de *forme* (119). Il est évident que l'âme humaine n'est pas l'élément *matériel* dans l'homme. Elle est le principe de vie, et celui-ci ne peut pas être matière (14). Il reste donc vrai de dire que l'âme humaine est l'élément *formel* ou la forme. D'autre part, l'âme humaine est une *substance* (116), et, à

cause de cela, on est en droit de l'appeler la *forme substantielle* du corps.

141. Dans l'homme, l'âme est unique.— Il y a dans l'homme une triple vie: végétative, sensitive et intellective, qui a une source unique, l'*âme raisonnable*. Celle-ci, en effet, parce qu'associée *substantiellement* au corps, est avec lui le principe des opérations sensibles et végétatives. Quant aux actes intellectuels, elle en est *seule* la cause. L'âme humaine peut être comparée à un nombre supérieur. Et de même que celui-ci remplace les nombres moindres, ainsi l'âme raisonnable, dans l'homme, peut suffire à la tâche, puisqu'elle est capable, par elle-même, de remplir les fonctions de l'âme végétative et de l'âme sensitive qui, vis-à-vis d'elle, sont comme des nombres inférieures. — 1) *Le témoignage de la conscience* confirme cette vérité. Nous savons bien, par ce témoignage, qu'il y a dans l'homme trois sortes d'opérations; d'autre part, nous savons aussi qu'il n'y a qu'une seule âme. Nous rapportons toujours à un *unique* principe toutes nos opérations. — 2) *Le langage courant* démontre aussi à sa manière l'unicité d'âme. Quelqu'un parle de *son* âme, et non pas de *ses* âmes. Il faut sauver *nos* âmes, c'est-à-dire, chacun *la sienne* et non pas *les siennes*. On dit encore que toutes les opérations dans l'homme ont pour principe premier *son* âme et non pas *ses* âmes.

142. L'âme humaine se multiplie avec les individus.— L'âme humaine, étant le *premier*

principe de vie dans les êtres *vivant* de vie raisonnable, doit se trouver dans *chaque* individu humain. Cependant, partout elle est la *même*, c'est-à-dire le *premier principe de vie*. Et voilà pourquoi l'âme humaine est dite *essentiellement spécifiquement* la *même* dans tous les hommes. Mais l'âme de Pierre a été créée pour Pierre, celle de Jacques, pour Jacques, etc. Et Jacques, et Pierre diffèrent, non pas comme *hommes* mais comme *individus* — c'est ce que les philosophes appellent différer *numériquement*. Et donc, les âmes sont spécifiquement semblables et *numériquement* distinctes.

143. La place occupée par l'âme dans le corps humain.— Platon et Descartes font résider l'âme raisonnable, le premier, dans le cerveau, le second, dans une portion minime de la substance cérébrale, la glande pinéale. Pour ces deux philosophes, l'âme n'est unie au corps qu'accidentellement, elle n'a qu'une action à imprimer à l'organisme ou une direction générale à lui donner. Et pour remplir ce rôle, il suffit que l'âme soit dans un endroit *déterminé* du corps non pas dans le corps *tout entier*.

Saint Thomas enseigne que l'âme est *tout entière* dans tout le corps et *tout entière* dans chaque partie du corps. — Il ne faut pas oublier que l'âme humaine, à cause de sa simplicité, ne peut pas se *diviser*, et partant, là où elle est, elle y est *tout entière*. De plus, le corps *tout entier* est *humain*, et c'est l'âme qui lui donne ce caractère, parce qu'elle est sa forme substantielle. Il s'ensuit donc

que l'âme est *tout entière* dans *tout* le corps et *tout entière* dans chaque partie du corps.

Toutefois, les facultés de l'âme se répartissent dans les différents organes auxquels elles sont liées. Ainsi la faculté visuelle est dans l'œil, la puissance d'audition, dans l'appareil auditif, et ainsi de suite. Quant aux puissances spirituelles, « elles ne sont *rigoureusement* nulle part, dans aucun endroit déterminé de l'organisme, car elles n'ont point d'organe ». (1)

Cependant, on a coutume de dire que l'intelligence est dans la tête ou le cerveau, c'est parce que l'imagination, dont l'activité intellectuelle est dépendante, a son siège dans les centres cérébraux. C'est pourquoi l'Ange de l'École dit que l'âme n'est pas dans chaque partie du corps ***par la totalité de sa puissance.***

144. Les rapports du physique et du moral. — Personne, aujourd'hui, ne conteste que le corps réagit sur l'âme, et l'âme sur le corps. Ces relations entre le physique et le moral, et réciproquement, sont une conséquence de l'union intime qui existe entre le corps de l'âme.

A. INFLUENCE DU PHYSIQUE SUR LE MORAL. Les faits quotidiens prouvent abondamment cette influence. On ne peut mettre en doute, par exemple, l'influence considérable de la maladie et de la santé sur les différents états d'âme. La tristesse, la joie, n'ont-elles pas souvent pour cause, celle-ci, l'activité normale, celle-là, un

(1) Mercier. Ouv. cit., pp. 325-326.

désordre de fonctions physiologiques ? Les divers tempéramments physiques donnent aussi à chacun une marque morale distinctive. Les bilieux sont enclins à la haine, les sanguins sont portés à la colère. Et qui pourrait nier l'importance du rôle joué par l'appareil digestif dans notre vie psychologique ? Il est définitivement admis que la dyspepsie engendre cette susceptibilité qui fait tout voir en noir et qui peut parfois conduire aux pires catastrophes.

« Bien plus, le physique agit si efficacement sur le moral, qu'il suffit de prendre délibérément certaines expressions de visage, certaines attitudes du corps, pour déterminer dans l'âme quelque chose des sentiments qu'elles expriment. Un air décidé, une attitude martiale, nous suggèrent plus ou moins la résolution et le courage; l'on ne peut garder quelque temps une posture humble et recueillie, sans éprouver des sentiments d'humilité et de piété, comme il suffit parfois de sourire malgré soi pour chasser une impression de tristesse ». (1)

On sait déjà que l'intelligence dépend des sens dans l'exercice de ses opérations (89). Cela démontre l'influence du corps sur l'âme. Un trouble quelconque dans le fonctionnement des organes rend la réflexion pénible et souvent impossible. Et lorsque la fièvre domine tout notre corps, de quoi sommes-nous capables intellectuellement ? Beaucoup de gens ont perdu l'usage de la raison par suite d'une lésion au cerveau.

(1) Cfr. Lahr. *Cours de Philosophie*, p. 367.

B. Influence du moral sur le physique. Telle pensée porte à rire ou à pleurer. La colère à son paroxysme fait naître une lésion au cœur. Et la peur, qui contestera tous ses ravages ? En temps d'épidémie — dit-on parfois — elle tue plus d'hommes que la maladie elle-même. La crainte d'être victime du fléau rend impuissant dans la lutte et enlève tout moyen efficace de prévention. De nos jours, cette influence du moral sur le physique est surtout mise à contribution par les médecins. Aussi bien dans leur traitement se servent-ils de moyens psychiques, moraux, qui souvent les conduisent à d'heureux résultats. C'est ce que l'on appelle la *psychothérapie*. En effet, tous admettent qu'un malade convaincu de sa guérison a beaucoup plus de chance de se remettre qu'un autre, découragé et fermement persuadé que tout est fini.

Il importe donc que le moral soit excellent. L'âme doit être en bonne santé, et pour cela, la pratique de la vertu lui est nécessaire.

Toutefois, n'allons pas exagérer ces influences mutuelles, surtout celles du physiques sur le moral. Absurdes sont les théories de ceux qui croient que la bonne conduite, l'honnêteté, la victoire sur les passions mauvaises, sont *avant tout* affaire d'hygiène. Sans doute, l'organisme pour sa part contribue quelque peu à nos défaites comme à nos triomphes, mais le grand remède, c'est la grâce de Dieu. C'est en elle que notre volonté puise la force nécessaire pour nous faire marcher dans le droit chemin (1).

(1) A. Eymieu. *Le gouvernement de soi-même*, 1ère série, p. 52 et suivantes.

145. Les divers états psychologiques — On entend par *états psychologiques*, différentes manières d'être, qui résultent des rapports du physique et du moral. Les divers *états psychologiques* sont l'*état de veille*, le *sommeil*, le *rêve*, l'*hallucination*, la *folie*, le *somnambulisme naturel*, l'*hystérie*, la *suggestion*, l'*autosuggestion*, le *suggestibilité*, l'*hypnose* et la *télépathie*.

146. L'état de veille.— L'état de veille est l'*état normal* par excellence, celui où l'on distingue nettement les différentes manifestations actives de l'âme. Dans cet état, la volonté libre exerce son pouvoir sur les facultés sensibles et intellectuelles (104).

147. Le sommeil.— Le sommeil est l'état où l'activité psychique est notablement ou complètement ralentie. Il consiste « dans le repos périodique du cerveau, dans la détente temporaire de tout le système nerveux » (1). Pendant le sommeil, la volonté libre n'exerce pas son pouvoir.

148. Le rêve.— Le rêve est l'état ou « les images et les idées ne sont plus combinées en vue d'une fin rationnelle, mais s'associent au gré des causes indépendantes de la volonté » (2). Dans le sommeil, l'activité psychique (de l'âme) est suspendue, effacée; dans le rêve, elle *existe* cette activité, mais nullement contrôlée par la

(1) Lahr. Ouv. cit., p. 371.
(2) Mercier. Ouv. cit., p. 200.

volonté. La *rêverie* est comme à mi-chemin entre le sommeil et le rêve. Elle a lieu quand l'esprit détourne son attention des choses extérieures et *oscille* entre l'état de veille et l'état de sommeil.

149. L'hallucination.— L'hallucination est l'état dans lequel les combinaisons d'images et les associations d'idées faites durant le rêve, sans le contrôle de la volonté, sont prises pour des *réalités*. Alors, l'imagination projette au dehors des fantômes intérieurs qui, pour l'halluciné, paraissent être des objets revêtus d'une existence *réelle*.

150. La folie.— La folie est « le rêve de l'homme éveillé ». L'homme atteint de folie ne *dort pas*, mais soit dans un certain ordre d'idées, soit dans toute question, son imagination et son intelligence manquent de direction; elles se laissent aller, sans frein, comme dans le rêve, à toute espèce de divagations. La folie est *générale* ou *partielle*, selon que l'aliéné déraisonne sur *tous* ou *quelques* sujets. La folie s'appelle *délire* si elle est accompagnée d'hallucinations Le délire est donc une *folie passagère*. Quand les actes extérieurs de l'aliéné ont échappé *absolument* au contrôle de la volonté, et deviennent menaçants, on dit qu'il est *fou furieux*. La *démence* est un état de débilité native, qui rend anormal le fonctionnement des facultés intellectuelles.

151. Le somnambulisme naturel.— Le somnambulisme naturel est l'état de quelqu'un qui, pendant son sommeil, déploie une dextérité incomparable, surtout dans l'exercice de ses facultés visuelle et motrice. Le somnambule est un peu le type de l'homme très occupé, « c'est une sorte d'Archimède absorbé par sa profession » (1). Son champ d'action est très restreint. Il ne voit que peu d'objets, mais il les *voit* très nettement, et il s'y porte avec une habileté étonnante. — Le somnambulisme se distingue donc du rêve. Celui-ci, en effet, n'a pas une activité contrôlée par la volonté. Dans le somnambulisme, la volonté joue un rôle, elle dirige la faculté motrice. De plus, le rêve laisse après lui des souvenirs; le somnambulisme, à son réveil, ne se souvient plus de rien.

152. L'hystérie.— L'hystérie est une affection nerveuse qui « apparaît momentanément chez une grande fraction de nos semblables, hommes et femmes, en particulier à certaines périodes de développement, ou à la suite d'un traumatisme grave, accidentel, ou d'une forte perturbation émotive » (2). Les facultés de l'hystérique prennent des proportions démesurées. Sa vue, par exemple, aura une puissance inconnue jusque-là. Chez lui, on constate une tendance exceptionnelle à mentir, à faire parler de soi, à attirer l'attention des autres, à courir des dangers. « La mobilité,

(1) Mercier. Ouv. cit., p. 202.
(2) Mercier. Ouv. cit., p. 203.

l'inconstance et la mutabilité, dans leurs désirs, dans leurs idées et leurs affections », résument tout l'état mental des hystériques (1).

153. La suggestion.— « La suggestion, écrit Alfred Binet, philosophe français, est une pression morale qu'une personne exerce sur une autre. Par suite de la pression morale, l'individu suggestionné agit et pense autrement qu'il le ferait s'il était livré à lui-même » (2). La suggestion s'appelle aussi *allosuggestion*.

154. L'autosuggestion.—L'autosuggestion est la pression morale qu'une personne, consciemment ou non, exerce sur elle-même.

155. La suggestibilité.— La suggestibilité est « l'aptitude à être influencé par une suggestion sans y opposer de résistance.

« Tout le monde est suggestible, quoique à des degrés différents » (3).

156. L'hypnose.— L'hypnose est un « état intermédiaire entre la veille et le sommeil susceptible d'être provoqué artificiellement, et consistant, principalement, semble-t-il, dans un état de suggestibilité *anormale*, entre la veille et le sommeil, qui place le sujet hypnotisé sous la dépendance plus ou moins complète de l'hypnotiseur » (4). Ce n'est pas la veille *normale*

(1) Ribot. *Les maladies de la volonté*, p. 112.
(2) Cité par Mercier. Ouv. cit., p. 205.
(3) Mercier. Ouv. cit., p. 207.
(4) Mercier. Ibid., p. 210.

ni le *sommeil*, mais une sorte de *demi-sommeil* ou d'*engourdissement*. Autrefois, on appelait l'hypnose *somnambulisme artificiel* et *magnétisme animal*. Hypnose et *hypnotisme*, c'est la même chose.

157. La télépathie.— La télépathie est « la sensation à distance » (1).

« Un ouvrier, appliqué à son travail, se sent subitement un désir irrésistible de regagner son logis, distant d'une lieue, à une heure où rien ne pouvait l'y appeler; à contre-cœur, il obéit à cette impulsion; arrivé chez lui, il trouve sa femme blessé par un fiacre qui avait passé sur elle: l'accident s'était produit une heure et demie avant son arrivée; le maçon avait lutté une demi-heure contre l'obsession, puis avait fait une heure de marche » (2).

Les cas de télépathie ne peuvent s'expliquer que par l'intervention d'agents essentiellement distincts de ceux chez qui se passent semblables phénomènes.

158. Le spiritisme.— Le spiritisme est l'*évocation des esprits*. La religion spirite a pour ministres les *médiums*, c'est-à-dire les intermédiaires « entre le monde invisible et le monde visible, entre les esprits désincarnés et les hommes qui mènent notre existence terrestre » (3). Les phénomènes spirites sont physiques et intellectuels. Parmi les premiers, « il faut citer les tables

(1) Mercier. Ibid., p. 218.
(2) Mercier. Ibid.
(3) Mercier. Ibid., p. 221.

tournantes, les matérialisations, les lévitations, ou ascensions du corps humain, contrairement aux lois de la pesanteur ». Au nombre des phénomènes intellectuels; il y a les réponses sur des choses secrètes et mystérieuses, données par une table qui frappe le sol. Que penser de tous ces faits? Il est évident qu'un grand nombre d'entre eux — surtout les phénomènes physiques — sont dus à la supercherie. Quant aux faits d'ordre intellectuel, s'ils sont authentiques, on ne peut pas les expliquer *naturellement*.

159. Le langage, ce qu'il est, son origine.— Le langage est « un système de signes volontairement employés à l'effet d'exprimer la pensée ». (1) Son origine est une question bien discutée en philosophie. Il ne s'agit pas de savoir comment l'enfant apprend à parler, mais comment les premiers hommes, surtout nos premiers parents, ont appris à parler. La doctrine catholique enseigne que Adam et Eve, créés adultes, ornés de tous les dons de la nature et de la grâce, ont reçu *tout fait* le langage. En effet, il paraîtrait étrange que nos premiers parents, aussi parfaits dès leur création, eussent été obligés de composer un langage. D'autre part, il *ne répugne pas absolument* que Adam et Eve aient inventé leur langage. Doués de la faculté de parler, possédant tous les organes requis à l'articulation des mots, naturellement sociables, notre premier père et notre première mère auraient pu, à la longue, trouver des moyens de manifester aux autres leurs pensées.

(1) Lahr. Ouv. cit., p. 307.

CHAPITRE V

ORIGINE DE L'ÂME HUMAINE

160. L'âme humaine a eu un commencement.— L'âme humaine est contingente, et partant, elle a dû être appelée à l'existence par l'action d'une cause distincte d'elle-même. Un être contingent, en effet, ne peut pas se donner l'existence, parce qu'il ne l'a pas; et, de sa nature, il est indifférent à exister ou n'exister pas.

161. Les différentes opinions sur l'origine de l'âme humaine.— Il y a trois opinions sur l'origine de l'âme humaine: le *traducianisme*, le *génératianisme* et le *créatianisme*. Les deux premières opinions enseignent que l'homme tout entier, corps et âme, vient des parents. Cependant, la manière dont les pères et mères sont la cause de l'âme, ces deux opinions ne l'expliquent pas de la même façon. D'après le *traducianisme*, l'âme est engendrée, comme le corps, par l'action *matérielle* des parents. Pour le *génératianisme*, c'est l'âme des parents qui donne naissance à l'âme des enfants, comme un flambeau en allume un autre. Le *créatianisme* soutient que *chaque âme est créée immédiatement par Dieu.*

162. Le traducianisme est faux.— L'âme humaine est une substance spirituelle, essentiellement distincte du corps, dont elle n'a pas besoin pour exercer les opérations propres à sa nature. Comment supposer qu'un être tout spirituel soit

l'effet d'un agent *matériel*, comme le prétend le traducianisme? Se serait manifestement contraire au principe de causalité, qui exige toujours proportion entre l'effet et la cause. L'âme humaine ne peut donc pas être engendrée comme le corps.

163. On ne peut pas admettre le génératianisme.— Pour que l'âme des parents donne naissance à celle des enfants — comme le veut le génératianisme — il faudrait que l'âme humaine fût *divisible*. En effet, selon la comparaison, l'âme des parents serait comme une lumière qui en produit une autre. Or, une lumière ne peut engendrer une autre lumière qu'en se *divisant*. Au reste, la lumière n'est pas une substance simple. Mais l'âme humaine — on l'a prouvé (120-121) — est une substance essentiellement et intégralement simple. L'âme des parents, à cause de son indivisibilité, ne peut donc pas donner naissance à celle des enfants.

164. L'âme humaine est immédiatement créée par Dieu.— 1) *Argument indirect.* L'âme humaine, parce que contingente, a eu un commencement. D'autre part, à cause de sa spiritualité, elle ne peut être engendrée comme le corps; de plus, sa simplicité empêche qu'elle soit produite par l'âme des parents. Il ne reste donc qu'une conclusion possible, c'est qu'elle a été faite de rien, c'est-à-dire créée. Et la création est l'action *propre* de Dieu. Dieu *seul*, en effet, peut faire passer une chose du *néant* à l'*existence*. L'âme

humaine est donc créée immédiatement par Dieu. Dira-t-on qu'elle est une substance émanée de la substance divine? Dans cette hypothèse, il faudrait admettre division en Dieu. Ce qui répugne, puisqu'il est une substance absolument simple. 2) *Argument direct.* Il y a toujours proportion entre la *manière* dont un être a été produit et la *façon* dont il existe: parce que la *façon d'exister* est comme la fin, et la *manière d'être produit*, le moyen, et le moyen doit être proportionné à la fin. Or, l'âme humaine, substance spirituelle, *existe indépendamment de la matière.* Elle a donc *été produite indépendamment de la matière.* Mais être fait indépendamment de la matière, c'est être créé. L'âme humaine arrive donc à l'existence par la création. Et Dieu seul peut créer. L'âme humaine est donc créée *immédiatement* par Dieu.

165. L'âme humaine est créée au moment où elle est unie au corps.— Platon a enseigné la *préexistence des âmes.* Pour lui, chaque âme a existé bien longtemps avant d'être unie à tel corps Selon le philosophe grec, c'est en expiation d'une faute commise que l'âme est obligée de vivre avec le corps Qu'il suffise de dire que cette doctrine est contraire au témoignage de la conscience On a beau descendre au plus profond de soi-même, interroger ce témoin incorruptible qu'est la conscience, toujours il répond que l'âme n'a pas *préexisté au corps qu'elle anime* Et d'ailleurs, chaque âme humaine est créée *spécialement* pour *tel* corps Concluons donc que l'âme

humaine est appelée à l'existence au moment où elle est unie au corps

166. Origine du corps de l'homme.— La Génèse nous représente le créateur procédant, en deux actes distincts, à la formation du premier homme D'abord, il façonna son corps avec le « limon de la terre », puis il l'anima « d'un souffle vital, d'un esprit communiquant la vie » Cet esprit, c'est l'âme, et nous en avons dit l'origine (164) Mais le corps de l'homme, ce « limon », d'où vient-il? Les uns soutiennent que Dieu l'a *façonné tout d'une pièce.* Les autres prétendent qu'il a choisi l'organisme le plus *parfait, lequel est l'aboutissement* de l'évolution de la matière vivante à travers les siècles. C'est la théorie du transformisme. D'après les transformistes *matérialistes*, l'homme tout entier, corps et âme, serait le résultat de l'évolution de la matière. Les transformistes *spiritualistes* admettent que l'âme a été créée *immédiatement* par Dieu, mais déposée dans cet organisme parfait, résultat d'une évolution, choisi par lui. Les partisans du transformisme, et matérialistes, et spiritualistes, s'efforcent, par toute espèce d'exemples, de montrer la similitude qu'il y a entre les organes de la brute et ceux de l'homme. Nous savons déjà les différences qui existent entre l'homme et l'animal (113); et pour conclure, nous dirons avec M. Guibert, que, d'après les documents et les découvertes, « aussi loin qu'on remonte dans les origines humaines, l'homme est toujours franchement homme: on ne peut vérifier

cette marche lente et ascendante d'un organisme se déprenant de l'animalité... Il résulte que l'homme est le même à travers le temps comme à travers l'espace, qu'il possédait la perfection organique actuelle dès ses commencements, que par conséquent il constitue un type isolé au-dessus des espèces animales » (1). Il faut donc admettre que, dans la question de l'origine de l'homme, comme dans toutes les autres, le transformisme est une hypothèse insoutenable, et que le corps de l'homme — c'est l'enseignement catholique — a été créé directement par Dieu.

167. Le transformisme: exposé et réfutation.— Exposé. Le transformisme est une hypothèse qui veut que tous les êtres, existant aujourd'hui, soient le résultat de l'évolution, de la *transformation* de la matière à travers les siècles. Il y a le transformisme *radical* et le transformisme *modéré*. Le premier enseigne que la matière *inorganique*, *non vivante*, par ses propres forces, peut, dans un avenir plus ou moins reculé, devenir matière *vivante*, *organique*, et animal raisonnable. Quant au second (transformisme modéré), encore appelé *évolutionnisme*, il prétend que la transformation ne se fait que parmi les vivants. Ainsi, un être vivant inférieur, après une série plus ou moins longue d'évolutions, donnerait naissance à un être vivant supérieur Aussi bien selon les transformistes modérés, au commencement du monde il n'y avait que quelques types

(1) *Les Origines*, pp. 212, 213.

vivants qui sont les parents de toutes les espèces d'animaux qui existent aujourd'hui.

Réfutation. *a*) Le *transformisme radical* n'est que la *génération spontanée* dont nous avons déjà prouvé la fausseté (20). Ajoutons seulement que dans tout être, il y a une tendance *naturelle* à rester ce qu'il est. Et le transformisme radical contredit ce fait incontestable, puisqu'il prétend qu'un être spécifiquement inférieur (être non-vivant) devient un être spécifiquement supérieur (être vivant, organique).

b) Le *transformisme modéré* ne peut pas davantage être admis. 1) *Il est contraire au principe de causalité.* Un être inférieur ne peut pas donner naissance à un être supérieur. 2) *L'expérience prouve* que jamais on n'a pu constater *vraiment* le changement d'une espèce. 3) *Des savants*, tels que Buffon, Cuvier, Linné, Blainville, de Quatrefages, etc., ont toujours rejeté le transformisme modéré comme *anti-scientifique*. 4) Le *transformisme modéré* — comme le transformisme radical — est une *hypothèse* de moins en moins en vogue. Aussi bien parle-t-on couramment, aujourd'hui, de la *crise du transformisme*.

Fin de la deuxième partie

THÉODICÉE

INTRODUCTION

168. Définition de la théodicée.— La *théodicée* est la *science de Dieu par les seules lumières de la raison.* Elle diffère de la théologie, qui étudie Dieu à l'aide de la raison éclairée par la foi.

169. Importance de la théodicée.— A ne considérer que son objet, il est facile d'admettre l'importance de la théodicée. Est-il besoin de le dire, Dieu, principe et fin de toutes choses, l'emporte en dignité sur l'ensemble des êtres. Au surplus, les graves questions, comme celle de notre origine, de notre destinée, qui depuis toujours tourmentent l'humanité, et, sans conteste, les plus essentielles, dépendent de la façon dont sont résolus les sérieux problèmes sur Dieu, sur son existence, sur sa providence. En effet, que Dieu existe ou n'existe pas, qu'il s'occupe de nous ou ne s'en occupe pas, il importe extrêmement de le savoir. Or, c'est la théodicée qui répond à ces questions; c'est elle qui résoud tous ces problèmes.

170. Division de la théodicée.— Au sujet de Dieu, on peut se poser les questions suivantes: *existe-t-il, quelle est sa nature, est-ce qu'il agit?* D'où: *existence de Dieu* (ch. I, II); *nature de Dieu* (ch. III, IV) et *opérations de Dieu* (ch. V).

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE DE DIEU

171. La démonstration de l'existence de Dieu est possible.— Certains philosophes refusent à la raison le pouvoir de démontrer avec certitude cette vérité primordiale. Les uns, comme les modernistes, voient dans la croyance en Dieu une affaire de sentiment, un besoin de l'âme seulement. Les autres, tels les traditionalistes et les fidéistes, disent que cette croyance est un legs de la tradition, une vérité révélée, plutôt qu'une conquête de l'intelligence. Pour les jansénistes, la raison ne peut prouver l'existence de Dieu, sans le secours d'une grâce spéciale. Au dire des ontologistes, notre esprit à l'intuition de Dieu, et partant, son existence ne se démontre pas. Selon les partisans du criticisme kantien, de l'agnosticisme et du phénoménalisme, la raison, bornée à l'ordre des phénomènes, ne saurait atteindre la réalité divine.

Tous se trompent grossièrement. La raison a été donnée à l'homme comme moyen d'arriver à son maître créateur. Sans doute elle ne lui

permet pas d'en avoir une vision directe, immédiate, qui mettrait son intelligence en contact avec l'être divin, comme la vision sensible met notre œil en contact avec la lumière, toutefois elle lui procure une connaissance véritable quoique imparfaite, connaissance puisée dans les choses sensibles où elle trouve un reflet de Dieu, puisque, au dire de l'apôtre saint Paul: « Les réalités invisibles de Dieu nous apparaissent dans les choses qui ont été faites. » Or, « les choses qui ont été faites » nous conduisent à leur auteur par de multiples voies, que saint Thomas ramène à cinq principales. Ce sont les cinq preuves classiques de l'existence de Dieu. Et l'Église a condamné les erreurs énumérées plus haut, en lançant l'anathème à quiconque dirait que le Dieu unique et véritable, Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la raison humaine (1).

172. Première preuve de l'existence de Dieu: le mouvement.— L'observation la plus vulgaire et l'expérience scientifique la plus rigoureuse proclament que les choses de cet univers sont en mouvement. Mais ce mouvement, d'où vient-il? Appartient-il essentiellement aux êtres qui se meuvent? En d'autres termes, les choses de ce monde sont-elles elles-mêmes le *principe* du mouvement dont elles sont le *sujet?* sont-elles en même temps le *moteur* d'où le mouvement procède et le *mobile* qui le reçoit? On ne saurait

(1) Conc. Vatic. Cf. *Revue Saint-Thomas-d'Aquin*, 10 mars 1914, p. 141.

le soutenir sans contredire à la fois le bon sens et la raison.

Qu'est-ce que le mouvement? Nous appelons de ce nom « toute mutation ou tout changement en vertu duquel une chose va d'un lieu à un autre, ou bien passe d'un état à un autre état, pour acquérir ce qu'elle n'avait pas, pour devenir ce qu'elle n'était pas » (1). Soit un bloc de marbre dont on fait une statue. Avant le changement, le bloc possède une aptitude réelle à *devenir* objet d'art, après le changement il *est* le chef-d'œuvre admiré de tous. Pendant le changement, il *passe* d'un état à un autre, de l'état de perfection *possible* et *réalisable*, dont il était auparavant susceptible, à l'état de perfection *actuelle* et *réalisée*, que maintenant il possède de fait; de l'état d'être *inachevé* à l'état d'être *achevé:* il passe « de la puissance à l'acte », pour parler le langage de la philosophie. Ce passage « de la puissance à l'acte » est le mouvement.

Mais est-il possible que le bloc de marbre informe passe *de lui-même* de la puissance à l'acte, ou mieux, se transforme en statue? Le bon sens et la raison répondent négativement, puisque aucun être ne peut se donner une réalité ou une perfection qu'il n'a pas. Le bloc de marbre, pour devenir œuvre d'art, doit subir l'action du ciseau, partant, du sculpteur. Il faut donc admettre que, pour passer d'un état à un autre, toute chose doit recourir à une cause dis-

(1) R. P. Montagne. *Revue Saint-Thomas-d'Aquin*, 10 mars 1914.

tincte d'elle-même, autrement dit: *tout être en mouvement est mu par un autre.* D'autre part, on le constate facilement, le monde est composé d'êtres qui sont à la fois *moteurs* et *mobiles*, *moteurs* par rapport aux *mobiles* qu'ils poussent, *mobiles* par rapport aux *moteurs* qui les poussent.

Cependant, allons-nous remonter par la pensée, de *moteur* en *moteur*, indéfiniment et sans nous arrêter jamais? « Ne devons-nous pas plutôt conclure qu'il doit exister nécessairement au-dessus de tous ces moteurs dont l'un pousse l'autre, un moteur premier, indépendant, qui les domine tous et qui imprime à tous et à chacun d'eux, par l'intermédiaire de certains autres, le mouvement que lui même ne reçoit pas, parce qu'il n'a pas besoin de le recevoir, attendu qu'il en est la source inépuisable? Sans lui, le mouvement des autres est inexpliqué et inexplicable. Lorsqu'on voit échelonnés sur le flanc d'une colline, une série de réservoirs dont le supérieur alimente l'inférieur, on en conclut, sans qu'on ait besoin de le voir et sans crainte d'erreur cependant, qu'il y a quelque part, là-haut, sur le sommet, un réservoir plus vaste, un réservoir-source, dont les eaux jaillissantes se répandent sur les bassins inférieurs, de l'un à l'autre jusqu'au dernier. Supprimez cette source: tous les bassins qu'elle alimentait seront à sec. Ainsi en est-il de toute série de moteurs actuellement et essentiellement subordonnés. Supprimez le premier, les autres n'agissent plus; ils n'existent plus, du moins comme moteurs (1) »

(1) R. P. Montagne. Loc. cit.

Or, ce premier moteur, source de tout mouvement, nous l'appelons Dieu. Donc, Dieu existe.

173. Objections à la preuve par le mouvement.— Il n'est pas absolument vrai de dire que *tout être en mouvement est mû par un autre.* En effet, les êtres vivants sont en mouvement, et pourtant, ils ne sont pas mûs, mais ils se meuvent eux-mêmes, puisque la caractéristique d'un être vivant est de *se mouvoir soi-même.* — Il est vrai que les êtres vivants se meuvent eux-mêmes; « mais cela doit être entendu en ce sens relatif que, dans l'organisme vivant formé de parties distinctes entre elles, l'une de ces parties fait mouvoir l'autre: le cerveau fait mouvoir le nerf, qui à son tour fait mouvoir le muscle, lequel en même temps fait mouvoir le bras . . . Cela doit être entendu en cet autre sens que toutes ces parties, subordonnées entre elles, reçoivent l'impulsion d'un moteur intérieur, commun: le principe vital ou l'âme, qui les domine toutes. Quant à l'âme elle-même, elle a besoin, pour agir, d'être mise en branle par des impulsions étrangères qui la font se mouvoir sans étouffer sa spontanéité (1)».

174. Deuxième preuve de l'existence de Dieu: les causes efficientes.— La science et l'expérience s'accordent encore pour admettre, dans le monde, l'existence d'une série de causes efficientes subordonnées. La créature la plus imparfaite, le simple moucheron, par exemple, n'exige-t-elle pas tout un ensemble d'influences,

(1) *Revue Saint-Thomas-d'Aquin.* Loc. cit.

dépendantes l'une de l'autre, nécessaires à sa production et à sa conservation? Il en est de même pour tous les autres êtres, organisés et inorganiques, qui s'étalent sous nos yeux. Mais ces influences qui dépendent les unes des autres, ces causes subordonnées, ne peuvent pas être *causes d'elles-mêmes*, car la cause est *avant* l'effet; et, si elles se donnaient l'existence, ces causes seraient *antérieures* à elles-mêmes: ce qui répugne. Il faut donc admettre que les causes susdites, n'existant pas par soi, dépendent de causes supérieures qui, à leur tour, sont *subordonnées* à d'autres. Mais on ne peut pas aller à l'infini dans la série des causes; tôt ou tard, on se heurtera à l'existence d'une cause non causée, qui a l'être par soi et qui le donne et le conserve aux autres, sans laquelle aucune existence ne subsiste. « Prenez à part chacune des influences cosmiques nécessaires à la conservation d'un animal, vous trouverez qu'elle est elle-même le résultat d'une série de causes ordonnées, connues ou inconnues, mais dont l'existence est certaine, et cette série vous permettra de remonter d'anneau en anneau, non pas dans le passé, mais dans le présent même, jusqu'à une source première de toute activité, sans laquelle ni l'animal dont nous parlons, ni les opérations de sa vie, ni aucune des causes qui les conditionnent ne sauraient subsister (1) ». Cette source première est Dieu lui-même.

(1) Sertillanges. *Les sources de la croyance en Dieu*, p. 70.

175. Troisième preuve de l'existence de Dieu: la contingence des êtres.— Les êtres qui composent le monde sont dans un perpétuel changement: tels les minéraux, telles les plantes, tels les animaux, tels les hommes. Et puisque tous ces êtres changent, ils ne sont donc pas nécessaires, mais bien *contingents*. Or, les êtres contingents reçoivent leur existence d'une cause distincte d'eux-mêmes, laquelle, d'une façon éloignée ou prochaine, est un être *nécessaire*. Supposons que le monde soit *immédiatement* produit par une cause contingente. Alors se pose tout naturellement la question: cette cause contingente, d'où vient-elle? Faut-il croire qu'à un moment donné, rien n'a existé? Dans l'affirmative, ce serait le *néant absolu*, duquel aucun être n'a pu sortir, car le néant ne peut rien produire. En rejetant l'être *nécessaire* — qui est Dieu — nous sommes forcés de nier l'existence des êtres qui nous entourent, et notre propre existence même, c'est-à-dire, nier l'évidence. Concluons donc, avec Balmès, que « si quelque chose existe, quelque chose de nécessaire a toujours existé, et l'on ne saurait désigner un instant où il a été vrai de dire: il n'y a rien ».

CHAPITRE II

EXISTENCE DE DIEU (suite)

176. Quatrième preuve de l'existence de Dieu: les degrés des êtres.— S'il est évident

que le mouvement, la subordination des causes, et la contingence existent ici-bas, il ne l'est pas moins que parmi les êtres créés il y a une certaine gradation, différents degrés. Les uns, en effet, sont supérieurs ou inférieurs aux autres. Or, toute comparaison suppose un dernier terme; le relatif suppose un absolu ; l'imparfait, un parfait ; le fini, un infini. Il doit donc y avoir quelque part une *plénitude d'être*, c'est-à-dire, un être *absolu*, *parfait* et infini, d'où tous les autres découlent comme de leur source unique. « Il y a quelque chose, écrit saint Thomas, qui est le Vrai, le Bien, le Noble, et par conséquent l'être par excellence, qui est cause de ce qu'il y a d'être, de bonté et de perfection dans tous les êtres, et c'est cette cause que nous appelons Dieu. »

177. Cinquième preuve de l'existence de Dieu: l'ordre du monde.— L'ordre existe dans le monde, non seulement dans les détails « mais encore dans l'ensemble des êtres qu'étudient l'astronomie, la physique, la minéralogie, la botanique ou la zoologie et toutes les sciences de la nature. Aucune perfection ne s'isole dans le cosmos, toutes convergent vers une œuvre d'ensemble, qui fait de notre univers une magnifique et grandiose épopée, pleine d'âme et de vie; d'où ce nom si expressif d'*Univers*, donné à l'ensemble des choses qui convergent vers un seul point. — *Universum quasi versus unum*, — ou ce nom grec de *cosmos*, c'est-à-dire système d'harmonie et de beauté, que la science lui a donné

à juste titre, car plus la science progresse plus elle y découvre d'ordre et de beauté. Mais si cet ordre admirable est mieux connu de nos jours, il n'est pourtant pas une découverte moderne. Moïse le célébrait dans sa Genèse, David le chantait dans ses psaumes: *Cœli enarrant gloriam Dei*, et il invitait déjà toutes les créatures du ciel et de la terre à s'unir à ce concert de louanges.

« Les savants et les philosophes de tous les siècles l'ont aussi reconnu, et le bon sens populaire leur faisant écho, ils ont conclu et nous concluons avec eux, de l'ordre à l'existence d'une Intelligence ordonnatrice, de l'ordre merveilleux à sa sagesse souveraine, de l'ordre unique à l'unité de cet Etre suprême, que nous appelons, avec Newton, le grand Géologue, le grand Architecte de l'Univers, c'est-à-dire Dieu (1) ».

178. Objections à la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde.— 1) Les uns pensent que l'ordre du monde est dû au hasard.— Le hasard n'est qu'un *mot* et non une *cause*. Alors, autant vaudrait dire que l'ordre du monde est un *effet sans cause*. Quelquefois on appelle hasard la *rencontre fortuite de deux causes indépendantes*. Mais les effets attribués à cette *rencontre* ne sont qu'*accidentels* et arrivent *rarement*. Comment soutenir qu'un effet aussi *constant* que l'ordre du monde puisse provenir d'une cause d'un caractère tout opposé ? Et d'ailleurs, on ne se sert souvent du mot *hasard* que pour exprimer son ignorance des lois de la nature.—

(1) Farges. *L'idée de Dieu*, pp. 163-164.

2) Selon d'autres, l'ordre du monde est *nécessaire*. Il est donc inutile de recourir à une cause qui lui aurait donné l'existence; il est ce qu'il a toujours été, indépendant de qui que ce soit. — L'ordre du monde résulte des choses existantes, de leur nombre, de leur variété, de leur place occupée dans l'espace. Or, nous le savons, les choses d'ici-bas, leur nombre, leur variété, etc., sont contingents. Ils ne peuvent donc pas produire un ordre nécessaire. « Mais quelle nécessité voyez-vous que le soleil tourne de l'Orient à l'Occident plutôt que de l'Occident à l'Orient; qu'il ait telle masse, telle vitesse, telle chaleur plutôt que telle autre? Quelle nécessité qu'il y ait sur terre un si grand nombre d'espèces et de variétés minérales, végétales, animales? Il ne nous paraît même pas nécessaire qu'il y ait ni des plantes, ni des animaux, et il n'y a aucune raison pour qu'elle ne s'en passe pas aujourd'hui. Nous pourrions parcourir ainsi toutes les lois de la nature, et montrer que, bien différentes en cela des premiers principes qu'on ne peut pas supposer non-existants, elles peuvent être conçues sans aucune contradiction autrement qu'elles ne sont, et partant, qu'elles n'ont aucun caractère de nécessité absolue (1) ».

179. Le consentement universel prouve l'existence de Dieu.— Le consentement universel est une excellente preuve en faveur des vérités qui, comme celles de l'existence de Dieu,

(1) Farges. Ouv. cit., p. 167.

ont une influence prépondérante sur la conduite morale des nations. Or, dans cette question, le genre humain a toujours été d'accord. L'histoire de tous les peuples, même barbares, prouve l'universalité de la croyance en un être supérieur. Que conclure de là, sinon que Dieu existe? — Il faut noter que le consentement universel a pour objet l'*existence* et non la *nature* de Dieu. — « Si donc tous les hommes ont toujours raisonné ou senti de la même manière, au sujet d'une vérité si élémentaire et si fondamentale dans la conduite de la vie, nous pouvons en conclure que notre croyance en Dieu est le cri de la nature, ou si l'on veut, la conclusion légitime de l'exercice normal de nos facultés naturelles. Et, si par exception, quelques athées ont osé émettre une opinion discordante, c'est eux-mêmes qu'ils doivent soupçonner d'aberration ou de maladie, et non pas le genre humain tout entier. Pour décider entre leurs raisons et les nôtres, il n'y a pas d'autre arbitre que la commune raison (1) ».

180. Objections à la preuve de l'existence de Dieu par le consentement universel.— On dit souvent que le consentement universel au sujet de l'existence de Dieu est l'effet des *préjugés d'éducation*, de l'*ignorance des peuples au berceau* et des *superstitions de la foule*. — 1) Si l'éducation a été la cause de la propagation de la croyance en Dieu, il faut admettre que les éducateurs — parents et leurs légitimes représentants — ont cru

(1) Farges. Ouv. cit., p. 222.

unanimement à l'existence d'un être suprême communément appelé Dieu. Dans ce cas, comment expliquer l'unanimité ? D'ailleurs, les préjugés et l'éducation *varient* chez tous les peuples. Une cause aussi *disparate* aurait-elle pu produire un effet toujours le *même*, *invariable*, comme le consentement universel ? — 2) L'ignorance des peuples dans l'enfance de la civilisation fut la cause des absurdités concernant la *nature* de Dieu. Mais pour constater son *existence*, le bon sens de chaque homme, si inculte qu'on le suppose, suffit. — 3) La terreur superstitieuse n'a pas inventé l'existence de Dieu. En effet, la crainte, bien loin de *créer* l'idée de Dieu, la suppose *déjà existante*. Au reste, cette crainte conduit plutôt à la *négation* qu'à l'*affirmation* de Dieu, car souvent l'impie *nie* Dieu parce qu'il *en a peur*.

181. L'objet propre de l'intelligence et de la volonté démontre l'existence de Dieu. — L'esprit de l'homme a soif de l'infini, son cœur aspire sans cesse vers une bonté et une beauté sans mélanges. Est-il raisonnable de croire que toutes ces tendances, tous ces désirs qui nous distinguent essentiellement de la bête, ne puissent jamais être satisfaits ? Non, cela ne se peut pas. Autrement, nous serions les plus malheureux des êtres créés. Une beauté, une bonté infinie, sans mélanges, doit donc exister réellement. Cette beauté, cette bonté, on l'appelle Dieu. — Nous nous sentons, comme malgré nous, sollicités par une voix qui sans cesse nous commande. Nous sommes les sujets d'une autorité. En d'autres

termes, nous avons des obligations, des devoirs à remplir. Or, là où il y a des devoirs, obligations, là il y a loi; et là où il y a loi, il y a législateur. Ce législateur auquel toutes les créatures sont soumises, l'humanité le nomme Dieu.

182. L'athéisme. — Professent l'*athéisme* ceux qui n'admettent pas l existence de Dieu. Les uns, dans une ignorance complète de Dieu, ne font aucun effort pour savoir s'il existe réellement: ce sont les athées *négatifs*. Les autres, après examen, se pensent incapables de croire en Dieu: on les appelle athées *positifs*. Parmi ces derniers, bon nombre — athées *pratiques* — vivent comme si Dieu n'existait pas; plusieurs — athées *théoriques* — se contentent de rejeter son existence. Les athées *théoriques*, s'il y en a, sont athées de *conviction* ou de *simple persuation*, selon qu'ils refusent de croire en un être suprême, soit à cause de la force *convaincante* des raisons apportées par les tenants de l'athéisme, soit parce que, l'entendant souvent répéter, ils se *persuadent* eux aussi qu'il n'y a pas de Dieu. — Nier l'existence de Dieu, c'est soutenir que le monde n'a pas de cause capable de l'expliquer; c'est admettre des effets sans cause. Aussi bien, quiconque fait un bon usage de sa raison, ne peut se *convaincre* que Dieu n'existe pas. Il est tout au plus possible de rencontrer chez un très petit nombre d'individus une sorte de *persuation* de la non-existence de Dieu — persuasion qu'expliquent jusqu'à un certain point l'entraînement des passions, la fréquentation des indiffé-

rents, les lectures dangereuses, les préjugés — mais ceux-là ne se servent pas comme il faut des nombreux moyens à eux offerts pour arriver à la vérité. Il est donc permis d'affirmer qu'il n'y a pas d'athées *réellement convaincus*. La Bruyère s'est montré une fois de plus bons connaisseur de la nature humaine lorsqu'il écrivait les lignes suivantes: « Je voudrais voir un homme sobre, modéré, chaste, équitable, prononcer qu'il n'y a point de Dieu. Il parlerait sans intérêt. Mais cet homme ne se trouve pas ». (Caractères, ch. X). Qu'il y ait des athées *pratiques*, nous le constatons malheureusement tous les jours.

CHAPITRE III

LA NATURE DE DIEU

183. Il est possible de connaître la nature de Dieu.— Selon certains philosophes appelés *agnostiques*, l'homme, être imparfait, d'une intelligence bornée, finie, ne peut pas connaître Dieu, la perfection, l'infinité mêmes. Ces philosophes se trompent. Sans doute, les créatures raisonnables n'ont pas en ce monde une connaissance *parfaite*, ou encore, la *compréhension* de Dieu; cependant, elles peuvent le connaître, et en fait, elles le connaissent d'une façon suffisante pour la conduite de la vie pratique. Il y a deux moyens de connaître Dieu, ici-bas. L'un consiste à nier à l'être suprême les imperfections des créatures: ce moyen, appelé *voie d'élimination*, nous dit surtout ce que Dieu *n'est pas*. L'autre nous montre ce que Dieu *est*, en lui attribuant, à un degré éminent, toutes les perfections des êtres créés: c'est la *voie d'excellence*.

184. Définition et division des attributs divins.— Les attributs divins sont des *perfections qui, pour nous, constituent la nature divine ou en découlent*. Ne pouvant pas comprendre Dieu tel qu'il est, nous le concevons comme composé d'un ensemble de perfections appelées *attributs*. En réalité, la nature de Dieu n'est pas formée de plusieurs parties, elle est *simple*, et toutes les perfections que nous y découvrons n'en sont pas distinctes, mais se confondent avec elle. Les attributs divins sont de deux espèces : les attributs *incommunicables* et les attributs *communicables*. Les premiers, Dieu seul les possède en propre; ce sont l'*infinité*, la *simplicité*, l'*immutabilité*, l'*éternité*, l'*immensité* et l'*unité*. Les autres, Dieu les communique à l'homme, mais ils existent à un dégré infini en lui seul: ce sont l'*intelligence*, la *volonté* et la *puissance*.

185. Dieu est infini.— L'infinité est la *réunion de toutes les perfections, sans aucune limite*. Dieu est l'*être même: Je suis celui qui suis*, dit-il à Moïse; il possède la *plénitude de l'être*, et partant il est *infini*. Quand nous disons que l'homme *existe*, nous ne prétendons pas qu'il *est l'existence même*, mais qu'il *a* l'existence, laquelle ne lui est pas nécessaire. Donc, l'existence est dans l'homme

comme dans un récipient et est limitée par lui; mais *en elle-même*, l'existence n'a pas de limites, elle est *infinie*. Or, Dieu est l'*existence même*, l'*être même*. Il est donc infini. Par conséquent, Dieu n'est pas un être qui *a* la bonté, qui *a* la justice, qui *a* l'intelligence, etc., etc., mais un être qui *est* la bonté, la justice, l'intelligence *mêmes*. En lui sont réunies, à un degré infini, toutes les perfections, ou mieux, il est la perfection *même*.

186. La simplicité de Dieu.— La simplicité divine est l'*absence de toute comparaison en Dieu*. Tous les êtres créés sont composés, et donc finis. Il y a les corps, dont les parties sont quantitatives; il y a les créatures immatérielles, comme les anges, les âmes, dont les parties sont métaphysiques (imperceptibles au sens). Ainsi, l'âme humaine, tout en n'ayant pas de parties quantitatives, ne jouit pourtant pas d'une simplicité absolue comme Dieu Ses facultés sont distinctes de sa nature, et pour cette raison, elles sont comme ses parties. Il en est de même des anges. Dieu seul exclut *toute* composition, et cela, parce qu'il est l'*être premier*. Un être composé, en effet, est *postérieur* à ses parties, il en dépend, et partant, il n'est pas le *premier* être.

187. Dieu est immuable.— L'immutabilité divine est la *négation de tout changement en Dieu*. L'infinité et la simplicité de Dieu sont les raisons de son immutabilité. — *a*) Un être infini ne peut rien acquérir ni rien perdre — le changement consiste à acquérir et à perdre quelque chose — parce qu'il a tout *sans limites*, il ne manque de rien. Et l'être qui change — parce qu'il acquiert ou parce qu'il perd — manque toujours de quelque chose. Or, Dieu est infini. — *b*) Le changement suppose la multiplicité des parties, puisqu'il est une *perte* ou un *gain:* ce qui est perdu ou acquis est une *partie* de l'être qui change. Je suis en santé, je deviens malade; ou encore, d'ignorant je deviens savant; dans les deux cas, la santé *perdue* et la science *acquise* sont comme des parties qui me composent. Or, Dieu n'est pas composé, il est simple.

188. Dieu est éternel.— L'éternité est la *possession parfaite d'une vie sans commencement, sans fin et sans changement*. Dieu possède *parfaitement* la vie, bien plus, il est la vie *même*. Et cette vie divine, contrairement à celle des créatures, n'a jamais eu de commencement, ne verra jamais de fin, et reste toujours la *même*. Étant l'être *nécessaire* qui a toujours été et sera toujours; étant l'être *immuable* par excellence, absolument parfait, ne pouvant rien acquérir ni rien perdre, Dieu ne connaît donc pas de temps où il ne fut pas et où il ne sera pas, il ignore aussi toute succession, tout changement dans son existence. C'est dire qu'il réalise toutes les conditions de l'éternité. Il est donc éternel.

189. L'immensité de Dieu.— L'immensité est cette propriété qu'a Dieu d'être *présent en toutes choses, soit actuellement, soit virtuellement, sans*

être pour cela limité par elles. L'omniprésence *actuelle*, ou l'*ubiquité*, suppose que les choses existent *actuellement*, en *réalité*. L'omniprésence *virtuelle*, ou l'*immensité*, concerne non seulement les êtres *actuels* mais aussi les êtres *possibles*, lesquels n'*existent* pas encore, mais *peuvent* exister. Dire que Dieu a l'*ubiquité*, c'est admettre qu'il est partout, dans tous les êtres qui existent. Affirmer que Dieu a l'*immensité*, c'est dire qu'il a le pouvoir d'être présent dans les êtres qui sont et ne sont pas encore.

a) Dieu est *partout*, puisqu'il opère *partout*. Rien n'échappe à son contrôle ; c'est lui qui donne à chaque être sa *nature*, ses *facultés* et ses *opérations*. Or, en Dieu *agir* et être sont la même chose, puisqu'il est simple. Donc, Dieu *agissant* partout, *est* aussi partout. En d'autres termes, Dieu a l'*ubiquité* ou l'*omniprésence actuelle*.

b) Comme rien ne peut exister sans lui Dieu a aussi le pouvoir d'être présent là où quelque chose *peut* exister. Or, il y a une foule d'êtres possibles, qui sont susceptibles de recevoir, un jour ou l'autre, l'existence. Dieu a donc l'*immensité*. Au reste, comment supposer que Dieu, infiniment parfait, ne jouit pas de l'immensité, qui est une perfection ?

c) Ajoutons que Dieu n'est pas limité par les choses dans lesquelles il *est* ou *peut* être présent. Il est infini, illimité. Ce qui est localisé a certainement des limites.

d) Dieu est présent en toutes choses par sa *puissance*, puisque tout lui est soumis; par sa *science*, puisque rien ne lui est caché; par son *essence*, puisque la *puissance* et la *science*, en Dieu, s'identifient avec l'*essence*. Cependant, il n'y a pas de similitude *parfaite* entre Dieu (cause) et les créatures (effets). Celles-ci ont une *certaine* ressemblance avec leur créateur; tout ce qu'elles possèdent, tout ce qu'elles sont elles l'ont reçu de lui, mais à un degré inférieur. A cause de la simplicité divine, en Dieu, la puissance, la science et la nature (ce par quoi Dieu est Dieu) se confondent. Voilà pourquoi la présence de Dieu en toutes choses, par *puissance* et par *science*, comporte la présence par *nature* ou *essence*. Il ne faut pas oublier que Dieu est la cause *efficiente*, c'est-à-dire *distincte*, *extrinsèque*, du monde, et non la *cause matérielle*, *formelle* ou *intrinsèque*. Ce serait du panthéisme. Ce système, identifiant le monde avec Dieu, est condamné.

190. Dieu est unique.— L'unicité divine est la *négation de tout autre être de même nature que Dieu*. Dieu est sans égal: il n'y a pas d'êtres identiques à lui-même. Dieu est l'être suprême, infini, absolument parfait. Il est donc *unique*. En effet, un être *suprême*, *infini* et *parfait* n'a pas de *supérieur* ni d'*égal*. S'il a un être *supérieur* à lui-même, il n'est pas *suprême*, il est inférieur; s'il a un *égal*, il n'est pas *au-dessus* de tous les autres, et partant, n'est pas *suprême*. Nous pouvons faire le même raisonnement pour l'*infinité* et l'absolue *perfection* de Dieu. Il est impos-

sible de concevoir *deux* êtres *infinis*, *deux* êtres absolument *parfaits*. Un des deux êtres, parce que *infini*, absolument *parfait*, a *tout* l'*être*, la *plénitude d'être* (185). Il n'en reste donc plus pour l'autre. Tertullien a donc raison de dire que « si Dieu n'est pas unique, il n'est pas Dieu ». Dieu a aussi l'*unité*, il est *un*, *indivisé*, *indivisible*. et cela en raison de sa simplicité (186).

191. Dualisme, polythéisme, panthéisme. — *a*) Le dualisme proclame l'existence d'un double principe: *Dieu* et la *matière*, cause de tout ce qui est (1). — On réfute le dualisme par la démonstration de l'unicité de Dieu. De plus — est-il besoin de l'ajouter — le dualisme est dangereux, puisqu'il conduit à la négation de la liberté humaine, et partant, de la responsabilité. En supposant que le péché ait pour cause la *matière*, ou le principe *mauvais*, que devient la liberté? Nous savons que c'est *nous* qui sommes les auteurs des fautes commises, et non pas un principe distinct de nous. Ces fautes, on nous les impute, parce que nous en sommes responsables.

b) Les tenants du *polythéisme* croient à l'*existence de plusieurs dieux*. Le polythéisme revêt différentes formes. Il s'appelle tour à tour *démonolâtrie*, ou culte des démons, des génies bons ou mauvais; *sabéisme*, ou culte des astres; *anthropolâtrie*, ou culte des hommes; *zoolâtrie*, ou culte des animaux; *fétichisme* ou adoration de la nature, des fleurs, de la terre, des légumes. Il

(1) D'après les tenants du *manichéisme*, le monde est l'effet de deux principes, dont l'un est *bon* et l'autre *mauvais*.

suffit d'énumérer ces divers cultes pour en voir toute l'absurdité.

c) Le *panthéisme* enseigne que *tout est Dieu*. Ce système est *pratiquement* la négation de Dieu lui-même. Par l'être suprême, en effet, on a toujours entendu un être *distinct* du monde, *au-dessus* de lui, *parfait*, etc. Et donc, dire que le monde est Dieu, c'est attribuer à la nature divine des propriétés qui lui répugnent : car les créatures sont *imparfaites*, *contingentes*, *finies*, etc. Par conséquent donner de Dieu une définition qui ne comporte pas son essence, cela équivaut à sa suppression. — De plus, en se confondant avec le monde, Dieu serait à la fois *fini* et *infini*, *contingent* et *nécessaire*, *imparfait* et *parfait*. Ce qui est contradictoire, et partant impossible. — Comme le dualisme, le panthéisme supprime la responsabilité. Si *tout est Dieu*, *nous* sommes Dieu; conséquemment, c'est Dieu qui est l'auteur de nos actes. D'où, plus de liberté, plus de responsabilité.

CHAPITRE IV

LA NATURE DE DIEU (suite)

192. L'intelligence divine. — a) On ne peut nier que Dieu soit *intelligent*, et *souverainement*. C'est lui-même qui a gratifié l'homme de la puissance intellectuelle, laquelle le distingue

essentiellement de la brute. Comme personne ne donne ce qu'il n'a pas, Dieu possède donc l'intelligence. Aussi bien, étant infini, absolument parfait, il est intelligent *souverainement*, ou mieux, il est l'intelligence même. — *b*) Non seulement Dieu est *souverainement intelligent*, mais il a encore la science à son plus haut degré. Tandis que l'homme arrive à la connaissance — et souvent imparfaite — des choses, par de multiples raisonnements, Dieu, par un seul acte, immédiatement, parfaitement, se connaît lui-même, et en lui-même voit toutes choses. Il a la compréhension de tout ce qui fut, de tout ce qui est et de tout ce qui sera. C'est dire que la science divine est d'une admirable simplicité, qu'elle est invariable et éternelle.

193. La volonté de Dieu.— Dieu, auteur de la volonté humaine, possède aussi cette faculté, et à un degré infini. De même que de l'intelligence procède la science, de la volonté procède l'amour. *D'abord*, Dieu s'aime lui-même, et *ensuite*, il aime toutes les autres choses. Les créatures, il n'est pas *obligé de les appeler* à l'existence. *a*) La volonté, en effet, n'est pas libre vis-à-vis d'un bien qui peut la satisfaire complètement. Or, Dieu seul, en raison de son infinité, est capable de combler les désirs de sa volonté. — *b*) Les choses créées, étant finies, avant qu'elles soient, Dieu ne peut pas les vouloir nécessairement, mais *librement*. Riche de tous les dons, souverainement heureux, ce n'est pas

par *besoin* que Dieu veut les choses créées, mais par un effet de sa grande bonté.

Dieu peut-il vouloir le mal? Il faut distinguer entre le mal *physique*, comme les *maladies*, la *mort*, etc., et le mal *moral* comme le *péché*. Il est évident que Dieu ne peut pas vouloir *directement ni le mal physique* ni le mal *moral*, parce *que la volonté divine, comme toute autre volonté*, d'ailleurs, de sa *nature*, *directement* est ordonné au bien. Cependant, *indirectement*, pour un plus grand bien, Dieu *veut* le mal physique. — Pour ce qui est du mal *moral*, Dieu l'a en horreur, et partant, il ne peut le vouloir, pas même *indirectement*. Celui qui commet le péché (le mal moral) préfère son propre plaisir à Dieu, il estime que sa satisfaction personnelle est un bien au-dessus du bien suprême (Dieu), dont son péché est la privation. Et donc, en voulant le mal moral, même *indirectement*, Dieu chercherait, comme le pécheur, quelque chose de *supérieur* à lui-même. Ce qui répugne. Le mal moral, Dieu le *permet* seulement.

194. La puissance de Dieu.— La *puissance* divine est la *faculté par laquelle Dieu peut mettre à exécution tout ce que son intelligence a conçu*. Considérée en soi, en tant que pouvoir de faire tout ce qui ne répugne pas, la puissance de Dieu est dite *absolue;* par rapport à la sagesse et à la bonté divines, elle est apelée puissance *ordinaire*. Dieu possède toutes les perfections à un degré infini (185), il a donc non seulement la ***puissance***, mais encore la *toute-puissance*. La

toute-puissance de Dieu s'étend à tout ce qui est absolument possible, à tout ce qui n'implique pas contradiction. N'allons donc pas dire qu'un cercle carré est *impossible*, parce que Dieu *ne peut pas le faire* — mais disons plutôt que Dieu ne *peut pas faire* un cercle carré, parce que *celui-ci est impossible.* Cette impossibilité provient de ce que la rotondité et la quadrature s'excluent mutuellement Cela ne dépend pas de la volonté de Dieu, ni partant, de sa toute-puissance.

195. Ce qui constitue l'essence divine.— On peut se demander quel est l'élément qui constitue l'essence divine, qui fait que Dieu *est Dieu.* Sans rappeler ici toutes les opinions émises par les philosophes sur cette question, disons, avec saint Thomas, que Dieu *est Dieu* parce qu'il *subsiste par lui-même;* il est l'*être subsistant.* De même que l'*animalité* et la *raisonnabilité* sont les deux principes constitutifs de la nature humaine, ainsi l'*être subsistant* est l'élément qui constitue l'essence divine. — D'autres soutiennent que Dieu *est Dieu* parce qu'il jouit de l'aséité, c'est-à-dire de l'*indépendance* vis-à-vis de tout autre être. L'*aséité*, cependant, nous paraît plutôt une propriété de l'essence divine déjà constituée. En effet, Dieu est *indépendant* de tout autre être (*aséité*), parce qu'il *subsiste par lui-même*, parce qu'il est l'*existence même.*

CHAPITRE V

LES OPÉRATIONS DE DIEU

196. Opérations internes, opérations externes de Dieu.— Dieu agit toujours; il n'est pas comme les créatures, *en puissance* à telle ou telle action — ce serait une imperfection — il est toujours en *acte.* Il *se connaît* et il *s'aime.* Ces opérations, parce que accomplies en Dieu lui-même, sont appelées *internes.* Mais sa volonté pose des actes dont l'effet se produit en dehors de lui: ce sont les opérations *externes*, dont il est question dans les numéros suivants. On les ramène à quatre: la *création*, la *conservation*, le *concours* et la *providence.*

197. Dieu est le créateur de tout ce qui existe.— Tout être, Dieu excepté, est contingent, et partant, a reçu son existence d'un autre. En effet, le propre de l'être contingent est de *n'avoir pas en lui la raison de sa propre existence.* Cet *autre*, qui est la cause d'un être contingent, se donne-t-il lui même sa propre existence ou la reçoit-il d'un troisième ? Afin de ne pas remonter à l'infini — ce serait absurde — on doit arriver à un être *nécessaire*, cause de tout, et indépendant de tout autre. Cet *être nécessaire*, il se nomme Dieu, et le monde qu'il a produit, il n'a pas pu le faire autrement que par un acte de création, c'est-à-dire, de rien. Étant, en effet, l'être suprême, de qui tout dépend, Dieu est le *premier* de tous les êtres. S'il n'a pas fait le

monde de rien, il a dû se servir d'une matière quelconque, qui a préexisté à son action et dont il dépend. Dans ce cas, il ne serait pas l'être *premier*, tout à fait *indépendant*. Le monde a donc été tiré du néant, ou créé. — Dira-t-on qu'il est *émané* de la substance divine. Dans cette hypothèse, Dieu serait le monde, et partant, il ne serait ni *simple*, ni *parfait*, ni *immuable*, puisque le monde est *composé*, *imparfait* et *muable*. — Est-il plus sage d'admettre que la matière est incréée ? Ce serait alors la suppression de l'absolue indépendance de Dieu, puisque, comme un vulgaire artisan, il dépendrait, dans son opération, et de la quantité et de la qualité de cette matière. — Pour créer, il faut une puissance infinie; car, entre l'existence qui suit l'acte créateur, et le néant qui le précède, il y a une distance infinie. Dieu *seul* peut donc créer. — La création est aussi un acte *libre*. La nécessité de créer viendrait ou du monde ou de Dieu. Elle ne vient pas du monde : celui-ci est un être contingent, qui pourrait ne pas exister. Elle ne vient pas de Dieu: il n'y a qu'un seul être voulu par Dieu *nécessairement*, c'est Dieu lui-même (193).— La fin que Dieu s'est proposée, en créant, ne peut être autre que lui-même. Il répugne, en effet, que Dieu, infiniment parfait, tende vers un but distinct de lui; car le but à obtenir est comme un complément, une perfection que ne possède pas encore l'agent. Or, Dieu a toutes les perfections, il ne manque de rien. De plus, le but, la fin cherchée est la cause déterminante de l'action, ce pour quoi on agit. Or, il est absurde de dire que Dieu, être suprême, indépendant, doive subir l'influence d'une cause étrangère à lui, pour se mettre en opération.

198. La conservation.— Non seulement Dieu a créé tous les êtres, mais par *un acte de sa toute-puissance il continue à leur donner l'existence*, qu'ils peuvent perdre à tout instant. C'est la *conservation*. Les créatures dépendent absolument de celui qui les a tirées du néant; elles sont toujours *contingentes*, c'est-à-dire impuissantes à exister par elles-mêmes. Et donc, au second ou au troisième moment de leur durée, elles sont aussi incapables de se donner l'existence qu'au premier moment. C'est pourquoi Dieu par une action *positive*, *directe*, doit intervenir à chaque instant pour leur *conserver* cette existence dont il les a si généreusement gratifiées. La conservation divine est *positive* et non seulement *négative*. La conservation *négative* suppose que les êtres créés persistent *d'eux-mêmes* dans l'existence, pourvu que Dieu *ne la leur enlève pas*. Cette conservation n'est pas suffisante. Elle a le grave inconvénient de mettre sur un pied d'égalité la cause première et les causes secondes, qui ne conservent leurs effets que d'une façon *négative*.

La conservation positive est une *création continuée*. Elle n'est pas un acte distinct de la *création proprement dite*. C'est le même acte appelé *création* par rapport au premier instant,

et *conservation* par rapport aux autres instants successifs de la même existence. « De même que l'air est éclairé tant que persiste le rayon de lumière, sans qu'il doive pour cela redevenir obscur à chaque instant, de même la créature, tant que persiste la volonté divine, conserve l'existence » (1).

199. Le concours divin.— Le concours est l'*acte par lequel Dieu intervient dans les actions naturelles des créatures*. Par la conservation, les créatures *persévèrent dans l'existence;* par le concours, elles sont *aidées* dans leurs opérations. Ce concours, étudié en philosophie, concerne les opérations *naturelles* des créatures. Il est distinct de la *grâce*, par laquelle Dieu les assiste dans la vie *surnaturelle*. Tout ce que la créature possède vient de Dieu; elle dépend *en tout* absolument de son Créateur. Or, en supposant qu'elle pût agir sans que Dieu intervienne, il faudrait nier son *absolue dépendance*. Au reste, l'opération est toujours proportionnée à l'existence. Or, les créatures ont besoin de Dieu à chaque instant, pour *exister* (198). Elles ont donc aussi besoin de lui à chaque instant, pour *agir*.—Dieu concourt-il au péché? Nullement. Dans l'acte mauvais il faut considérer le côté *matériel* ou *physique* et le côté *moral*. Ainsi, quelqu'un *lève le bras* pour *tuer* son prochain. Dieu, qui a créé ce membre, concourt à son *mouvement* — c'est le côté *matériel* ou *physique* de l'acte — mais il ne concourt pas au mouvement du bras en tant qu'*ordonné à la mort de la victime — c'est le* côté *moral, mauvais*, de l'acte. Le péché est *totalement* imputé à la créature (193).

(1) Farges et Barbedette. Ouv. cit., vol. II, p. 365.

200. La providence.— La providence est la « conception de l'ordonnance des choses vers une fin, et l'exécution de cette conception (1) ». Créateur de toutes choses, Dieu a *conçu* un *plan* et un *ordre* que les êtres créés doivent suivre. Ce plan, cet ordre, il les *exécute* aussi. En Dieu, la providence est la *conception de l'ordre*, elle est éternelle; dans les créatures, la providence est l'*exécution de cet ordre*, elle est *temporelle*. C'est le *gouvernement* divin. Dieu, *intelligent* et *tout-puissant*, a conçu un *plan*, un *ordre* qu'il a *exécuté* dans ses œuvres. Il est le grand architecte ; dans son intelligence infinie, ont toujours existé les idées archétypes dont les choses de ce monde sont les réalisations plus ou moins parfaites. Mais l'intelligence et la science incomparables de Dieu, que seraient-elles sans sa toute-puissance? Le créateur a donc aussi mis à exécution ce plan admirable; en d'autres termes, il *gouverne* réellement les créatures. Infiniment bon, Dieu pourvoit encore aux besoins de tout ce qui existe. C'est dire que la providence embrasse tous les êtres, non seulement *en général* mais *en particulier*. La providenee est proportionnée à la causalité: plus un agent produit d'effets, plus *grande* et plus *intéressée* est sa *sollicitude*. Or, Dieu

(1) Farges et Barbedette. Ouv., cit., vol. II, pp. 373. 374.

est la cause de *tous* les êtres, des plus grands comme des plus petits. — D'ailleurs, souverainement *sage* et souverainement *bon*, Dieu ne peut être comparé au père de famille inconstant et paresseux qui abandonne ses enfants à eux-mêmes après leur avoir donné la vie.

201. Objections à la providence.—Les objections que l'on fait à la providence ont surtout pour thème les maux physiques et moraux qui existent sur cette terre. Comment concilier l'idée d'une providence juste et bonne avec les fléaux de toutes sortes qui accablent l'humanité? — Pour répondre à toutes ces arguties, il suffit de recourir à la comparaison de saint Augustin. Le grand évêque d'Hippone se plaisait à montrer l'univers comme un vaste atelier. Il y a bien des choses qui, de prime abord, nous paraissent inutiles, voire nuisibles, comme certains outils de l'ouvrier ne disent rien à ceux qui ignorent son métier. Or, le grand ouvrier, c'est Dieu, et l'univers est son atelier. Rien ne s'y fait sans sa permission; tous les événements qui s'y succèdent il s'en sert comme autant d'instruments pour arriver à la réalisation de ses desseins. — N'oublions pas non plus, que nous jouissons du libre arbitre. Combien de malheurs dont nous sommes *volontairement* les causes! Pour éviter tous ces maux, eût-il mieux valu que nous fussions privés de liberté? Les maladies, les épreuves de toutes sortes, quand nous les savons accepter comme il faut, tournent *toujours* à notre avantage. Nous

sommes libres, Dieu est bon, il a tout prévu. Voilà deux vérités incontestables. Parce que nous sommes trop bornés pour pouvoir les bien concilier, est-ce une raison de les rejeter? C'est en cela que gît le mystère de la prédestination.

Faisons bien notre devoir, tout notre devoir, et jamais nous n'aurons à nous plaindre de la divine providence.

FIN DE LA THÉODICÉE

Table des matières

PSYCHOLOGIE

Avertissement III

INTRODUCTION

Nos — Pages

1. Définition de la psychologie 1
2. La psychologie est une science 1
3. Utilité de la psychologie 2
4. Psychologie rationnelle et psychologie expérimentale 3
5. Relations entre la psychologie rationnelle et la psychologie expérimentale 3
6. Méthode de la psychologie 4
7. Objet de la psychologie 4
8. Division de ce traité 5

PREMIÈRE PARTIE

LES OPÉRATIONS DE L'AME HUMAINE

9. Division de la première partie 6

CHAPITRE PREMIER

La vie

10. Les définitions de la vie 6
11. Les trois vies: la vie intellective, la vie sensitive, la vie végétative 7

Nos Pages
12. Les trois vies intellectives: la vie divine, la vie angélique, la vie humaine ... 9
13. Le principe de vie ... 9
14. Le matérialisme: exposé et réfutation ... 9
15. L'animisme exagéré ou le spiritualisme: exposé et réfutation ... 11
16. L'animisme modéré: exposé et preuves ... 12
17. Dans les êtres vivants le principe vital est unique ... 14
18. Origines de la vie: les opinions ... 16
19. La vie sur la terre a eu un commencement ... 16
20. La vie n'a pas commencé par la génération spontanée ... 17
21. La vie a commencé sur la terre par un acte divin de création ... 18
22. Aristote, saint Thomas et la génération spontanée. 18

CHAPITRE II

Les facultés

23. Définition et division des facultés ... 19
24. Les facultés sont réellement distinctes de l'âme ... 20
25. Les facultés sont réellement distinctes entre elles ... 21
26. Dans quelle partie de l'être vivant résident les facultés: les opinions ... 21
27. Les facultés ne résident pas dans le corps seul ... 22
28. Les facultés végétatives et sensitives résident dans le composé du corps et de l'âme ... 22
29. Les facultés intellectives résident dans l'âme seule. 23

30. Les habitudes: définition et division ... 23
31. Les différentes espèces d'habitudes opératives ... 23
32. Les habitudes opératives sont distinctes des facultés ... 24
33. Où résident les habitudes opératives ... 24
34. Comment s'acquiert et comment se perd une habitude ... 26

Nos Pages
35. Les lois de l'habitude ... 26
36. A quoi servent les habitudes ... 27
37. Les habitudes sont nécessaires ... 27
38. Habitudes et éducation ... 28

CHAPITRE III

Les facultés végétatives

39. Les facultés végétatives: définition et division ... 29
40. Les facultés végétatives sont des facultés organiques ... 29
41. Relation des facultés végétatives entre elles ... 30
42. Les facultés végétatives sont distinctes l'une de l'autre ... 30
43. La faculté de nutrition ... 31
44. La faculté de croissance ... 31
45. La faculté de génération ... 31
46. Les trois facultés végétatives existent dans les plantes ... 32
47. L'âme des plantes ... 33
48. L'âme des plantes est une mais virtuellement multiple ... 33

CHAPITRE IV

Les facultés sensitives cognitives

49. Les facultés sensitives: définition et division ... 34
50. Les facultés sensitives externes et internes ... 35
51. Les facultés sensitives au point de vue logique et au point de vue psychologique ... 35
52. Les facultés sentitives sont organiques ... 36
53. La sensation ... 36

Nos Pages
54. Comment se fait la connaissance sensible. 36
55. Différence entre la perception externe et la perception interne. 38
56. Les deux phases de la connaissance sensible. 38
57. Erreurs de quelques philosophes contemporains au sujet de la connaissance sensible. 39
58. La connaissance sensible est une opération distincte de celles des vivants du règne végétal, et des phénomènes physiques et chimiques 39
59. L'acte de la perception externe se produit dans les organes périphériques. 40
60. L'acte de la perception interne se produit dans le cerveau 41
61. Les sens internes 41
62. Le sens commun: sa nature, ses fonctions 42
63. L'imagination: sa nature, ses fonctions. 43
64. Les avantages de l'immagination 43
65. Les dangers de l'imagination. 44
66. Éducation de l'imagination. 46
67. La mémoire: sa nature, ses fonctions 46
68. Comment la mémoire est distincte de l'imagination et du sens commun. 47
69. Importance de la mémoire. 47
70. Les maladies de la mémoire. 48
71. Le souvenir et la réminiscence 49
72. Éducation de la mémoire. 49
73. L'estimative: sa nature, sa fonction. 51
74. Les caractères de l'estimative ou de l'instinct 52
75. L'organe des sens internes. 53

CHAPITRE V

Les facultés sensitives appétitives

76. Définition et division des facultés appétitives 54

Nos Pages
77. Relations entre l'appétit concupiscible et l'appétit irascible 54
78. Définition des passions 55
79. Divisions des passions. 55
80. Rôle des passions 56
81. Le plaisir et la douleur 57
82. Sensations et sentiments 58
83. La faculté locomotive 58

CHAPITRE VI

Les facultés intellectives cognitives

84. Définition de l'intelligence 59
85. Les différents noms donnés à l'intelligence 59
86. L'intelligence emprunte son objet propre aux choses sensibles 60
87. L'objet propre de l'intelligence est abstrait et universel 60
88. L'intelligence et les sens sont essentiellement distincts 61
89. Comment l'intelligence dépend des sens 62
90. L'intelligence est une puissance passive. 62
91. Intellect passif et intellect actif 63
92. L'espèce intelligible ou impresse 64
93. L'espèce expresse ou verbe mental 65
94. Comment se fait la connaissance intellectuelle 65
95. Origine des idées: les différents systèmes. 66
96. Le traditionalisme 68
97. La réminiscence de Platon 68
98. L'intuition des ontologistes 69
99. L'innéisme de Descartes 69
100. Raisons, mémoire intellectuelle, conscience psychologique 70

CHAPITRE VII

La faculté intellective appétitive

Nos		Pages
101.	La volonté	71
102.	La volonté et l'intelligence	71
103.	Les actes de la volonté	72
104.	Le rôle de la volonté auprès des autres facultés	73
105.	Les maladies de la volonté	74
106.	L'éducation de la volonté	75
107.	Le caractère	78
108.	La liberté	78
109.	Différentes espèces de liberté	79
110.	Les adversaires de la liberté	80
111.	Existence de la liberté	80
112.	La faculté de faire le mal	82
113.	L'homme et l'animal	82

DEUXIÈME PARTIE

LA NATURE DE L'ÂME HUMAINE

114.	Division de la deuxième partie	85

CHAPITRE I

La substantialité de l'âme humaine

115.	Le phénoménisme	85
116.	L'âme humaine est une substance	86
117.	L'âme humaine, en elle-même, est une substance complète	87
118.	Par rapport au corps qu'elle fait vivant, l'âme humaine est une substance incomplète	87

CHAPITRE II

La simplicité et la spiritualité de l'âme humaine

Nos		Pages
119.	Définition de la simplicité	88
120.	L'âme humaine est essentiellement simple	89
121.	L'âme humaine n'est pas composée de parties quantitatives	89
122.	La simplicité de l'âme humaine n'est pas absolue	90
123.	Définition de la spiritualité	90
124.	L'âme humaine est une substance spirituelle	91
125.	Objections	93
126.	Ce que signifie le mot pensée	94
127.	Le matérialisme	94

CHAPITRE III

L'immortalité de l'âme humaine

128.	Définition de l'immortalité	95
129.	Immortalité absolue, immortalité naturelle, immortalité surnaturelle	95
130.	Immortalité intrinsèque, immortalité extrinsèque	96
131.	Les différentes manières de mourir	96
132.	L'âme humaine est intrinsèquement immortelle	97
133.	L'âme humaine est extrinsèquement immortelle	98
134.	Quelques objections	99
135.	L'immortalité de l'âme humaine laisse intactes la personnalité et la conscience	100

CHAPITRE IV

L'union de l'âme et du corps

136.	L'homme est un tout	101

Nos — Pages

137. Comment Platon explique l'union de l'âme et du corps 101
138. L'âme et le corps, dans l'homme, forment une seule personne 102
139. L'âme et le corps, dans l'homme, forment une seule substance 102
140. L'âme humaine est la forme substantielle du corps. 103
141. Dans l'homme, l'âme est unique 105
142. L'âme humaine se multiplie avec les individus ... 105
143. La place occupée par l'âme dans le corps humain.. 106
144. Les rapports du physique et du moral 107
145. Les divers états psychologiques 109
146. L'état de veille 110
147. Le sommeil 110
148. Le rêve 110
149. L'hallucination 111
150. La folie 111
151. Le somnambulisme naturel 112
152. L'hystérie 112
153. La suggestion 113
154. L'autosuggestion 113
155. La suggestibilité 113
156. L'hypnose 113
157. La télépathie 114
158. Le spiritisme 114
159. Le langage, ce qu'il est, son origine 115

CHAPITRE V

Origine de l'âme humaine

160. L'âme humaine a eu un commencement. 116
161. Les différentes opinions sur l'origine de l'âme humaine 116
162. Le traducianisme est faux 116

Nos — Pages

163. On ne peut pas admettre le générationisme 117
164. L'âme humaine est immédiatement créée par Dieu. 117
165. L'âme humaine est créée au moment où elle est unie au corps 118
166. L'origine du corps de l'homme 119
167. Le transformisme: exposé et réfutation 120

FIN DE LA PSYCHOLOGIE

Théodicée

INTRODUCTION

Nos — Pages

168. Définition de la Théodicée 122
169. Importance de la Théodicée 122
170. Division de la Théodicée 123

CHAPITRE PREMIER

Existence de dieu

171. La démonstration de l'existence de Dieu est possible 123
172. Première preuve de l'existence de Dieu: le mouvement 124
173. Objections à la preuve par le mouvement 127
174. Deuxième preuve de l'existence de Dieu: les causes efficientes 127
175. Troisième preuve de l'existence de Dieu: la contingence des êtres 128

CHAPITRE II

Existence de dieu (*suite*)

176. Quatrième preuve de l'existence de Dieu: les degrés des êtres 129
177. Cinquième preuve de l'existence de Dieu: l'ordre du monde 130
178. Objections à la preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde 131
179. Le consentement universel prouve l'existence de Dieu 132

Nos Pages
180. Objections à l'existence de Dieu par le consentement universel 133
181. L'objet propre de l'intelligence et de la volonté démontre l'existence de Dieu 134
182. L'athéisme 135

CHAPITRE III

La nature de dieu

183. Il est possible de connaître la nature de Dieu 136
184. Définition et division des attributs divins 137
185. Dieu est infini 137
186. La simplicité de Dieu 138
187. Dieu est immuable 138
188. Dieu est éternel 139
189. L'immensité de Dieu 139
190. Dieu est unique 141
191. Dualisme, polythéisme, panthéisme 142

CHAPITRE IV

La nature de dieu (*suite*)

192. L'intelligence divine 143
193. La volonté de Dieu 144
194. La puissance de Dieu 145
195. Ce qui constitue l'essence divine 146

CHAPITRE V

Les opérations de dieu

196. Opérations internes, opérations externes de Dieu . 147
197. Dieu est le créateur de tout ce qui existe 147
198. La conservation 149
199. Le concours divin 150
200. La Providence 151
201. Objections à la Providence 152

Fin de la Théodicée

Abbé A. ROBERT - LEÇONS de PSYCHOLOGIE et de THÉODICÉE