

Notes sur l'abstraction

Autor(en): **Munnynck, M. de**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1929)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762727>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Notes sur l'Abstraction.

Par le R. P. M. de MUNNYNCK O. P., Fribourg.

Les derniers travaux des psychologues et des théoriciens de la connaissance semblent nous imposer une précision plus grande dans l'emploi du mot « abstraction ». Personne n'ignore son importance. Chez les grands maîtres de la tradition scolastique, l'abstraction appartient en général à l'ordre intellectuel, qui nous fait dépasser toutes les données des sens et de l'imagination. Il n'en est pas ainsi dans la terminologie courante : l'abstraction n'a plus rien de spécifiquement intellectuel, à moins qu'on n'applique ce terme : « intellectuel » à tout phénomène de connaissance. — H. Delacroix, par exemple, admet de la manière la plus explicite que la notion générale est « un acte original qui n'est réductible à aucune des fonctions inférieures de la vie mentale »¹ ; et il définit l'abstraction² comme « une application particulière de l'attention qui agit ici comme instrument d'analyse..... Dans un tout complexe, elle saisit une qualité ou un aspect ; en même temps elle le renforce ; c'est-à-dire qu'elle en accroît la clarté ». — Et l'excellent « Lehrbuch der experimentellen Psychologie » du R. P. *Joseph Froebes* S. J. n'en dit guère davantage.³ D'ailleurs, la formule de nos manuels : « Consideratio unius in toto relictis aliis » n'est pas moins générale.

Evidemment beaucoup d'auteurs, Willems par exemple, ne manquent pas de séparer l'abstraction sensitive, dont ils ne s'occupent guère, de l'abstraction intellectuelle, qui constitue le point de départ de leur épistémologie. Mais Delacroix montre très nettement que les idées sur ce point primordial sont loin d'être précises. Après Hume, Berkeley et Stuart Mill, il réagit contre la théorie « invraisemblable »,

¹ H. Delacroix, « Les opérations intellectuelles » dans le « Traité de Psychologie » de *Georges Dumas* (Paris 1924). Tome II, p. 132.

² Ibid., p. 136-137.

³ T. II, p. 190. « Mit Abstraktion meint man gewöhnlich, daß aus einem Gesamtinhalt ein unselbständiges Moment in Gedanken herausgesondert wird (die positive Abstraktion), um darüber etwas auszusagen, während zugleich von allem anderen abgesehen wird (negative Abstraktion). »

« insoutenable »¹ de Locke, « qui admet dans l'esprit l'existence de représentations générales, c'est-à-dire qui n'ont pas de détermination particulière : exemple, le triangle qui n'est ni scalène, ni équilatéral, ni isocèle ». Hume, Berkeley et Stuart Mill voulaient ainsi éliminer le concept général, — ce que Delacroix ne fait pas. Mais il s'agirait de savoir ce qu'on entend par « représentation ». Il est absolument certain que nous avons le « concept » du triangle en général, que l'abstraction nous mène jusque-là, — et au delà. La phrase de Delacroix semble vouloir en faire douter. — Que nous ayons une image, un « schema », qui va rejoindre le « schème » intellectuel, du triangle qui n'est ni équilatéral, ni scalène, ni isocèle, c'est là une autre question. Le savant auteur, qui semble avoir des images extrêmement précises, au point qu'il nie l'existence des « images génériques » de Ribot, y répond par la négative. Nous savons cependant qu'il y a des « représentations » très indéterminées ; A. Binet l'a prouvé expérimentalement contre Berkeley. Pour notre part, nous croyons que ce schema très vague existe ; et qu'il ne se confond nullement avec le langage intérieur, comme on l'a prétendu.

D'ailleurs, tout cela ne nous apprend rien des abstractions intellectuelles, dont la notion précise est indispensable à toute théorie de la connaissance. Il nous paraît donc plus qu'opportun qu'un peu de lumière vienne dissiper cette brume qui enveloppe la notion *d'abstraction*. Nous nous attachons simplement aux distinctions opportunes. Ce sera peut-être un premier pas dans la bonne direction.

I.

Les Abstractions sensibles.

Si l'on s'attache à la définition traditionnelle, il y a indiscutablement une abstraction sensible. Même si l'on écarte le concours de l'intelligence dans l'expérience totale, la perception sensible est déjà une synthèse. La « chose » perçue est un complexe de sensations et d'images multiples. A supposer que la « chose » soit une unité, et non une simple union, chaque sens n'apporte que son objet spécial : la vue donne la couleur et l'ouïe le son ; chacun sépare donc, « abstrait » une qualité ou un aspect du tout. Il n'est guère utile de s'y arrêter.

¹ L. c., p. 137.

Arrivons à la perception sensible, à celle qui nous livre la « chose » perçue. — Tout démontre qu'elle est très différente dans les différents sujets. C'est qu'elle implique le concours d'images acquises au préalable ; et ces images portent évidemment la marque de l'expérience individuelle. Les uns percevront *consciemment* certaines particularités d'une physionomie qui échappent aux autres, parce que dans leur vie antérieure ce sont ces détails qui ont fixé accidentellement leur attention. La perception individuelle la plus complète ne donne jamais le tout de l'objet. Elle livre parfois davantage que l'objet et devient mensongère ; mais elle néglige toujours certains aspects du tout. Elle « abstrait ».

Devons-nous conserver à cette constatation cette allure générale ? N'y a-t-il pas des classes spéciales d'abstractions perceptives ? — C'est extrêmement probable. C'est même certain, au moins dans un cas. Tous les psychologues ont nettement observé la différence entre la perception « vulgaire » de l'adulte et la perception « esthétique ».

Dans la vie ordinaire, nos perceptions ont un caractère nettement pragmatique. Elles sont avant tout utilitaires ; elles nous dirigent dans la vie matérielle. Nous percevons *consciemment* l'utile et le nuisible ; presque tous les autres aspects du concret sensible nous échappent, parce qu'ils ne nous intéressent pas. Nous en faisons « abstraction ». Bergson estime même que la distinction des choses, le partage du monde en objets, n'a qu'une portée pratique. Ce qui est certain, c'est que la perception « vulgaire » est entièrement régie par les exigences de l'action. C'est bien là une « abstraction » au sens général du mot.

Cependant certaines natures ont une tendance à contempler le monde sensible, non pour s'en servir, mais précisément pour le contempler. Elles saisissent dans le concret, non son utilité, mais ce qui, *pour la perception*, le constitue dans son être individuel. Elles ne rapportent pas les choses à elles-mêmes ; elles se rapportent en quelque sorte aux choses ; leur perception est « désintéressée ». C'est la contemplation sensible pour la contemplation ; et s'il en résulte un plaisir qui se termine en lui-même, sans but ultérieur, la perception sera esthétique ; elle livrera le beau. C'est la « perception de l'artiste ». Elle donne évidemment autre chose que la perception « vulgaire » ; mais elle ne donne assurément pas le tout du concret sensible. Elle « abstrait ».

Il importe de ne pas se faire des illusions sur cette abstraction esthétique. N'a-t-on pas prétendu qu'elle implique une intuition de

l'intelligible dans le sensible sans aucun processus conceptuel ? C'est là un fracas de mots qui n'a aucun sens intelligible. Il est très probable que les animaux n'ont pas de perceptions esthétiques : les vaches contemplant les sublimes beautés des Alpes n'existent que sur les belles réclames des chocolatiers suisses. Cette contemplation désintéressée est, selon toute apparence, le privilège de l'homme. Mais que son intelligence perçoive l'immatériel dans le sensible sans l'intervention du concept et de beaucoup d'autres choses, voilà bien un écart d'esthéticien qui stupéfiera les psychologues. Et l'on met cette énormité sous l'égide de saint Thomas !¹

Quand on dit que la perception esthétique du concret saisit « ce qui constitue » la chose, cette expression n'a absolument rien de commun avec le traditionnel « quod quid est » de l'abstraction intellectuelle. Elle écarte avant tout le choix utilitaire de la perception « vulgaire ». Elle dit, en outre, que dans l'agglomérat des qualités sensibles, qui se révèlent dans le concret, la perception esthétique saisit les lignes maîtresses, constitutives, qui *pour le contemplateur humain* caractérisent l'objet. — En tout cela, puisqu'il s'agit de perception externe, il n'y a rien que du sensible. Nous admettons sans peine que cette perception esthétique ne constitue pas par elle-même l'intuition complète du beau. Elle n'en est que le point de départ. Mais ces problèmes ne nous intéressent pas pour le moment. Il nous suffit de constater que la perception « abstrait », et que cette abstraction s'accomplit d'une manière différente dans la perception « vulgaire » et dans la perception « esthétique ».

On a dit que cette dernière est « enfantine », parce que désintéressée, qu'il faut redevenir enfant pour contempler la nature en « artiste ». Il y a là au moins une équivoque. Les perceptions des enfants sont terriblement utilitaires. Lorsqu'ils arrivent à « définir » un objet, leurs préoccupations pratiques se révèlent en général d'une manière brutale : une chaise, « c'est pour s'asseoir », un bâton, « c'est pour frapper le chien ». S'ils observent les aspects non pratiques du réel, c'est uniquement parce qu'ils ne discernent pas encore ce qui peut satisfaire leurs désirs de ce qui n'intéresse pas leur égoïsme. Ils ont des étonnements devant la nature ; ils posent des questions embarrassantes sur des événements qui pour eux n'ont aucune portée pratique. Ils sont « désintéressés » à *notre* point de vue ; et c'est ce qui les fait assimiler

¹ Cfr. J. Maritain, *Art et Scolastique*. Paris 1927.

aux artistes qui ne sont pas « pratiques ». Mais la perception esthétique est exempte de l'égoïsme au moins latent et potentiel de l'enfant. Elle livre l'objet uniquement pour que le sujet puisse le saisir. Son pragmatisme se limite à l'ennoblissement de l'âme par la contemplation du beau.

Quoi qu'il en soit, il faut admettre dans la perception une « abstraction », si ce mot est pris dans son sens le plus large. Au delà, lorsque le sujet se dégage davantage des contingences de l'espace et du temps, lorsque par une opération supérieure il affirme son indépendance vis-à-vis du concret sensible, lorsque le dynamisme cognitif se rapproche de l'ordre conceptuel, l'abstraction prend une allure différente, et révèle, en même temps que l'analyse, les tendances synthétiques de l'esprit.

S'il est un point acquis en psychologie générale, c'est que notre mentalité est avant tout une fonction unificatrice. Lorsqu'on les soumet à l'expérimentation, les enfants semblent discerner plutôt les différences que les ressemblances ; Claparède l'a très bien établi. Mais n'est-ce pas précisément parce qu'on les interroge ? Ils doivent répondre quelque chose ; ce qui éveille l'idée de l'effort à faire, de l'extraordinaire, de l'intéressant. En raison de cette attitude, ne sont-ils pas portés, dans leurs comparaisons, à négliger ce qui est acquis, ce qui est banal, ce qui par conséquent est plus fondamental ? On constate, en effet, que les enfants, qui dans leurs comparaisons ne constatent que des différences, font parfaitement usage des ressemblances dans leurs attitudes et leur conduite. Nous croyons que Höfding a parfaitement raison de placer l'unification, la synthèse, la fusion des ressemblants au sommet des caractères de notre mentalité. Toute la psychologie de Kant semble basée sur cette donnée primordiale.

Les perceptions accumulent les images dans le sujet. Elles s'y groupent spontanément. Elles se fusionnent si elles sont identiques ; et les ressemblantes finissent par se rendre identiques pour se fusionner dans une image. Nous aboutissons ainsi à des représentations sensibles qui s'appliquent à toute une classe d'individus, et même à des classes notablement différentes. Nos images du chien, du chêne, et même du quadrupède et de l'arbre, sont évidemment des images comme les autres : l'objet représenté n'est nullement universel ; mais elles sont applicables à des individus multiples dont les différences sont énormes. Pourquoi ne leur donnerait-on pas le nom d'images « génériques », puisque tel est le terme reçu ?

Mais remarquons ce qu'elles représentent. A mesure que leur ampleur grandit, elles deviennent de plus en plus ténues et brumeuses. Il ne faut nullement se laisser fasciner par les fameuses « photographies composites » pour constater que les différences s'effacent et que seuls les caractères communs sont représentés. Ces images deviennent d'autant plus pauvres qu'elles s'appliquent à des individus plus nombreux et plus différents. C'est l'ombre sensible du rapport, que la logique classique établit entre la compréhension et l'extension des concepts intellectuels. — Cette fusion des images semblables implique donc une « abstraction » au sens général du mot.

Et cette « abstraction imaginative » va très loin. On aboutit à des images presque insaisissables, à des représentations extrêmement « schématiques ». Entre ces « schémas » et l'image générique il n'y a aucune solution de continuité, et il n'y a aucun motif pour en faire une classe spéciale. Mais le nom de « schéma » a son importance : il indique la connexion immédiate avec le « schème » où l'intelligence joue un rôle incontestable. Kant a souligné la nécessité de ce « schématisme » qui établit la jonction entre le concept et la perception. Il semble avoir surpris un fait psychologique qui nous paraît certain. C'est l'entendement, dont l'objet n'a plus rien de spatial, qui indique les conditions essentielles de l'objet sensible. Sous son action une image extrêmement indéterminée prend naissance, au point que les conditions conceptuelles de l'objet se distinguent à peine de ce schéma imaginaire. Nulle part, peut-être, nous saisissons mieux la jonction intime et la collaboration harmonieuse des différentes phases de la connaissance humaine. En face de certaines distinctions systématiques, qui prennent parfois l'allure d'une séparation, il est très opportun de prendre conscience de ces points de contact, qui respectent sans doute les différences, mais proclament nettement la continuité, l'unité de la connaissance humaine.

L'abstraction sensible s'affirme donc à tous les degrés de notre vie sensitive : dans la sensation, dans la perception externe, dans les images, et dans celles-ci, elle va jusqu'à l'extrême limite de la vie consciente, lorsque nous avons le « schéma ». Cependant la perception réalise déjà une synthèse ; mais c'est la synthèse du divers qui constitue le concret complexe. Dans l'imagination, elle se révèle avec d'autres allures ; ce sont les images des ressemblants qui se fusionnent. On parle de catégories *a priori* de « ressemblance » et de « diversité ». Il n'est évidemment pas question de catégories dans la vie sensitive ; mais il

n'est pas inutile de constater que la « ressemblance » régit tout le dynamisme spontané de la vie sensitive. Il n'en faudrait pas davantage pour rendre inutile cette « catégorie *a priori* » ; il suffit que l'entendement se retourne sur les acquisitions préalables de la sensibilité pour acquérir l'idée de la ressemblance sans le moins du monde la posséder *a priori*. Il peut d'ailleurs l'acquérir par l'examen de ses propres opérations. Il n'y a pas de catégories *a priori*.

II.

Les Abstractions intellectuelles.

Les logiciens ont dit de bonnes et belles choses à ce sujet. Nous nous permettons de nous placer sur le terrain psychologique ; les deux points de vue se complètent, et projettent ensemble une précieuse lumière sur les spéculations du métaphysicien.

I. Il y a avant tout la simple abstraction *précisive*. L'intelligence humaine n'a qu'une envergure limitée pour la *compréhension* de son objet : deux ou trois notes épuisent tout son pouvoir de considération simultanée. Lorsqu'elle veut pousser plus avant l'analyse, elle est obligée de considérer à part un aspect du réel qui, à son tour, révélera deux ou trois caractères, dont chacun pourra encore ultérieurement être analysé. Cette limite désespérante de la représentation intellectuelle n'est peut-être pas essentielle. Nous soupçonnons bien qu'elle est posée par la lourde et rigide imagination, dont notre pauvre intelligence ne peut pas se passer ; mais elle existe ; et nous n'avons qu'à obéir à ses lois : le raisonnement syllogistique et même le jugement par prédicats distincts en sont la conséquence.

Dans une réalité, une en soi, mais complexe pour notre esprit, dans la nature humaine par exemple, nous saisissons l'animalité rationnelle. C'est là une conception bien « globale ». Pour pénétrer plus avant dans la nature humaine, il nous faut restreindre l'objet ; nous ne pouvons l'approfondir qu'en isolant des parties qui ne sont que logiquement distinctes. Nous pouvons considérer, par exemple, la rationalité ; immédiatement elle déploiera devant l'esprit des trésors, qui restaient cachés aussi longtemps que nous prétendions embrasser la nature humaine tout entière. Nous savons bien qu'il s'agit toujours d'explorer la nature de l'homme ; mais nous écartons délibérément l'animalité. Nous en faisons « abstraction ».

Il importe beaucoup de ne pas confondre cette abstraction précise avec la suivante : l'abstraction indéterminative. La précise écarte simplement un aspect du tout, sans le moins du monde modifier celui qui est retenu pour la représentation intellectuelle. L'indéterminative écarte sans doute un aspect du réel : lorsque de l'homme je m'élève à l'animal, je ne considère plus la rationalité ; mais nous savons que le genre ainsi obtenu pose, comme genre, la nature entière de l'être. C'est pourquoi je ne puis aller par cette abstraction que du déterminé à l'indéterminé, de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre. L'abstraction précise écarte une note quelconque de la compréhension totale, aussi bien la détermination que le déterminé. C'est pourquoi la règle classique du rapport inverse entre la compréhension et l'extension ne s'applique pas ici. Je puis considérer « précisément » quelque activité de la rationalité de l'homme. Il y a là moins de compréhension que dans la nature humaine intégrale, et il n'y a assurément pas plus d'extension.

L'abstraction précise implique une certaine négation de ce qui n'est pas considéré ; mais elle est bien différente de la négation radicale. Elle porte davantage sur un état subjectif de l'intelligence que sur la réalité de l'objet. Le jugement intellectuel, précisément considéré, n'est pas auditif ; et la pierre aussi n'entend pas. Mais le jugement intellectuel n'implique pas l'audition, parce que je le sépare de l'homme dans lequel il se trouve, et qui certainement possède l'ouïe. Entre la négation de l'audition dans le jugement intellectuel et dans la pierre il y a une nuance qui est trop souvent négligée. La première dépend d'une attitude intellectuelle ; la seconde est complètement objective.

II. L'abstraction *indéterminative* est celle qui est le plus souvent manipulée par les logiciens. C'est celle qui nous fait classer les choses en espèces et en genres, celle qui apparaît dans le classique « arbre de Porphyre ». Des individus multiples présentent des caractères communs qui nous permettent de les ranger dans une « espèce » identique. Les espèces offrent des aspects communs qui, en vertu de nos tendances unificatrices, nous permettent de les ranger dans un genre ; et ainsi de suite.

Bien des problèmes surgissent, dès qu'on touche à ces notions d'*espèce*, de *substance*, d'*essence*, dont les noms sont fréquemment confondus dans notre langage usuel, et même par les penseurs les plus soigneux. Ne voit-on pas confondre parfois la substance d'une chose

et son essence substantielle ? Que tous les hommes possèdent la même essence substantielle, personne ne peut le contester ; tous sont des animaux raisonnables. Mais que leur être substantiel soit absolument identique, voilà ce qu'on doit rejeter à la première réflexion. On ne peut l'affirmer qu'à la faveur d'une confusion ou d'une équivoque. L'essence fait abstraction des accidents ; de même la substance. Mais le font-elles de la même manière ? N'avons-nous pas la distinction classique entre les accidents « prédicamentaux » et l'accident « prédicable » ? Celui-ci s'oppose à l'espèce ; ceux-là à la substance.

La substance n'est assurément pas la *cause* de ses accidents propres ; mais on admettra sans peine qu'elle en est le principe. C'est de la substance que ces accidents résultent naturellement. Or, personne ne contestera qu'ils sont très sensiblement différents dans les différents individus : l'intelligence de Platon ou d'Aristote apparaît avec d'autres allures que celle des Fuégiens ou des Veddas de Ceylan. Comment admettre que d'une substance identique résultent naturellement des intelligences aussi différentes ? On dit que ces différences sont dues à la disposition plus ou moins heureuse de la « matière ». — C'est parfait. Mais il ne s'agit assurément pas de la « matière première », qui n'a aucune disposition déterminée. Si elle en a, elles ne peuvent venir que de la forme ; et nous voilà en pleine différence d'ordre substantiel. En réalité, la matière est disposée par sa forme antérieure, comme la matière du carbone et de l'oxygène est disposée à la forme d'anhydride carbonique. L'âme humaine, forme de la matière, est proportionnée à la disposition qu'elle trouve dans le germe humain, qui certes n'est pas la même, ni dans les différentes races, ni dans les individus provenant de la même souche. Cette doctrine, rigoureusement thomiste, qui affirme la différence des individus, même dans l'ordre substantiel, est la base d'un individualisme sain et vigoureux, que l'on prétend parfois trop négligé par saint Thomas. Nous craignons bien que ceux qui parlent des « dispositions de la matière », tout en admettant l'identité rigoureuse des substances de même espèce, ne restent enlisés dans l'indéfendable dualisme cartésien.

Le terme de l'abstraction indéterminative n'est pas la substance, mais l'essence ; ou si l'on veut parler avec toute la rigueur désirable, la « quiddité ». L'essence des choses sensibles, au sens propre du mot, ne nous est connue que d'une manière indirecte. Nous ne l'atteignons jamais dans son indivisible unité. Nous la connaissons simplement comme « ce qui se manifeste par telle propriété », distincte d'elle-

même, et qui peut-être est très loin de révéler sa nature entière. La « quiddité » se détermine par l'élimination, — voilà l'abstraction, — d'une foule de différences qui sont ancrées dans la substance même. Nous découvrons un trait commun à des individus multiples, parfois très différents. L'opération suprême de l'homme révèle sa rationalité. Elle se manifeste singulièrement atténuée chez les races inférieures ; mais nous avons « l'homme » aussi longtemps que nous découvrons une trace de rationalité. Tous les hommes appartiennent à la même « espèce ».

Dans l'abstraction indéterminative, qui nous donne l'essence ou la « quiddité » des choses, il y a des traces profondes du sujet, de notre opération conceptuelle. Bergson a abusé de cette constatation. Il prétend que, par nos concepts, nous faisons « le tour des choses » ; mais nous n'en atteignons jamais la réalité. D'après le philosophe français, notre intelligence fait des coupes méthodiques à travers la réalité ; elle atteint ainsi une facette, un aspect de l'objet, sans jamais le saisir dans son être. Et il fait appel à sa fameuse et impossible intuition, qui devrait nous identifier avec l'objet, et nous donner la conscience, ineffable d'ailleurs, de ce que nous sommes devenus par cette identification.

On a parlé du mysticisme laïc de Bergson ; on a mis au jour les impossibilités et les contradictions radicales de cette illusoire intuition. Nous croyons qu'on ne la réfutera jamais, aussi longtemps qu'on ne montre pas l'étincelle de vérité qu'on découvre dans son point de départ. Il est parfaitement exact que le concept abstrait ne nous livre pas toute la substance du réel. On peut et l'on doit concéder que l'essence abstraite nous donne un simple trait commun dans des différences multiples, qui nous sert de mesure dans la variété énorme des individus d'une même espèce. Il est très vrai que cette espèce ne détermine la quiddité unique que par des coupes multiples, — au moins deux, — que l'analyse amène à la surface. La nature propre, la « *essentia atoma* », celle où genre et différence se fusionnent dans une nature indivise et indivisible, échappe à nos procédés conceptuels. Il ne faudrait pas, pour l'atteindre, « s'identifier » avec elle ; — c'est là une de ces exagérations de langage que Bergson se permet trop souvent. Au moins faudrait-il *être*, dans l'ordre de connaissance, ce que l'objet est dans l'ordre de la nature. — Mais comment y arriver ? — Aussi longtemps que l'intelligence dépendra de l'imagination, et par là de la perception externe, aussi longtemps que notre intelligence sera humaine, l'intuition bergsonienne restera un rêve, un idéal irréali-

sable. Certaines synthèses heureuses nous apporteront la « joie » ; elles nous apprendront que l'esprit de l'homme aspire à se dépasser ; mais elles prouveront avec la même évidence que la suprême ambition de la nature humaine doit se borner à un *progrès* intellectuel, à un « dynamisme » sans fin, qui par ses propres efforts n'ira jamais rejoindre la « *essentia atoma* » des choses connues.

Nous ne pouvons noter directement que les propriétés actives du réel. Dans ces multiples activités, dont la recherche « scientifique » augmente sans cesse le nombre, beaucoup se fusionnent dans une image unique et un concept commun. Nous faisons « abstraction », parfois d'une manière un peu précipitée, des différences secondaires. D'autres résistent à pareille unification avec le groupe antérieur, par un de ces hiatus que Boutroux a si bien signalés. Ils constituent un nouveau degré d'être, une différence spécifique ; ils caractérisent une nouvelle espèce ou un nouveau genre. C'est ainsi que les phénomènes vitaux refusent d'entrer dans le cadre des activités physiques et chimiques ; c'est ainsi que la « conscience », même purement sensible, est radicalement distincte de toute la vie végétative ; c'est ainsi qu'aucun artifice ne nous permet de réduire la raison à la sensation. Autant de degrés d'être conceptuellement irréductibles. Chacun d'entre eux renferme encore des degrés multiples : l'huître ou l'infusoire n'ont pas la vie sensitive du cheval ou du lion. Mais nous aboutissons ainsi à des classes, dont le « statisme » conceptuel ne nous permet pas de nous passer.

Cependant un fait énorme, merveilleux, qui échappe trop souvent à notre admiration parce qu'il est général, se révèle dans la nature. Celle-ci est continue. Le supérieur implique les activités de l'inférieur ; et dans nos concepts y ajoute quelque chose. Le concept de l'inférieur revient donc comme prédicat au supérieur. Ce concept embrasse donc un aspect du supérieur, qui ne révèle pas ce qui le distingue, mais ne l'exclut pas assurément. Le concept « animal » comprend à coup sûr l'homme. Il le comprend même tout entier ; car la « rationalité » n'est pas réellement distincte de l'homme-animal. « Animal » n'est pas la négation du « raisonnable ». Dans le genre ou en fait « abstraction », en le concevant d'une manière « indéterminée ». C'est l'abstraction « indéterminative », la plus usuelle dans la vie intellectuelle courante.

Il reste incontestable cependant que « l'animal » n'implique pas la rationalité : il n'est pas raisonnable. Il y a là une négation parfaitement légitime ; mais il est clair qu'elle n'a pas la même portée que

la négation radicale qui refuse la fonction visuelle à la pierre, ou que celle qu'implique l'abstraction précisive. Voilà donc trois négations différentes. Et il y en a d'autres.

III. L'abstraction *déterminative* caractérise plus que toute autre l'activité intellectuelle, et doit jouer un rôle décisif dans toute théorie épistémologique. Nous ne la signalerons que d'une manière sommaire, pour ne pas nous engager dans des problèmes extrêmement complexes, qui ne peuvent pas nous arrêter.

L'idée fondamentale du savoir humain, celle qui l'accompagne dans toute son évolution, et sert de « forme » à tout concept, est l'idée de l'être.¹ Elle n'est certes pas innée ; elle n'a rien d'une forme *a priori*, au sens kantien du mot. Elle est acquise ; mais elle est acquise dès le début, et elle sert de fond indispensable à tout concept ultérieur. C'est elle qui donne sa force à la copule logique « est » dans tout jugement.

S'il est une différence palpable entre l'image la plus ténue, la moins matérielle et le concept, c'est que l'image représente la « chose », alors que le concept nous apprend « ce qu'est » la chose. Cette différence est si radicale qu'elle condamne à l'impuissance toute tentative sensualiste. Le concept détermine ce qu'est la chose dans l'immensité de l'être. L'objet conçu est cela ; il n'est que cela ; il est distinct de tout ce qui n'est pas lui. L'image n'implique que l'objet imaginé. Le concept se détache sur le fond de l'être. C'est pourquoi le concept implique ce que l'objet est, et en outre, tout ce qui n'est pas lui. L'opposition entre « est » et « n'est pas » est entraînée par toute représentation conceptuelle. — Il s'ensuit que la « contradiction », que nous formulons en principe, se trouve à la base même de toute opération intellectuelle ; et qu'il est vain de chercher un principe antérieur. Il s'ensuit qu'il est impossible de concevoir quoi que ce soit sans impliquer une *opposition* ; car l'objet conçu dans l'être s'oppose à tout ce qui n'est pas lui ; — et une *relation*, car l'objet, être particulier, est conçu dans l'être, en vertu de l'être, par rapport à l'être. Il est vain d'ériger la « distinction », « l'opposition », la « relation » en catégories *a priori*. L'ordre expérimental ne les donne pas ; mais il ne faut pas autre chose que le fait même de la conception d'un objet dans l'être pour posséder ces « catégories ». L'objet conçu, pour nous

¹ Cfr. *Munnynck*, L'idée de l'être. Revue Néoscholastique de philosophie. Mai 1929. Louvain.

servir du langage hégélien, est posé en « thèse » ; la seule « antithèse » qu'elle entraîne est l'être, qui est tout hormis l'objet. Dès que l'objet est posé, nous sommes régis par l'affirmation et la négation, par le « oui » et le « non ».

Et ce n'est pas le « oui » et le « non » qui s'uniront en « synthèse ». L'opposition est irréductible. Pour l'intelligence humaine, qui est « discursive », le progrès se réalise de manières différentes ; mais la ligne générale marque une « intégration », qui additionne les « oui », les déterminations dans l'être. Partis du concept commun « confus » de l'être, nous le déterminons à mesure que progresse l'expérience, que s'affine l'analyse, que se raffermite et s'amplifie la synthèse. Nous nous acheminons ainsi vers l'être de plus en plus riche en contenu déterminé ; et nous ne voyons d'autre terme à cette conquête intellectuelle que la plénitude de l'être. Celle-ci se trouve évidemment « à l'infini », et apparaît dès lors inaccessible comme une asymptote. Mais un idéal n'est pas nécessairement accessible. Il n'en est pas moins idéalement réel et infiniment précieux ; car il est le principe directeur de tout effort intellectuel.

L'abstraction déterminative est une véritable « abstraction ». Elle nous fait saisir « ce qu'est » un être dans l'Être. Elle écarte tout ce qui n'est pas lui. Elle fait abstraction dans l'Être de tout son contradictoire. Il y a là assurément une négation ; mais combien différente de celles que nous avons rencontrées jusqu'ici ! L'abstraction déterminative n'est, par soi, qu'affirmation de ce qu'est l'objet conçu ; mais cette affirmation emprunte sa vigueur essentielle à cet être sur lequel il se détache et qui n'est pas lui. Comme notre pauvre langage humain est inadéquat aux opérations suprêmes de notre intelligence ! Il n'exprime pas ; tout au plus peut-il suggérer.

IV. L'abstraction *intégrative* est d'une nature très différente. Bien des théoriciens refuseront d'y voir une abstraction. Nous croyons cependant qu'elle considère l'un en écartant l'autre ; et elle est en connexion intime avec les abstractions indéterminative et déterminative que nous avons signalées.

Le concept nous livre « ce qu'est » une chose ; il la détermine ; il la *termine* par là même dans l'être. Il n'en faut pas davantage pour comprendre que cette détermination n'est pas autre chose qu'une limitation ; et la phrase de Spinoza : « Omnis determinatio limitatio est », est à certains égards parfaitement admissible. — Lorsque nous déterminons une « quiddité », nous avons bien l'impression, non seule-

ment de la découper dans l'être, de l'isoler du reste de l'être, mais encore de lui attribuer une nature déterminée. Elle n'est pas qu'une portion d'être ; elle est en outre *tel* être. — Cette attitude spontanée de notre esprit est opportune, parce que c'est la détermination qui nous intéresse dans la vie courante. Mais il ne faut pas qu'elle nous fasse illusion sur la réalité métaphysique. La détermination est, elle aussi, de l'être. Poser qu'une « quiddité » est une portion d'être, plus une détermination, équivaut à affirmer qu'elle a plus d'être qu'on ne lui en attribue en la considérant comme une partie d'être. L'illusion provient de ce concept d'être abstrait, vide, dont nous nous servons dans la vie pratique, et qui est indéfendable au point de vue métaphysique.¹ Limiter et déterminer ne sont que deux aspects d'une même opération. Ils s'impliquent mutuellement. On détermine en limitant dans l'être.

Il reste vrai, cependant, qu'on peut se placer à l'un ou l'autre point de vue. Dans l'abstraction indéterminative, c'est la détermination qui nous occupe et qui est écartée pour nous élever au genre. Pourquoi, en face de la hiérarchie des êtres, en possession des multiples quiddités déterminées, ne pourrions-nous pas nous attacher à la limitation pour l'écarter ?

Il y a une gradation dans les êtres de la nature, que l'abstraction indéterminative suppose et nous révèle. Et l'abstraction déterminative nous met en marche vers la conquête, — jamais achevée d'ailleurs, — de l'Être total. Nous saisissons l'unité des multiples inférieurs dans un être plus noble qui les dépasse. L'homme est corps, et vivant, et sensitif, et au delà il est encore rationnel. La distinction évidente entre ces différentes *manifestations* de sa nature ne peut pas nous induire en erreur. Sa nature intime est une ; elle unifie dans une simplicité parfaite toutes les perfections des êtres inférieurs. Et dans ses ascensions notre esprit ne s'arrête pas à l'homme dont il saisit très bien les limites. Dès lors nous pouvons faire abstraction de ces limites ; et au bout de nos efforts nous trouverons, non seulement le « maxime tale » dans un ordre déterminé, mais le « maxime ens », la plénitude de l'être, l'Être tout court.

Il sera indéterminé sans doute ; mais il le sera « par excès », parce qu'il dépasse toute détermination, qui est nécessairement une limite. Il unifiera tous les ordres d'être, toutes les actualités que nous sur-

¹ Cfr. *Munnynck*, Op. cit.

prenons dans l'expérience et que nous soupçonnons au delà. Il sera l'idéal vers lequel se dirige tout le dynamisme spirituel. Il sera la suprême « Valeur », unifiant toute valeur, régissant dans son indépendance absolue toute relativité, dirigeant tout le « Sollen », tout le « devoir être » de l'intelligence et de la volonté.

Ne nous faisons aucune illusion sur cet idéal que construit notre esprit. Ne nous abandonnons pas aux entraînements trompeurs de l'intuitionisme. Même notre conception de l'Absolu est relative ; nous n'y arrivons qu'au moyen du déterminé ; nous ne le concevons qu'en fonction du déterminé ; et il exclut par son être même toute détermination et toute relativité. « Nos de Deo non scimus quid sit » : ces paroles de saint Thomas, lourdes de sens, sont un frein nécessaire à nos emportements. — Nous ne construisons la suprême Valeur que par une intégration de nos concepts déterminés ; ceux-ci sont abstraits ; et écartent par conséquent la contingence de l'actualité existentielle. Jamais par cette voie nous n'établirons l'existence de l'Absolu. Seule l'expérience, la constatation de l'existence du déterminé, — existence qui n'appartient pas au déterminé, et révèle l'ombre portée du divin, — nous garantira l'existence de la Valeur suprême, et son efficacité dans l'ordre moral. — Mais le rejet des limites, l'abstraction « intégrative », nous livre la base sur laquelle nous nous appuierons pour conquérir, au moyen de l'expérience, la réalité actuelle du divin. L'abstraction intégrative suprême, fécondée par l'expérience de l'actualité existentielle, nous donne la persuasion que nos efforts ne sont pas vains, et que nos spéculations métaphysiques nous rapprochent du suprême Actuel.

Nous n'avons eu d'autre but que de préciser des notions. Certaines expériences, un peu décourageantes, nous en ont fait saisir la nécessité. Nous ne prétendons pas résoudre les problèmes que nous avons rencontrés en route. Notre seul but était d'inviter à la prudence lorsqu'on parle d'abstraction.
