

Logique et sc. expér.

- + 1/2.

Thoir-Riv. Causerie à l'ACFAS

10 octobre 1938

Comme nous ne pouvons penser l'être qu'en l'opposant au non-être, opposition exprimée dans le principe de contradiction, et comme le non-être est pour nous un objet lequel est de soi impossibilité d'être, la distinction de l'ordre logique et de l'ordre réel se trouve impliquée dans le premier principe.

Or, de même que l'être de raison supplée à l'imperfection de notre intelligence qui est originellement pure puissance et ~~qui~~ dont l'objet proportionné est un être contingent, c.à d. un être qui peut être et ne pas être, de même l'ordre logique nous permettra de pénétrer dans un domaine où la science est pour nous impossible, j'entends la nature dans la mesure où elle comporte nécessairement de la contingence, et de la probabilité.

Aristote distingue entre la logique démonstrative et la logique dialectique. La logique démonstrative est une science, et quant à la doctrine (logica docens) et quant à l'usage (logica utens). Cependant, l'usage de la logique démonstrative n'appartient pas à la logique elle-même, mais aux autres sciences, à savoir la métaphysique, la mathématique, et la philosophie de la nature. Remarquez que sous ce rapport (i.e. quantum ad usum) la logique démonstrative se répartit sur les trois degrés d'abstraction: je veux dire qu'elle ne permet pas de passer d'un genre à l'autre.

La dialectique envisagée comme doctrine est également une science: en effet, la dialectique docens établit les règles certaines à suivre dans le raisonnement probable: en effet, la forme d'un syllogisme probable est démonstrative; c'est à raison de la matière qu'un syllogisme probable est formellement probable. En d'autres termes, c'est dans l'usage que la dialectique s'éloigne de la science. Or, comme le montre saint Thomas (Met. IV, lect. 4), tandis que l'usage de la logique démonstrative appartient aux autres sciences, l'usage de la logique dialectique appartient toujours à la logique dialectique: "quaedam partes logicae habent ipsam scientiam et doctrinam et usum, sicut dialectica tentativa et sophistica; quaedam autem doctrinam et non usum." (n. 577)

C'est au fond la probabilité qui détermine la dialectique. Quel est le fondement de la probabilité? Ce fondement se trouve soit dans l'intelligence, soit dans les choses. Dans les deux il se ramène à l'indétermination, soit à l'indétermination de l'intelligence, soit à l'indétermination de la matière. Remarquons cependant que dans la mesure où l'incertitude relève formellement de l'indétermination de l'intelligence, cette incertitude est provisoire: je veux dire ~~qu'il n'y a pas~~ que de soi il ne répugne pas que l'intelligence arrive à la certitude, pourvu que l'objet recherché soit en lui-même objectivement certain. "Dicitur cogitare magis proprie consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis. Et secundum hoc cogitatio ~~magis~~ proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis." (IIa IIae, q. 2, a. 1, c.)

En d'autres termes, la progression dialectique due à l'indétermination de l'intelligence est orientée vers la connaissance scientifique comme vers son terme propre. Mais il est une progression dialectique qui ne peut jamais aboutir à la connaissance scientifique à cause de l'incertitude de l'objet: "Sunt autem quaedam in quibus non est possibile talem resolutionem facere ut perveniatur usque ad quod quid est, et hoc propter incertitudinem sui esse; sicut est in contingentibus in quantum contingentia sunt: unde talia non cognoscuntur per quod quid est, quod erat proprium objectum intellectus, sed per alium modum, scilicet per conjecturam de rebus illis de quibus plena ~~certitudo~~ certitudo haberi non potest. Unde ad hoc alia potentia requiritur. Et quia haec potentia non potest rationis inquisitionem usque ad suum terminum quasi ad quietem, sed consistit in ipsa inquisitione quasi in motu, opinionem solummodo inducens de his quae inquit; ideo quasi a termino suae operationis haec potentia ratiocinativum vel opinativum nominatur." (de Ver., q.15, a.2, ad 3)

Remarquez que nous avons affaire ici à une incertitude objective, une incertitude dont l'objet lui-même est la cause: donc, une intelligence qui dépend de l'objet comme de sa mesure, restera enfermé dans un mouvement dialectique.

Pourquoi saint Thomas fait-il intervenir la potentia cogitativa, laquelle est une faculté sensitive interne? C'est qu'elle est la faculté de l'expérience sensible: or, à cause de l'incertitude de l'objet, l'expérience elle-même n'est jamais terminée: l'~~expérience~~ doit rester en contact avec l'ordre entitativ en tant qu'entitativ. Et c'est cela même qui caractérise l'expérience dialectique. Aristote distingue en effet, dans le premier livre des topiques, deux espèces d'~~induction~~: l'~~induction~~ scientifique, dont J. de S. Thomas dit: in uno individuo habet totam certitudinem; et l'~~induction~~ dialectique, laquelle ne nous apprend que ce qui a lieu dans la majorité des cas. Une proposition sera scientifique ou dialectique selon qu'elle est appuyée sur l'~~induction~~ scientifique ou dialectique.

"Une proposition est dialectique, si elle prend indifféremment n'importe quelle partie (i.e. l'affirmation ou la négation); elle est démonstrative, si elle prend une partie déterminée parce que cette partie est vraie." (Post. Anal., I, c.2, 72a5-12)

Or, nous avons vu que la dialectique reste dans l'ordre logique et quant à la doctrine et quant à l'usage. Or, une proposition probable peut porter sur l'ordre réel. Cela soulève deux questions: pourquoi une proposition probable est-elle logique? et ~~pourquoi~~ comment l'ordre logique peut-il s'étendre au réel?

A la première question l'on peut répondre que de même qu'il faut distinguer entre la forme d'un syllogisme et sa matière, de même l'on peut distinguer dans une proposition probable ou dialectique, forme et matière. Soit l'exemple suivant "la mère aime son enfant": la contradictoire de cette proposition est fausse. Cependant, il est vrai que Sophie n'aime pas son enfant. "La mère aime son enfant" ne veut pas dire "toute mère aime son enfant": voilà la différence entre une proposition scientifique et une proposition dialectique. La proposition scientifique implique

tous les singuliers, parce que le prédicat appartient à la nature même du sujet! l'homme est mortel, veut dire "tout homme est mortel"; dans la proposition dialectique, le lien entre le prédicat et le sujet n'est pas absolument déterminé: par rapport au prédicat le sujet reste en quelque façon potentiel.

L'universalité de la proposition "la mère aime son enfant" est formellement logique: cette universalité n'est pas réelle. Quant à la ~~réelle~~ vérité réelle il est nécessaire d'avoir recours à l'expérience pour chaque cas individuel.

(Il est assez remarquable que lorsque la connaissance comporte de l'indétermination, elle ne sort pas de l'ordre logique. Il existe ici une analogie très étroite entre ~~l'indétermination de la science et l'indétermination de la dialectique d'une part, et la détermination de la forme et l'indétermination de la matière dans la nature. La dialectique est possible grâce à l'être de raison; la forme naturelle est possible grâce à la matière. Remarquons en outre qu'il n'existe d'ordre logique que pour les créatures rationnelles, c.à d. composées de matière et de forme. L'objet proportionné de notre intelligence, c'est la quiddité matérielle.)~~

~~Donc, l'universalité de la proposition dialectique n'est proprement logique, mais elle est logique en tant qu'elle est proportionnée à la nature.~~

L'universalité de la proposition dialectique est proprement ~~dialectique~~ logique. Cependant, elle me permet de dire avec parfaite certitude que parce que Sophie est mère, elle aime probablement son enfant. Remarquez que dans la conclusion, je ne sors pas de l'ordre logique: il reste possible qu'elle n'aime pas son enfant. S'il y a avait parfaite coincidence entre l'universalité de la proposition et tous les cas singuliers, la proposition ne serait ni dialectique ni simplement logique. Et c'est pourquoi la logique démonstrative ne peut rien déduire au sujet de la réalité: c'est pourquoi son usus appartient aux sciences de l'ens naturae.

Par contre, parce que la dialectique en tant que utens n'est pas certaine, elle peut ~~dire~~ s'étendre à la réalité. Ecoutons saint Thomas. (Post. Anal. I, 20, 5.)

Comment se fait-il que la logique peut s'étendre au réel lorsqu'elle manque de rigueur? Il faut chercher la réponse dans la nature de l'être et du non-être dialectique.

Il existe en effet une dialectique transcendente: cfr. Met. IV, 4.

L'être et le non être de la dialectique transcendente diffèrent du l'être et du non-être de la philosophie par ceci que l'être et le non-être de la dialectique sont indéterminés. Ainsi, comme dit Aristote, non-homme peut ~~être~~ se dire de ce qui est et de ce qui n'est pas: non-homme peut être un arbre, une maison, ou rien du tout. Ce non-être peut être l'impossible, il peut être aussi quelque chose.

Précisément, grâce à son indétermination qui fait un mélange d'être et de non-être, mélange possible dans l'ordre logique, la dialectique peut passer de l'ordre logique à l'ordre réel, mais non avec vérité.

La Structure Noétique du monde Physique -

Causée devant les membres de
l'ACFAS 21 déc. 1939 -

14 pages manuscrites

+ 1 p. numérotée 20

La Structure Nœtique du Monde Physique.

Dans cette causerie je voudrais vous montrer brièvement que l'univers de la science expérimentale est formellement une construction de notre esprit qui nous rapproche de plus en plus de la réalité, mais qui ne peut jamais atteindre l'état absolu de l'univers, bien que tout son effort soit tendu sur lui.

Les savants sont d'accord pour dire que les lois scientifiques ne sont ni vraies, ni fausses, mais approchées; que les théories ne sont ni vraies, ni fausses, mais plausibles. Bien qu'une déduction scientifique puisse nous mettre en face d'une vérité, cette vérité n'est jamais telle comme conclusion de la déduction. La théorie d'un détective peut bien lui permettre de trouver le véritable criminel, mais la vérité découverte ne la découverte de la vérité ne rend pas vraie la théorie qui l'a permise. D'autres théories auraient pu conduire au même résultat.

Les théories scientifiques sont provisoires, non pas en attendant la théorie qui sera la vraie; elles sont provisoires en tant que théorie scientifique, en sorte qu'une théorie scientifique vraie est une chose absolument impossible.

Nous ne soutenons pas cette ~~idée~~ vérité pour diminuer l'importance de la science expérimentale. Au contraire, la vérité de l'impossibilité d'atteindre adéquatement la vérité, assure aux théories scientifiques toute leur fécondité; elle peut servir aussi d'avertissement à tous ceux qui attendent des sciences expérimentales le dernier mot sur la nature des choses. On salue d'attente et comble, mais on n'y trouve aucun savant "ut sic".

Cette conception de la science expérimentale est généralement combattue par les philosophes scolastiques contemporains. Elle semble en effet susciter ~~réussite~~ susciter le spectre de l'idéalisme, voire du matérialisme dialectique — telle est d'ailleurs la position de cette dernière.

Cependant, S. Thomas n'a dit des thèses astronomiques de son temps : "licet enim talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur." (de celo II, 14) "Bien que ces hypothèses sauvent les apparences (c'est-à-dire : bien que ces hypothèses soient confirmées), il ne faut pas les dire vraies : car il se peut fort bien que d'autres hypothèses auxquelles les hommes n'ont pas encore songé sauvent aussi bien ces apparences." Il ajoute cependant qu'Aristote les considérait comme vraies : "Aristoteles tamen utitur huiusmodi suppositionibus tamquam veris."

Reconnaissons plutôt que ce que nous appelons les sciences expérimentales constituent un genre de savoir très différent de la philosophie. Si nous refusons de faire cette distinction, tant pis pour nous.

Abandon notre sujet. Je ne me contenterai pas de constater le fait actuel des procédés de la sc. expér. : ce fait s'est reconnu de tous ceux qui se sont donné la peine de l'examiner. Je voudrais démontrer que la structure du monde scientifique est nécessairement méthode et essentiellement noétique : que le monde que nous déduisons des généralisations expérimentales suggérées par l'expérience et des hypothèses qui nous permettent de rejoindre les apparences, de sauver les apparences, que ce monde ^{méthode} ne peut pas ~~exister~~ ^{exister} réellement ~~exister~~ : à moins que le réel et le logique ne soient identiques, et la contradiction possible.

Considérée du point de vue de la philosophie des sciences,
la théorie scientifique la plus élémentaire est quelque chose
d'extrêmement étonnant, voire d'invraisemblable. En effet,
les principes les plus fondamentaux des sciences expérimentales et
les plus propres, sont tels, qu'ils ne pourraient être ^{vraiment} vrais
sans contradiction: en d'autres termes: s'ils étaient vrais ils
seraient faux. — Ce n'est pas rejeter toute vérité à leur sujet:
il est au moins vrai qu'ils ne peuvent pas l'être.

20
Par principes fondamentaux ou méthodologiques, j'entends les principes qui sont la condition même de la science expérimentale, les principes de définition, d'identité, d'unité, d'ordre, d'induction, de simplicité, de composition, de résolution, etc.

Mais par là je n'entends pas que les savants, lesquels s'en servent nécessairement, nous les accorderaient tels que nous les formulons. L'arbre ni ne sait qu'il pousse, ni comment : mais il pousse. [Entre parenthèses : que l'arbre pousse n'est pas une vérité scientifique : l'arbre scientifique pousse d'une manière scientifique ; ~~et aucun botaniste~~ nul biologiste ne songerait à substituer l'arbre scientifique à l'arbre réel : il est trop certain qu'il ne pousserait pas. — Je crois qu'Eddington imagine quand il dit, dans sa préface à la Nature du Monde physique, que sa table scientifique supporte son papier aussi bien que sa table familière. Il admet qu'une table scientifique bien faite peut supporter du papier scientifique, jamais du papier familier. Je me demande s'il veut dire autre chose.]

Il n'est pas nécessaire que le savant reconnaisse d'une manière réfléchie ses propres principes méthodologiques, cela ne l'empêche pas de s'en servir.

Passons à des exemples. Prenons celui de la mesure^{des grandeurs} — opération indispensable en physique. Qu'entendons-nous par mesure, ou étalon de mesure ? La mesure est ce par quoi nous connaissons la grandeur. — Pour mesurer la largeur de cette salle, je me servirais de l'étalon connu : le mètre. Mais le mètre ne me peut la faire connaître que d'une manière approximative. Pour arriver à une plus grande précision, je recours aux subdivisions du mètre : les centimètres ; de là aux millimètres, etc. Plus je diminue mon étalon de mesure, plus ma mesure est précise ; plus elle certifie, plus elle mesure : "tunc putant se cognoscere quantitatem rei certitudinaliter, quando cognoscunt per huiusmodi minimam mensuram minimam." (1946)

Or, si nous y regardons de près, une "minima mensura" est impossible dans les grandeurs, puisque le continu est par définition indéfiniment divisible. Quelle que soit la petitesse de la mesure, je puis toujours demander : quelle est sa grandeur ? Si l'on choisit comme étalon les longueurs d'onde des vibrations lumineuses, je puis toujours demander : quelle est leur longueur ? L'on peut dire, sans doute, c'est l'étalon de longueur n'a pas de longueur — il n'en a pas en tant qu'étalon : mais il n'est pas étalon absolument. Il n'y a pas d'étalon de longueur qui n'ait absolument pas de longueur. — Si dans le domaine des grandeurs il y avait une plus petite mesure possible, s'il y avait une mesure certaine, la grandeur serait contradictoire : le continu ne serait pas continu.

Donc, la tendance vers la précision et la certitude de la mesure est une tendance vers un terme impossible. Est-ce dire que la mensuration est chose absurde ? Nullement. Il n'est pas absurde de dire que cette salle est plusieurs fois plus large que cette table. Le point capital est celui-ci : il est impossible d'effectuer des mesures raisonnables sans se diriger vers un terme impossible à atteindre : vers un terme dont l'existence serait contradictoire.

Or, remarquons bien : il ne suffit pas de dire : "soit, nos mesures ne sont qu'approximatives, et voilà tout." — Mais voilà rien. Qu'entendons-nous par "approximation". Approximation se dit par rapport à un terme. Quand je dis que deux esprits ont la même longueur, j'entends par là que leurs extrémités a et a' , b et b' coïncident. Il est impossible de constater une parfaite coïncidence (il me semble que cela n'a de sens qu'en mathématique), mais nous disons que leur longueur est approchée. Soit. Nous reviendrons sur ce point. — L'approximation fait intervenir la notion de "même grandeur". — Je même que la notion de "même nombre" est logiquement plus simple que la notion de "nombre", la notion de même grandeur est plus simple que la notion de grandeur. Je puis savoir que deux classes ont le même nombre sans savoir quel est ce nombre. Je sais qu'il y a autant de nez que de têtes en cette salle, mais je ne sais pas combien. ~~Après~~ Je pourrais le savoir. Quand je dis qu'il y a environ tel nombre de personnes dans cette salle, environ se dit par rapport à un terme précis. Or, dans les grandeurs, il en est tout autrement : je ne puis pas dépasser le rapport : "magnitudo mensuratur duobus" "eorum differentia percipitur in rationibus, id est,

Dans les grandeurs, "environ même" a un sens dans la proposition: mais le terme par rapport auquel on dit "environ" est impossible au point de vue métrique, non seulement en pratique à cause des grossiers instruments de mesure, mais même quand à la notion. C'est que pour dépasser l'environ je dois recourir à la mesure. Dans le domaine des nombres l'exactitude a une signification absolue - dans le domaine grandeurs l'exactitude absolue est contradictoire, bien qu'elle soit méthodologiquement nécessaire: Sans quoi "environ" n'aurait pas de sens. Or, si vous voulez, le sens d'environ suppose un non-sens, ce non-sens est sensé puisqu'il fonde un sens.

Le dénombrement est une opération absolue qui aboutit à un terme absolu définissable par genre et différence: l'un principe de nombre est une unité absolue. L'unité de mesure dans le continu n'est pas absolue: je ne puis pas la définir absolument, elle ne me permet pas de mesurer absolument: je ne pourrai pas définir son terme absolument d'une définition absolue: les grandeurs expérimentales doivent être définies par ce que je dois faire pour les connaître: par la description de l'opération que j'effectue pour les connaître: leur définition est opérationnelle.

L'on dira "voilà au moins une définition descriptive". C'est trop dire. La définition en question n'est pas descriptive de la chose définie, comme cette définition descriptive de l'homme: animal bipède sans plumes. Les définitions opérationnelles décrivent l'opération par laquelle nous connaissons la grandeur: mais, ni l'opération, ni la grandeur ne sont le défini: le défini est un mélange inextricable des deux: mélange que je ne pourrai jamais dépasser pour atteindre la grandeur en soi, le terme que je veux connaître.

En termes scolastiques nous disons que ce défini n'est un que par accident: que son unité lui est conférée par notre raison: qu'on verserait dans le subjectivisme le ^{pu}puéril si l'on attribuait cette unité au réel. C'est dire qu'on ne peut pas connaître la grandeur en soi en termes de mesure.

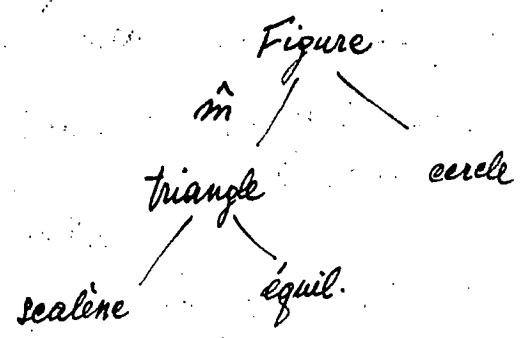
La mesure est une opération d'art pratique, la grandeur absolue est une nature. Si la définition signifiait quelque chose d'en soi, le monde en soi serait ~~un mélange de nature et d'art~~ à la fois œuvre d'art pratique humaine et nature: c'est la position des marxistes.

La physique ne consiste pas dans une pure description de ce que l'ont les physiciens.

Donc, la définition opérationnelle est bien destinée à nous faire connaître le réel en soi: l'on n'effectue pas les opérations pour des opérations. Cependant, un réel en soi qui pourrait être atteint à travers une définition opérationnelle est impossible. Mais ^{par cette voie} on doit tendre vers le terme impossible à atteindre par cette voie. — Cette idée paradoxale n'est pas neuve et caractéristique des sciences expérimentales. La probabilité ^{statistique} (par opposition à la probabilité ^{algébrique}) est ordonnée à la vérité — mais elle n'y peut jamais atteindre. Des degrés de probabilité sont indéfinis comme la série des nombres entiers — ceux-ci tendent vers la multitude infinie en acte, mais n'y pourrait jamais atteindre: la multitude " " " ne serait pas un nombre entier.

Passons maintenant au principe d'identité. Ce principe, parfaitement stérile en philosophie, est indispensable en dialectique, et ~~en physique~~ en et en particulier dans la physique. Voici comment nous nous en servons dans l'attribution d'une grandeur. Je dis par exemple, la longueur ^{même} de ce corps est de deux mètres. Qu'est-ce que cela veut dire? ~~Cela veut dire que la longueur de ce corps~~ deux choses: d'abord ~~qu'on a mis le mètre tout à tout deux fois le long de ce corps: i.e.~~ la longueur de ce corps est égale à la longueur de deux mètres. Mais, quand on dit ce corps a deux mètres on ne parle pas formellement de la relation d'égalité entre le corps et le mètre mis deux fois tout à tout. L'on ne parle formellement ni ~~de la~~ d'une longueur absolue du corps, ni des deux mètres du mètre mis deux fois tout à tout, ni de la relation d'égalité, bien qu'on suppose tout cela. Pour dire que ce corps a deux mètres, il a fallu dépasser la relation d'égalité, il a fallu passer à l'identité. Si ~~ce corps~~ la longueur de ce corps est égale à la longueur de deux mètres, elles sont la même longueur. Mais, la même longueur n'est ni la longueur de ce corps, ni la longueur des deux mètres.

Mais, elles ne sont pas la même longueur de deux mètres. Cette subtilité d'Aristote est mieux illustrée dans l'exemple suivant: le triangle scalène et le triangle équilatéral sont tous les deux triangle - mais il ne sont pas le même triangle: ils sont la même figure. Le triangle est un genre, divisé par les espèces "scalène" et "équilatéral". Donc le triangle ne peut être "même" dans les espèces qui le divisent. Pour dire même, il faudrait passer à un genre qui n'est pas divisé par les espèces de triangle - La figure n'est pas divisée par les espèces de triangle, mais par le triangle et le cercle. Donc, des deux espèces de triangle, je peux dire "même figure" - figure étant le genre éloigné. Je ne puis donc faire une prédication d'identité qu'à la condition de passer à l'indifférence du genre logique. Je ne puis identifier le triangle scalène et le triangle équilatéral que dans l'indétermination du genre éloigné où ils sont logiquement confondus.



Je ne pourrais sortir de cette indétermination que par une contradiction: le tr. scalène et le triangle équil. sont le même triangle, veut dire: le triangle scalène est un triangle équilatéral.

idem pour raiso anti

Comment ce problème s'applique-t-il aux deux mètres? Je ne puis attendre la longueur de deux mètres de ce corps qu'à l'avance la relation d'égalité avec le mètre mis deux fois bout à bout. ~~Et nous par l'enconclure ce corps a deux mètres~~ / on conclut: donc, ce corps a deux mètres. Ce passage à la conclusion cache ~~un~~ le raisonnement fort complexe que voici: la longueur de ce corps est égale à la longueur d'un mètre mis deux fois bout à bout. Si je n'avais pas affaire à une grandeur expérimentale, je pourrais dire sans ambages: donc il a deux mètres. Mais, nous avons vu que les définitions opérationnelles ne permettent pas d'attributions absolues: d'opération pratique nous sépare du terme auquel elle est ordonnée.

Or, quand je dis "ce corps a deux mètres", j'ai surmonté cet écart, du moins dans la manière de signifier: car, déesse l'opération mnémonique, et dis "ce corps a deux mètres", ce n'est pas la même chose. J'ai surmonté cet écart en passant par la même longueur: en passant au genre logique auquel j'ai ajouté l'intention d'identité. Je dis maintenant "même longueur" de ce corps. Mais, la même longueur n'est pas la même longueur de deux mètres. Je n'y attribue au corps un genre logique qui ne peut être identifié avec lui. Je ne suis pas dans le réel: je suis tourné vers lui. Si dans cette prédication je l'atteignais absolument, la longueur qui est "même" pour ce corps de deux mètres et pour le mètre mis deux fois bout à bout, serait identifiée avec les deux, et un serait deux.

Donc, si cette "même longueur", tournée vers la grandeur en soi, pouvait vraiment l'atteindre, il y aurait contradiction.

Considérons maintenant le principe d'induction. Toute généralisation, disait Poincaré, est une hypothèse. Il faut l'entendre de l'induction par énumération.

Par exemple, la proposition "Tout A est P", en tant qu'elle est fondée sur l'énumération "A est P", "A' est P", "A'' est P", etc. cette proposition générale ne peut pas être vraie.

Car, si "Tout A est P" est vrai, "Quelque A est non-P" est faux. Or, tant que "Tout A est P" est fondé sur une collection de cas particuliers comme collection, je ne pourrai dire que "Quelque A est non-P" est faux. Donc, "Tout A est P" est une proposition logique, tournée vers le réel, mais sans l'atteindre: c'est une relation "ad", sans "inense". Si "Tout A est P" était vrai en tant qu'appuyé sur la collection, tous les A ne seraient pas seulement semblables: ils seraient identiques: ils seraient le m. A. Si l'induction par énumération pouvait donner l'universel proprement dit, cet universel serait les cas particuliers, et les cas particuliers seraient tous le même cas particulier. Il y aurait contradiction.

9

Le principe de causalité est en physique de sa nature. Les événements ne sont connaitables qu'en tant qu'ils sont déterminés. L'avenir n'est adéquatement connaitable qu'en tant qu'il est déjà déterminé dans le présent. Mais l'avenir est important dans un univers fluxible comme le nôtre. L'avenir fait partie de notre monde sans avant et après il y n'y a pas de temps. Quelle est la relation du présent à l'avenir? Il doit y avoir une certaine détermination: l'écoulement de l'univers n'est pas régi par le hasard pur.

Admettons que cette relation n'est pas absolument déterminée. On peut dire cela en général. Mais en pratique, afin que les déterminations réellement données ne nous échappent, il faut considérer toute indétermination comme provisoire. Il faut toujours essayer de réduire l'indétermination autant qu'on le peut. Et si l'on ne peut le faire aujourd'hui, il ne faut pas compromettre la physique de l'avenir. En pratique il faut faire comme si la détermination du monde était sans limites. "Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de l'état qui va suivre." (Laplace)

Quelle différence y a-t-il entre cette position et ce que l'on appelle le déterminisme? C'est que le déterminisme identifie ce principe avec le réel.

~~Sur ce qui pourrait~~

Sur quoi se base-t-il pour faire cette identification? Les déterministes Max Planck & Einstein diront eux-mêmes: "Edd. - New Pathur., p. 387, 388. - "Comment je vois le monde", p. 8-9;

Mais c'est donc qu'il faut vérifier ce principe dans l'expérience. Or, cela est impossible. Non seulement cela est impossible; si c'était possible, le principe serait absurde.

et sur tout avenir,

Le principe porte sur l'avenir. Donc, s'il doit être confirmé, il doit être confirmé par l'avenir, son pour l'avenir. Or, ce n'est pas le présent connu qui peut le confirmer: il doit être confirmé dans l'avenir. [N'oublier pas qu'il s'agit en ce moment de confirmer le déterminisme absolu pour l'avenir dans sa totalité]. Si l'avenir était ~~présent à nous~~ tout entier présent à nous: le principe de causalité physique ne servirait à rien: il serait une pure tautologie. Pour qu'il ait un sens, il faut que la vérité présente de l'avenir soit future par rapport à nous. Si la vérité de l'avenir était présente, le principe n'aurait pas besoin d'être confirmé dans l'expérience présente.

En d'autres termes:

- d'une part, la valeur du principe qui affirme la vérité présente de l'avenir, sa valeur dépend de l'avenir non-présent. Or, la vérité ~~est~~ mise par ce principe n'est connue comme certaine que si cet avenir est effectivement présent;
- d'autre part, dès que cet avenir, qui doit confirmer le principe, est présent par rapport à nous, cet avenir, maintenant présent, ne répond plus aux conditions nécessaires à la confirmation qui rendrait valable le principe pour tout avenir.

C'est, en effet, en tant que futur que l'avenir n'est pas certain, et non pas en tant qu'il est effectivement présent. La démonstration expérimentale du réalisme du principe de déterminisme devrait donc consister à rendre le futur évident dans le présent au moyen du futur non-évident: à rendre certain ~~le~~ l'avenir, au moyen de l'avenir incertain.

En d'autres termes, le principe de causalité en physique n'a de sens, il n'est vrai, qu'en tant qu'il n'est pas réellement vrai. Il est un principe méthodologique: il nous dit comment faire; et non ce que sont les choses.

En tant qu'il nous dit comment faire il est vrai. Il ne pourrait nous dire ce que sont les choses sans se contredire.

Les principes méthodologiques sont des principes de recherche. S'ils nous disaient ce que nous cherchons, ce ne serait pas la peine de chercher, ni d'être principes de recherche.

Je crois bien que ces exemples confirment l'idée ~~principale~~ centrale de Meyerson que j'ai résumée par de Profie: p. 319

Mais, là n'est pas le fond de la question. La tautologie n'est pas un objet n'est pas abstrait dans la mesure où nous n'en pouvons énoncer que des tautologies. L'absurdité est dans la tautologie, non dans l'objet. Le fond de la question consiste en ceci: si la relation d'identité était une relation réelle, si elle était plus qu'une relation de raison, elle ~~serait~~ serait contradictoire. En d'autres termes, si les identités que nous posons incessamment étaient des identités réelles, l'ordre logique et l'ordre réel seraient identifiés: la contradiction serait réalisée: tout serait vrai et faux à la fois.

Néanmoins, dans la science expérimentale, on tend à sortir de l'identité, à passer de l'identité au réel. La réussite de ce passage serait la réussite de la contradiction.

Cette tendance, nous la retrouvons à tous les niveaux de la sc. expér.

Dans la définition l'on tend à sortir de l'identité pour rejoindre le monde en soi autant qu'on le peut. L'atteindre. Mais si l'on y arrivait, on tomberait dans la contradiction.

Même chose dans le cas des lois: la généralisation tend vers une nature universelle. Mais on n'y peut jamais arriver: l'universel auquel on aboutirait serait contradictoire.

Et dans le cas de l'hypothèse: l'hypothèse est destinée à faire connaître la vérité. Mais la vérité qu'elle fait connaître ne dépend nullement de l'hypothèse.

La déduction scientifique est adonnée à une conclusion vraie :
 Mais la conclusion ne peut pas être vraie comme conclusion : elle
 serait absurde. Entre la conclusion envisagée purement comme telle,
 et la vérité qu'elle permettrait de découvrir, il n'y a qu'un
 rapport accidentel : une autre déduction pourrait faire découvrir
 la même vérité.

~~Quel est donc le monde du physicien ?~~

Qu'est donc que le monde physique : de quoi est-il constitué ?
 Le monde qu'atteint le physicien en tant que physicien, ce ne peut
 être le monde en soi : car

- ses définitions initiales ne donnent pas le réel absolu.
- ses lois sont des généralisations jamais absolument fondées.
- ses déductions ne peuvent pas être vraies comme telles.

Il s'ensuit que le monde physique est une construction de
 notre esprit, construction qui imite tant bien que mal, le monde
 en soi. Il est tournée vers celui-ci il s'en rapproche de plus
 en plus, mais il ne peut se confondre avec lui.

↑
 Hic Symbolisme

depuis plusieurs décades, les marxistes voient dans cette nature
 des théories scientifiques une preuve de leur matérialisme dialectique.
 Ils ont tort, mais il importe de voir pourquoi.

Comment ~~pouvons-nous~~ pourrions-nous arriver à leur conclusion ?
 Le procédé est très simple :

Les principes méthodologiques sont vrais. Or, s'ils sont vrais,
 le monde est contradictoire : il est à la fois affirmation et négation
 de soi, à la fois vrai et faux ; les contraires sont unis : tout
 est et tout n'est pas : il n'y a pas de vérité absolue ; même les
 principes méthodologiques sont vrais et faux.

Corollaire ? - Cet état de choses ne peut pas satisfaire la pensée
 spéculative. Aussi l'homme n'est-il pas fait pour penser, mais
 pour agir : Marc. Chénin, p. 51 & 52.

Où git l'erreur dans cette déduction? Dans l'exploitation de l'ambiguïté du terme "vrai" dans la proposition: "des principes méthodologiques, sont vrais". - Il faut distinguer: ils sont vrais comme principes méthod., donc comme principes logiques, c'est entendu. Ils sont vrais en ce sens qu'ils signifient la vérité du monde en soi - nous le nions.

Cette assimilation ne pourrait se faire que si d'abord nous avions confondu l'ordre logique et l'ordre réel.

Les possibilités logiques sont plus libres que les possibilités réelles. Dans l'ordre logique nous pouvons raisonnablement construire de l'irréalisable, et cela n'empêche pas cet irréalisable de se rapprocher du réel.

Dans l'ordre logique, nous pouvons confondre être et non-être. P. ex.: non-cheval: l'homme est non-cheval, l'arbre est non-cheval, Gabriel est non-cheval; une illusion est non-cheval; l'impossible est non-cheval; la contradiction est non-cheval; le non-être est non-cheval. Non-cheval est par conséquent une indétermination qui comprend à la fois de l'être et du non-être. Pour la seule pensée logique cette confusion de termes contradictoires n'est pas contradictoire.

Or, toute probabilité subjective est de cet ordre: ~~elle~~ elle énonce quelque chose de réellement impossible. P. ex., quand je dis, il y a probablement tel nombre de personnes dans cette salle. Le nombre de personnes ici présente ne peut pas être probable. - Or, pour prendre l'exemple classique: Posons que l'âme humaine est nécessairement immortelle. Pierre a là-dessus une opinion: il la tient pour probable. Paul ~~entretient~~ Paul est dans le doute: - Les deux conceptions sont purement logiques. Car, en fait,.... Mais, bien que logique, l'une est plus rapprochée du réel que l'autre.

Mais tt cela suppose la contradiction réelle impossible. -
 Nous ne pouvons pas songer à défendre ici ce principe: il suffit
 d'indiquer que les marxistes et les hégéliens le suppose pour le nier.

~~Et~~ Il en est ici comme de la certitude. Quand on dit
 que rien n'est certain, on se contredit: car cela au moins devrait
 être certain.

~~Mais nos sommes relativement impuissants les marxistes sur ce
 terrain~~

Il n'est pas difficile de réputer les marxistes. Mais ces réputations
 pourraient difficilement les convertir. Car au moments où ils
 ont besoin d'être réputés, ils sont déjà tellement emportés par
 leur haine contre la vérité ^{expiée} et la sc. spéculative, qu'ils ne peuvent
 plus écouter.

J'ai voulu montrer que le procédé habituel de réputation
 qui consiste à nier le caractère purement logique de science

Structure
Vichy.
page
chrones,
not^r antér.

C'est aussi pourquoi l'on dit que les définitions expérimentales sont opérationnelles. La différence entre cette sorte de définit. et les définitions prop^r dites arrivées en ceci : alors que les premières signifient le défini par la description de l'opération que nous devons effectuer pour connaître le défini. Elles décrivent l'opération, et ce faisant elles ne font connaître le défini : mais non d'une manière absolue. L'opération fait partie de l'objet défini. Cependant l'objet n'est pas une opération. Donc, ce que nous définissons est un mélange inextricable. Mélange de quoi ?

La déf. opé. ne fait pas connaître l'opération stt. La phys. ne consiste pas dans une pure desc^{ri}ption de ce que font les physiciens, bien que c'en soit la partie la plus considérable. Ce que veut savoir le phys., c'est n'est pas ce qu'il fait, (simon dans la mesure où cela peut être important) : il veut connaître le monde tel qu'il est en soi : les opérations sont formées vers quelque chose : elles signifient l'état absolu de l'univers (the absolute world condition). Mais il y a deux manières de signifier : form^t et inst^t. Le signe inst^t. ne fait pas connaître la chose abs^{ol} : il se fait connaître d'absol^{ut}. - Mais les signes de deux sortes : l'un se rapporte à une chose connue déjà, l'autre à une chose inconnue : telle photogr. d'une personne que j'ai vue, l'autre d'une personne que j'ai vue : dans un cas je connais la mesure du signe, dans l'autre je ne la connais pas : mais je sais que s'il est signe, il est mesuré par quelque chose. Mais ce quelque chose je ne le connais pas dans sa mesure propre. Dans ce cas, je n'ai de com. absolue ni du signe, ni du signifié.

Tel est notre com. scientifique du monde.

Cette analyse paraît étrange. Pourquoi ?

~~Il faut~~ un autre principe méthod. que nous appliq. constamment sans le savoir : le principe d'identité. Ce principe, dont la valeur est nulle en se référant à la philosophie, est essentiel au sc. expér. - ~~Apprenons le principe comme nous l'appliquons. Je dis que la longueur de cette table est de 4 pieds. Quid ? Que la longueur de cette table, et la longueur du pied sont 4 fois et la m^{ême} longueur de quatre pieds ? Nullement. Il n'y a pas d'identité entre les quatre pieds et... Est-il égalité ? Je l'ignore, mais je ne pourrais le savoir sans le supposer. Mais je pourrais me contenter l'égalité ne m'intéresse pas. Il faut que j'apprenne à l'identité : à la même longueur.~~

~~Apprenons comment nous l'avons déjà appliqué~~

Il n'est pas nécessaire que le savant reconnaisse d'une manière réfléchie les principes méthodologiques : cela ne l'empêche pas de s'en servir : cela nous suffit. Si l'on demandait aux savants ce qu'ils pensent du principe de contradiction, beaucoup d'eux lui répondraient qu'il ne les intéresse pas ; je connais un grand nombre de philosophes de la science qui disent que ce principe est une hypothèse comme une autre : que du moins il n'est pas certain. — Or, il est certain ou il ne l'est pas. S'il n'est pas certain, il est ~~est~~ certain qu'il ne l'est pas. Et si l'on disait : il n'est ni certain qu'il le soit, ni qu'il ne le soit pas, il s'ensuit qu'il est certain qu'il n'est ni certain, ni incertain. Comme disait Aristote, il est impossible de nier la certitude du premier principe sans la supposer. Et le savant ~~est~~ incertain.

Discours fête de S. Thomas -

Discours aux étudiants, 7 mai 1939

~~Discours~~

Conférence aux Jeudis sociaux, 7 mai 1939

sous le titre "Connaissance et génération"

Marriage

Donc

Personnalisme p.

Famille

Génération

pp A, 12 10 dactyl.

A

Permettez-moi de vous dire tout d'abord combien je suis embarrassé par le sujet que j'ai choisi de traiter dans cette circonstance. Le sujet m'embarrasse autant que la circonstance. Mais je vous donnerai aussitôt la raison de ce choix.

Il y a quelque temps mes élèves me montraient un livre qui contredit tout ce que j'avais enseigné de mon cours sur le de generatione et corruptione d'Aristote et de s.Thomas. Or le livre a comme sujet le mariage. Je l'avais bien vu annoncé dans les revues, mais comme ce sujet ne préoccupe pas, ~~je ne veux~~ je veux dire pas en tant que professeur, ou du moins pas in actu, je n'y avais pas fait attention. La thèse centrale de l'ouvrage ~~est~~ touche bel et bien à la matière que j'enseigne, comme vous verrez tout à l'heure.

D'autre part j'ai appris que cet ouvrage est un grand succès de librairie, et plusieurs personnes m'en ont parlé. Cet ouvrage est à la portée de tout le monde, je veux dire par là non seulement que tout le monde peut l'acheter, et que l'ouvrage n'est pas interdit, au contraire, la plupart des compte-rendus en font des éloges hyperboliques: la matière et les conceptions de l'auteur sont telles que sans y comprendre mot ~~un~~ la plupart des gens le trouveront très intéressant et surtout profond, pour la raison que je viens de dire.

Etant une critique de la position de s.Thomas, (l'auteur en met du reste toute la responsabilité sur Aristote), et comme je ~~ne~~ ne puis pas me joindre au chœur des louanges, même le P.Wilms de la revue Divus Thomas de Fribourg me paraît faire trop de concessions, je tiens à dire un mot sur cet ouvrage. Je n'en puis dire aucun bien. ~~La valeur de sa critique me paraît absolument nulle, et quant à l'aspect philosophique de la doctrine de saint Thomas en cette matière, je le tiens pour démontré. Et si je traite ce sujet en publique, c'est que la publicité que l'on fait autour de ce livre m'y contraint.~~

La délicatesse ~~du sujet même m'embarrasse. Ce livre traite en outre d'une foule de questions qu'on ne discute pas en publique. Tant pis pour moi si je ne puis pas défendre ici s.Thomas sur ces points. Et puis la doctrine correspondante de s.Thomas à la seule question que j'ai choisie est tellement vaste que le résumé que j'en fais n'est qu'une ombre de la vérité.~~

Sur ce livre je ne connais l'avis de personne en cette. ~~De toutes façons, si je soutiens des idées qui vous choquent, par leur étroitesse p.ex., ou leur caractère moyenageux, je vous prie de recourir aussitôt à votre sens de l'humour, et de ne pas prendre trop au~~

Revue de la Philosophie

Le lecteur au courant de la doctrine traditionnelle en cette matière s'étonne de la hardiesse de cette thèse. Elle est bel et bien contraire à la doctrine traditionnelle. L'auteur cite en sa faveur plusieurs documents et docteurs de l'église pour montrer que "ce qu'il y a d'apparemment nouveau dans ses conclusions était déjà implicitement contenu dans le trésor doctrinal traditionnel et qu'il n'a fait ~~qu'expliquer~~ que l'expliquer plus clairement!" (15) Il s'appuie principalement sur des textes tirés de saint Bonaventure. Mais son recenseur très sympathique (j'ai lu une dizaine de compte-rendus et ils sont tous sympathiques) le P.Lavaud a avoué dans la revue thomiste: "que, Sans contester à personne et même en proclamant le droit de se mettre à l'école de saint Bonaventure plutôt qu'à celle de saint Thomas, disons que la lecture attentive des commentaires du docteur séraphique sur le mariage ne nous paraît pas, sur le point précis qui nous occupe, justifier la faveur particulière dont il est l'objet de la part de ~~Doms~~ M.Doms." Quant à la citation tirée de l'encyclique Casti Connubii, je ne vois pas comment ~~l'auteur~~ l'auteur peut l'exploiter en sa faveur. Voici la traduction française de ce texte: (p.13) Je ne sais pas si ce texte français est ambigu, mais le texte latin ne l'est pas. (p.224) Il y a dans ce texte une distinction très nette entre le point de vue formel, et le point de vue général, et l'auteur aurait pu trouver chez saint Thomas des passages semblables.

Je disais que le lecteur au courant de la doctrine traditionnelle s'étonne de la hardiesse de cette thèse, mais je ne dis pas qu'on n'en comprend pas le sens. Car tout homme qui a passé par ~~l'expérience~~ cette période de romantisme que nous appelons en Flamand "kalverliefde" "amour de veau", comprend immédiatement de quoi il est question. Dans cet état de stupeur général, l'ami est une fin première qui transformera le visage de l'univers tout entier, et l'on ne songe pas à autre chose. Cette aspiration n'est pas ridicule. Mais elle est extrêmement indéterminée. L'indétermination est du reste la note caractéristique du romantisme. Or, Doms voit dans cette aspiration la preuve de sa thèse. (20-21) Et voici un autre passage. (38) Mais M.Doms ne semble pas tenir compte d'une autre expérience, une expérience beaucoup plus précise, ~~moins~~ moins nébuleuse et beaucoup plus profonde: l'expérience de la paternité et de la maternité: expérience qui n'est pas séparée de la première, qui n'est pas contraire à la première: c'est une expérience dans laquelle on comprend pour la première fois la véritable signification de la première. La première se rattache à l'instinct, instinct qui est fort déterminé du côté de la nature, et qui est justement obscur dans la mesure où il découle immédiatement de la nature. Et si les personnes ignorent cette intention de la nature, faut-il en conclure qu'elles ~~se sont trompées~~ se sont trompées? ~~Non~~ C'est fort possible qu'elles se soient trompées. Mais le facteur le plus important c'est qu'elles ont appris quelque chose de nouveau. Et si cette ~~connaissance~~ connaissance qui est au fond une reconnaissance est décevante, tant pis pour les personnes déçues: nous diront

2

tout simplement que leur réaction n'est pas naturelle. Si par rapport aux vagues aspirations antécédantes ~~l'expérience de quelque personne~~ a le malheur d'être déçue par sa paternité, nous dirons que cette personne est anormale, que son instinct est pervers. L'ignorance est tout ce qu'il y a de plus normal: nous n'avons pas de connaissance infuse: nous apprenons peu à peu, et surtout en matière morale l'expérience se fait attendre. Au fond, Doms aurait du s'attaquer à la conception ~~aristotélicienne~~ classique de l'expérience: le jeune homme ne peut pas juger en matière morale. "Juvenis non habet notitiam eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam. ~~Juvenis~~ Juvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis brevitatem, et tamen rationes moralis scientiae procedunt ex his quae pertinent ad actus humanae vitae, et etiam sunt de his." (Eth. 3) C'est pourquoi il doit obéir: se soumettre sans tout comprendre. ~~Il faut qu'il ne comprenne le bien-fondé de ce qu'on lui dit, et s'il est intelligent il comprendra qu'il ne comprend pas, il faut qu'il soit renseigné sur les choses de la vie. Si de jeunes catholiques ne sont pas renseignés sur la fin du mariage, tant pis pour nous responsables.~~ Cette ignorance les met dans une situation anormale, qui malheureusement n'est que trop normale. Mais il n'en faut pas accuser la nature: la responsabilité est aux éducateurs. ~~Et c'est ici que se fait sentir le besoin d'ouvrages comme ceux de l'abbé Germain. Si les jeunes mariés sont renseignés, l'expérience ne les trompera pas. Dans le fond, Doms se révolte contre l'ignorance naturelle: si nous ignorons la procréation comme unique fin principale, si croyons que ce que l'on appelle fin secondaire est en vérité au moins aussi principale, cette ignorance n'est pas ignorance, c'est au contraire dira Doms, une juste appréciation des intentions de la nature. Mais, pour arriver à cette conclusion, il est obligé de faire abstraction de l'évolution naturelle de la connaissance et de l'éducation. Il accorde tous les droits à l'ignorance, et il les impose à la nature.~~

Quel est au juste le fondement de cette conception de Doms? Il prétend se placer sur le terrain de la métaphysique. C'est une précision qu'il a faite dans une publication plus récente. Et elle est absolument indispensable, car la seule lecture de son ouvrage ne pourrait jamais nous l'apprendre. De la manière dont il critique saint Thomas l'on déduit au contraire son ignorance complète de la métaphysique et de la philosophie de la nature thomiste, comme nous le verrons tout à l'heure. L'on dira qu'il se fait une notion tout autre de la métaphysique, et nous ne songerons pas à le contester, mais il aurait pu le dire. Nous en comprenons la raison. Cet aveu l'aurait obligé ~~à critiquer les notions fondamentales de notre philosophie: la notion de cause, de génération, de nature, d'intelligence, etc.~~ Sa critique de saint Thomas est ~~en fait~~ masqué, et je veux vous montrer

qu'elle porte tout d'abord sur les principes les plus fondamentaux de la synthèse thomiste. L'on dira que ce n'est pas son intention, mais à cela nous répondons ce que nous ~~disons~~ disions tout à l'heure de l'ignorance des jeunes gens.

Le point de vue de l'auteur, c'est celui du personnalisme. Qu'est-ce que le personnalisme? Le personnalisme n'est pas tout d'abord une doctrine, c'est nous dit-on "une conscience". L'homme moderne se distingue de l'homme d'autrefois par la conscience de la suprême dignité de sa personne. En quoi consiste cette dignité? Elle consiste spécifiquement dans ~~xxx~~ la liberté. Par sa liberté, nous dit-on, l'homme est absolu, un sujet indépendant sui juris. L'époque moderne, inaugurée par la Renaissance, est la grande phase ~~de~~ d'émancipation de la personne humaine, émancipation qui s'accomplit de jour en jour. L'homme se libère de plus en plus. Il s'est libéré tout d'abord de la mentalité doctrinale et autoritaire du moyen-âge. Il s'est ensuite libéré de l'empire de l'état. Maintenant la personne humaine doit se libérer de la famille. Et c'est son droit, nous dit-on. "N'oublions pas, écrit Doms, que, indépendamment de sa place dans l'univers, la personne humaine porte sa fin en elle-même." - Or, "L'objet, le contenu de la vivante relation conjugale, ce sont les personnes comme personnes; ce ne sont pas seulement leurs corps ou leur vie corporelle sensible, mais bien plutôt, comme il va de soi, leur dignité personnelle humaine, leur accomplissement en tant que personnes humaines, la pleine communauté de vie de ces deux êtres personnels." (18) Il en conclut la thèse que nous avons citée. Et il précise encore: la vie conjugale réalise dans la seule unité à deux un achèvement ontologique de la personne. Par conséquent la dignité de la personne suffit à elle seule pour justifier le mariage sans faire intervenir une fin extrinsèque comme le serait l'enfant.

C'est en cela que consiste l'émancipation de la personne par rapport à la famille. ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ Dans une chronique toute récente de la Revue d'Ascétique et de mystique, le Père Olphe-Galliard a bien compris cette idée de Doms dont il fait l'éloge: "Les données actuelles de la biologie, en effet, suggèrent l'avantage qu'on trouverait à substituer une définition plus intégralement personnaliste à la doctrine thomiste du mariage qui le spécifie par sa fonction sociale: la procréation."

Dans l'avant-propos de la traduction française de cet ouvrage de Doms, les traducteurs nous disent: "De ce point de vue, le livre ~~de Doms~~ du Dr Doms a été accueilli par les critiques les plus attentifs et par l'ensemble des lecteurs comme une libération (Befreiung)!"

Et voici un autre renseignement que nous donne le P. Lavaud. (RT747)

4

Ce qui m'a le plus déconcerté dans les compte-
rendus que j'ai lus c'est que les écrivains nous disent
que l'ouvrage de Doms est extrêmement suggestif, qu'il
était nécessaire, qu'il répond aux exigences des temps
modernes, qu'il nous faut une conception plus personna-
listes du mariage, etc. Mais ils ne ~~disent~~ disent rien
sur la raison fondamentale qui justifierait cette
conception. Et quand je dis raison, j'entends celle que
Doms veut faire valoir: la raison philosophique.

Cette raison se trouve dans l'idée que Doms s'est
faite de la cause de la différence de sexes chez
l'homme. Or, voici sa théorie. (19...)

~~Cet argument, en lui-même, est très faible, surprenant~~
~~et nul.~~

Si vous avez bien fait attention à cette
argumentation, vous aurez remarqué que la conclusion
n'est pas inférée: au contraire, les prémisses sont
déduites de la conclusion. ~~Il n'y a donc rien de~~
~~raisonnable dans cet argument.~~ Je veux dire que nous
avons affaire à une hypothèse dont la valeur dépend
de la vérité de la conclusion. Comment vérifie-t-il
la conclusion? Mais dans l'expérience dont il était
question tout à l'heure: "L'expérience prouve que la
puissance de l'amour des fiancés est plus fort habituelle-
ment que l'amour des parents....." L'expérience prouve
que les amoureux cherchent l'accomplissement, l'achèvement
réciproque de leur personne." etc. Or, nous avons vu
la valeur de cette expérience.

Je veux maintenant tirer votre attention sur
les éléments essentiels de son hypothèse. Le type de
la faculté de reproduction est considéré comme parfaite-
ment arbitraire. Le désir de propager sa nature aurait
pu être complètement affranchi de l'instinct de
conservation. Mais notons surtout ~~qu'il~~ les points
dont il n'est nullement question dans son argument.
Il ne nous dit pas la fin de la génération, la cause
de la nécessité de la génération. Il ne nous dit rien
sur la fin de l'homme et sur le rapport entre la fin
ultime de l'homme et la génération. Mais nous comprenons
pourquoi: c'est que la personne est son centre de
perspective. La cause de la différenciation sexuelle,
ce n'est pas le bien de l'espèce, ce n'est pas la
propagation de nature humaine: c'est la perfection des
personnes elles-mêmes.

Or voici une difficulté qu'on peut lui faire:
pourquoi les personnes de sexe différent ont-elles
besoin de s'achever l'une l'autre ontologiquement
(je ne sais pas ce que cela veut dire "achèvement
ontologique de la personne"). Pourquoi ne sont-elles
pas achevées dans leur individualité? Cette nécessité

de se compléter l'une l'autre, découle-t-elle du type de reproduction choisie? S'il en est ainsi, c'est bien la reproduction qui est la cause de la diversité de sexes, et c'est encore la reproduction qui sera la cause de ~~ce~~ ce besoin de se compléter l'un l'autre. Et ainsi nous revenons à la doctrine classique. Saint Thomas aussi a dit: "mas et femina conjunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris." (Ia, 92, 2, c.) Certains auteurs ont cru que saint Thomas se trouve ainsi en contradiction avec soi-même, car dans l'article précédent il avait dit que la ~~génération~~ la seule cause de la différence des sexes. Cajetan répond à cette difficulté en montrant que la nécessité de s'entre'aider est une conséquence de la différenciation introduite en vue de la génération. En d'autres termes cette conséquence est dépourvue de sens en dehors de la perspective de sa cause. *Ayant des cheveux il est nécessaire d'en faire dans la taille de temps en temps. Mais la nécessité de la taille des cheveux ne devient pas la cause des cheveux, quoiqu'il y ait une relation de cause à effet.*

Considérons maintenant la doctrine thomiste de la cause de la différenciation sexuelle. Mais ~~enfin~~ afin d'en comprendre toute la signification, il est ~~nécessaire~~ nécessaire de se rappeler les principes sur lesquels elle est fondée. *C'est ce que nous a complètement négligé: il voit que les idées de S. Thomas sont fondamentalement fondées sur la théorie de son temps. Nous allons préciser.*
Quelle est en dernier lieu la fin de toute création? Dieu crée pour se manifester au dehors, et non pour se manifester à soi-même: la manifestation et la communication de soi-même à soi-même ~~est infiniment accomplie~~ ~~est~~ sont infiniment accomplies au dedans de lui-même dans la génération éternelle du verbe et dans l'impulsion du S. Esprit. ~~Il y a une manifestation de soi-même dans l'oeuvre.~~ La manifestation de soi-même dans l'oeuvre créée suppose du côté de cette oeuvre la capacité ~~de~~ d'apprécier cette manifestation: "non est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligat, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat." En d'autres termes, la fin dernière de la création, le retour explicite de l'oeuvre créée à son principe, suppose intelligence et volonté dans cette oeuvre. C'est pourquoi les créatures intellectuelles sont de la perfection essentielle de l'univers. "Constat finem ultimum universi ~~est~~ Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia ~~sunt~~ propter ~~ipsam~~ ipsam". (CGIII, 112)

Les créatures intellectuelles sont de deux sortes: les esprits purs et l'homme. Vous connaissez l'idée fondamentale de l'angéologie thomiste. Chaque esprit pur constitue à lui-seul une espèce subsistant en dehors de tout genre: les esprits purs sont des différences spécifiques sans genre naturel commun. Chaque individu est une espèce complète incommunicable. Chaque ange est à lui seul un univers. L'ensemble des anges constitue ainsi une véritable hiérarchie d'univers ordonnés entr'eux selon leur degré de perfection.

6

Etant des formes pures, n'étant pas reçues dans une matière, deux individus de même espèce sont impossibles. Et cette impossibilité tient à la perfection ~~même~~ de l'espèce qui par sa nature même est accomplie. C'est dire que la génération, la propagation de leur nature est impossible. La génération proprement dite est en effet "origo viventis a vivente a principio vitae conjuncto in similitudinem naturae" - la procession d'un vivant à partir d'un vivant qui lui est conjoint comme principe de vie et qui l'assimile à sa propre nature en vertu de cette procession même." L'assimilation du générateur et de l'engendré implique une parfaite similitude dans la nature. La génération consiste donc à exprimer une similitude propagative de sa propre nature. Or, la génération supposerait dans l'esprit pur créé une potentialité d'ordre essentiel qui ne peut être que matière.

Considérons un instant la hiérarchie angélique au point de vue entitativ. Leur essence est simple: donc l'existence de cette essence est simple: donc leur durée substantielle est sans ~~continuum~~ succession. Leur durée est un éternel aujourd'hui.

Ces essences sont hiérarchisées selon leur degré de perfection: bien que toute essence angélique soit simple, les unes le sont moins que les autres. Si nous regardons cette hiérarchie dans le sens de sa limite inférieure, dans le sens de sa dégradation, nous constatons que ces essences sont de moins en moins unes, de moins en moins déterminées. Et dans cette perspective, ~~il n'y a pas de dégradation~~ dialectiquement parlant, on peut voir une tendance vers la désintégration de l'essence, vers une essence composée, et par conséquent vers une existence complexe, vers une durée successive et continue: vers le temps cosmique. L'un des deux principes d'une essence composée est nécessairement pure potentialité subjective, c'est à dire matière première. Or, la matière est principe d'individuation: cette perspective nous laisse entrevoir, je parle toujours dialectiquement, elle nous laisse entrevoir la possibilité d'une multiplicité d'individus à l'intérieur d'une même espèce.

Reprenons cette descente à un autre point de vue. Plus les êtres sont parfaits, plus ils diffèrent entr'eux. Appliquant ce principe à la hiérarchie des esprits purs, nous en déduisons que moins ils sont parfaits, plus ils se ressemblent. Nous constatons ainsi une tendance vers l'homogénéité. Mais cette homogénéité n'est pas possible à l'intérieur des univers angéliques: cette homogénéité d'individus requiert matière principe d'individuation.

Plaçons-nous maintenant au point de vue de l'opération. La vie des anges est essentiellement intellectuelle. Ils ont une connaissance intuitive de leur essence, et leurs idées sont ~~innées~~ innées. Or plus l'intelligence angélique est parfaite, moins elle a d'idées: plus elle voit de choses dans un petit nombre de principes, imitant ainsi Dieu qui voit tout dans l'unité de son essence.

Bien que la durée substantielle des esprits purs ne comporte aucune succession (je fais abstraction de l'intuition qu'ils ont de leur essence et de la vision

béatifique), leur vie de pensée et ~~leur~~ d'amour est successive ~~successive~~, et sous ce rapport les anges ont une histoire.

Regardons maintenant à la lumière de ces principes la hiérarchie angélique dans le sens de sa dégradation. ~~Moins les esprits purs sont parfaits, plus ils sont dégradés~~
A proportion que leur essence est imparfaite, à proportion que leur intelligence est moins parfaite, les esprits purs ont besoin ~~d'expériences~~ d'idées de plus en plus nombreuses et leur activité est de plus en plus morcelée: le temps discret constitué par la suite discontinue de pensées et de vouloirs est de plus en plus atomisé, il existe pour eux de plus en plus de futur. En même temps l'intuition qu'ils ont de leur essence s'appauvrit: ils sont de plus en plus éloignés d'eux-mêmes et des autres choses. Dans cette perspective de dégradation nous pouvons entrevoir une tendance vers une intelligence dont la multiplicité d'idées serait poussée jusqu'à la confusion de la pure indétermination, et par conséquent jusqu'à l'absence totale d'idées: une tendance vers une intelligence complètement versée hors d'elle-même, et tabula rasa.

N'ayant ~~aucune idée~~ par sa nature aucune idée, vide d'elle-même et de tout objet, elle aura besoin de chercher à tâtons son objet au dehors. Pour connaître, cette intelligence aura besoin d'expérience. Et nous voici devant l'intelligence humaine.

Cette intelligence est si faible qu'elle ne peut pas faire face aux choses intelligibles en acte. Comme disait Aristote: "De même que les yeux des chauves-souris sont éblouis par la lumière du jour, ainsi l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses les évidentes en elles-mêmes." Cette intelligence est naturellement destinée à vivre dans la pénombre d'un univers de choses intelligibles en ~~sa~~ puissance seulement. De là la nécessité de la connaissance sensible et de l'intellect agent. Or, la connaissance sensible est essentiellement animale. Pour le jour de notre intelligence discursive, il faut la nuit de l' "au dehors" et de l'animalité. Chose tout à fait paradoxale: les ténèbres de la matière sont nées d'un besoin de lumière.

Donc, l'animalité de l'homme et sa corporéité sont essentiellement ordonnés à son intelligence: à la connaissance intellectuelle. Toute autre fonction de l'homme sera purement provisoire. Et dans l'état présent, le perfectionnement le plus essentiel et le plus profond, l'aspiration la plus déterminée de la nature humaine, ce n'est autre chose que l'émancipation progressive de l'intelligence.

Et voici le fondement de la différenciation sexuelle chez l'homme, que nous enseigne saint Thomas dans la première partie de la Somme Théologique, q. 92, a. 1.

D'où vient tout d'abord la nécessité de la génération. Nous avons vu que dans les esprits purs la génération est impossible et parfaitement superflue, puisque l'espèce est épuisée par un seul individu. Dans les choses matérielles au contraire, l'espèce ne peut pas se réaliser dans un seul individus. Elle tendra par conséquent à compenser se défaut par la multiplication des individus

en exploitant la potentialité de la matière, principe de dédoublement et d'individuation. Elle tendra à propager la nature au dedans ~~de l'espèce~~ de l'espèce: voilà la cause de génération naturelle. En dehors ~~de l'enrichissement~~ de l'enrichissement de l'espèce, la génération est dépourvue de sens, de même que tout ce qui est essentiellement ordonnée à la génération.

Voyons maintenant comment la différenciation sexuelle se rattache à l'émancipation de l'intelligence. (Ia, p.469)

Reprenons maintenant l'idée essentielle de cet article. Les vivants inférieurs sont ~~engagés~~ engagés tout entiers dans l'œuvre de la génération qui est proprement une fonction de la vie végétative. C'est ce qui est plus frappant dans les vivants élémentaires qui se reproduisent par bipartition ~~et~~ dans laquelle le générateur ~~est~~ est totalement sacrifié à aux engendrés. Son être tout entier est appareil de reproduction. Mais à mesure qu'on s'élève dans ces espèces inférieures, ~~le~~ l'appareil générateur devient de plus en plus spécialisée: la vie tend à s'émanciper de cette soumission à la seule fonction génératrice. Cette tendance vers l'émancipation de la de la vie sensible, de la connaissance, s'accomplit d'abord dans la spécialisation de la fonction génératrice dans tous les individus, et enfin dans la bifurcation de l'espèce en deux catégories d'individus dont l'une porte le ~~fardeau~~ fardeau de la fonction génératrice, la gestation et le soin du fruit de cette generation, tandis que l'autre catégorie est de plus ~~plus~~ en plus émancipé. Dans les ~~brutes~~ brutes la puissance principale ~~la~~ la puissance sensible tend à se libérer de la charge de la génération. "Homo autem ~~adhuc~~ adhuc ordinatur ad nobilius opus vitae, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis."

Il s'ensuit évidemment une distinction très profonde entre les individus de l'espèce: mais il faut remarquer que le génération est l'unique raison d'être de cette différenciation. Il est évident que ~~cette~~ cette différenciation se fait sentir sur tous les plans de la vie des individus: mais c'est là une conséquence, une conséquence qui amène ses compensations, mais qui n'en devient pas pour cela cause principale.

Vous comprenez l'étrange conception qu'on serait obligé de se faire de l'appareil reproducteur si l'on niait son ordination essentielle à la génération. Doms a été obligé de s'en faire une, et c'est celle-là.

~~La conception de l'appareil reproducteur est une conception de l'appareil reproducteur.~~

9
Mais vous comprenez aussi que cette conception de saint Thomas ne pourrait jamais connaître le succès spontané de celle de Doms. L'on demande une doctrine plus profonde sur la sexualité et le mariage. Mais on ne sait pas ce ~~qu'on~~ qu'on demande. Dans le fond on cherche la profondeur dans les nuages de l'indétermination, où tout le monde peut fort bien comprendre parce qu'il n'y a rien à comprendre.

Il est du reste tout à fait remarquable que Doms soit obligé de noyer son accomplissement de la personne dans la vie sexuelle, qu'il soit obligé de le noyer dans les eaux noires de l'inconscient. (44-45)

Ceci tout le monde le comprend. Mais tout le monde ne saisit pas la splendeur du passage suivant de saint Thomas. (CG IV, 11)

Ce qui semble avoir le plus ravi les lecteurs de Doms, c'est le rapport très étroit qu'il établit entre l'ordre conjugal et l'idée trinitaire. Il adopte ainsi l'opinion ~~de~~ d'un autre théologien, Scheeben, bien que je n'oserais pas dire si vraiment il traduit bien l'avis de ce dernier.

Je n'insisterai pas sur cette question. Je vous ~~montrerai~~ simplement ~~mon~~ citerai simplement ~~mon~~ s. Augustin et s. Thomas.

Voici tout d'abord ce qu'en ~~dit~~ ~~dit~~ dit S. Augustin à la suite de s. Grégoire de Nysse.

Quant à s. Thomas, il est plutôt bref: après avoir cité cette opinion, il dit: (p. 494)

Pour terminer, je veux répondre à un reproche que l'on fait d'autant plus souvent qu'il est facile: l'on prétend que nous sommes dans le fond jansénistes. Voici quelques lignes de l'avant propos des traducteurs de Doms. (....)

Nous serions jansénistes parce que nous n'exaltons pas la fin secondaire en une fin équivalente à la première. A cette remarque je réponds que le fait de mettre une chose au second plan ne veut pas dire que cette chose ignoble, et qu'elle n'est pas bonne en soi.

Il est ridicule de voir dans notre position du jansénisme, puisque nous admettons l'apaisement de la concupiscence comme fin secondaire.

Et en troisième lieu je répond que la conception que l'on veut opposer à la nôtre est essentiellement janséniste. Et voici pourquoi: le jansénisme, tout comme l'idéalisme, a horreur de la sensation. Ils mettent un conflit naturel entre la sensation et l'intelligence. Ils ne peuvent pas accepter la sensation pour ce qu'elle est. Ils ne peuvent pas s'incliner devant l'humilité de la sensation. De même que l'idéaliste ne veut pas

admettre que "nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu", de même le janséniste ne pourrait accepter la sensation que si la sensation n'était pas sensation.

Nous affirmons au contraire l'excellence de la sensation: et nous disons même avec s. Thomas ~~que~~ que le sens le plus humble, le toucher, est le plus proprement sens de l'intelligence: "qui sunt boni tactus sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis." Mais nous savons aussi que le toucher est à la fois le sens de notre faculté la plus noble et de la fonction génératrice, dans l'exercice de laquelle nous ressentons ~~ce~~ ce malum paenae que personne ne peut nier. Mais ce n'est pas une raison de répudier le sens.

~~XXXXXXXXXX~~

L'équilibre humain est loin d'être parfait: c'est une des premières choses ~~XXXXXXXXXX~~ dont le catéchisme nous donne la raison.

~~XXXXXXXXXX~~

Certes, Nous ne pouvons pas insister suffisamment sur la dignité de la personne humaine: mais il ne faut pas ~~XXXXXXXXXX~~ perdre de vue certaines étranges disproportions qui sont en nous. Il ne faudrait pas que votre conception de la dignité de l'homme vous pousse à ne plus absorber que de l'eau de riz et des oeufs durs.

et c'est le reproche le plus grave que nous adressons au St. Jans.

En sommes, il faut avoir un certain sens de l'humour, l'humour qui est fondé sur une humilité intelligente. "L'esprit, disait Chesterton, correspond à la divine vertu de justice, dans la mesure où une vertu aussi dangereuse peut appartenir à l'homme. L'humour correspond à l'humaine vertu d'humilité, et elle est d'autant plus divine que déjà dans cette vie, elle nous donne un sens plus profond des mystères."

(Mardi universitaire - janvier 1940)

1ère conférence (9 pages 8½ x 11 - papier de soie)

signification des termes employés: paradoxe (p. 1)
humanisme (p. 1)
matérialisme dialectique (p. 3) but de cette conférence:
montrer, par des exemples concrets, les étranges paradoxes qu'il faut
admettre dans cette conception de l'homme
montrer que l'émancipation humaniste de l'homme entraîne son assujettisse-
ment complet et la négation absolue de soi-même (p. 4)
premier exemple: manière dont la logique humaniste interprète le décentrement
de la terre et l'évolution (pp. 5-6-7)
homme = exilé du centre de l'univers (p. 6)
homme = produit de l'évolution (p. 7)
immortalité = invention de la lâcheté et de l'orgueil (p. 7)
humanisme comme émancipation (p. 9)

2ème conférence (11 pages 8½ x 11 - papier de soie)

L'univers purement humain : univers tel que le conçoit l'homme émancipé
de toute forme de transcendance
humanisme radical du scientisme, du pragmatisme et du matérialisme dialectique
(p. 1)
paradoxes déjà signalés (p.2) :
- les affaires de l'homme sont les affaires de l'homme
il ne doit rien à qui que ce soit
- l'homme est libre - liberté de pensée qui a donné la science moderne
- la science moderne permet de transformer le monde en vue de satis-
faire les besoins de l'homme (p. 2)
- l'humanisme radical s'attaque à l'immortalité (p. 3) qu'elle con-
sidère comme une aliénation
- l'humanité n'existe pas (p. 5)
- l'humanisme radical renonce à l'avenir (p. 5)
doctrine de l'humanisme radical et émancipation de l'intelligence
- l'extension de la méthode hypothético-déductive = réel progrès (p. 6)
- mais les marxistes emploient cette méthode en tous les domaines (p. 7)
- conséquence: il n'y a qu'une vérité absolue: c'est la vérité qu'il
n'y en a aucune (p. 8)
- la libération de la puissance inventive de l'intelligence ne serait
donc autre chose que l'universalisation de la dialectique (p. 8)
- réfutation de la dialectique moderne (pp. 9-10)
- pouvons-nous établir un rapport entre la dialectique aristotélicienne
et la dialectique moderne? (p. 11)

3ème conférence (3 pages 8½ x 11 - papier de soie)

signification du terme "humain" (p. 1) : deux sens
- idéalistes, jansénistes, puritains nient l'animalité en l'homme (p.1)
- matérialisme classique (p. 3) : l'homme est un pur animal aux
besoins sensibles

Les paradoxes de l'univers purement humain (I)

Entendons-nous tout d'abord sur la signification des termes employés dans le titre général de ces conférences: Les paradoxes de l'univers purement humain.

Le paradoxe est proprement une proposition contraire à l'opinion courante ou commune.

Remarquons tout de suite qu'une opinion courante peut être paradoxale par dénomination spinsèque, en tant qu'elle suppose, en tant qu'elle cache ou qu'elle entraîne des opinions qui lui sont contraires. Tel est le cas des opinions courantes qui mènent logiquement vers des conclusions contraires aux opinions courantes. C'est en ce sens que la plupart des opinions reçues par tous les hommes ou par le grand nombre sont paradoxales.

Par "univers purement humain", j'entends l'univers tel que conçu par l'humanisme.

Le terme humanisme est employé par les écoles les plus différentes pour désigner des conceptions parfaitement contraires. On parle d'humanisme grec, d'humanisme chrétien, d'humanisme marxiste, de l'humanisme d'Erasme, etc. Ce terme n'est donc pas univoque tout à fait. Afin de contourner cette ambiguïté nous allons le prendre au sens défini dans la quatrième édition du Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, publié par la Société française de philosophie, sous la direction d'André Lalande; et par l'Encyclopédie Britannica, ~~par~~ aux articles intitulés "Humanisme" et "Renaissance".

Cf. Lalande.

Encycl. Britannica: "En général tout système de pensée ou d'action qui assigne aux affaires de l'homme la précellence, par opposition au surnaturel et à l'abstrait. Le terme signifie plus particulièrement ~~du~~ le mouvement de pensée qui au 15^e siècle s'affranchit des traditions médiévales de la théologie et de la philosophie scolastiques pour se livrer à la redécouverte et à l'étude directe des classiques de l'Antiquité. Ce mouvement était essentiellement une révolte contre

l'autrité intellectuelle, et plus spécialement contre l'autrité ecclésiastique; il est la source de tout développement moderne, soit intellectuel, soit scientifique ou social." Ici l'on renvoie à l'article "Renaissance". Dans ce long article nous lisons entre autre: "Cette découverte du passé classique a rendu aux hommes à l'homme avide de liberté spirituelle la confiance dans ses propres facultés... elle a rompu avec les étroites barrières mentales imposées par l'orthodoxie médiévale. Le terme humanisme... désigne une tendance caractéristique aux puissances libérées dans la Renaissance, déclenchée au contact du monde antique; (il désigne la conscience de la dignité de l'homme); l'idéal de la vie et de civilisation élaboré par les sociétés modernes. Il indique la tentative de l'homme de se reconstituer en être libre, ^{au lieu d'être la} ~~non~~ victime du despotisme théologique;... ainsi que le recours qu'il a désiré dans son effort à trouvé dans la littérature grecque et ~~latine~~ romaine - les "littérature humanisme" - c'est à dire, des lettres fournies vers l'homme, de préférence à la divinité.... La Renaissance embrasse le vaste mouvement de l'intellect et de la volonté européens vers l'émancipation de soi, vers le rétablissement des droits naturels de la raison et des sens; vers la conquête de cette planète comme lieu occupé par l'homme."..... "Ainsi le domaine de la philosophie proprement dite, le mépris humaniste de l'esprit obscur et de l'obscurité médiévale a répudié la métaphysique théologique comme dépourvue de valeur." [In philosophy, properly so-called, the humanistic scorn for medieval dullness and obscurity swept away theological metaphysics as valueless.] L'auteur nous montre ensuite comment, ~~nonobstant la violence chrétienne~~ malgré la violente réaction des religions chrétiennes, l'humanisme accomplit enfin "the ultimate enfranchisement of man."

Voilà ce que nous dit une grande autrité sur l'humanisme et la Renaissance dans une des grandes encyclopédies de notre temps.

L'auteur ne nous dit pas en quoi consiste cet enfranchissement de l'homme. Mais d'autre, l'on dirait je ne sais pas ce qu'il pense des conclusions que d'autres ont tirées de ces prémisses; mais, voici les conclusions qui me paraissent les plus logiques, et qui définissent un humanisme absolu; cf. More. chois. pp. 217; 223; 228-229; ou radical.

Selon cette conception de l'humanisme, l'homme se fait lui-même sa fin; il tend à devenir la cause de soi-même; il s'affranchit de toute norme supérieure; il nie toute transcendance. cf. More. Choix. 37.

Libéré de tout absolu métaphysique, la science humaine se donne désormais à elle-même ses propres principes.

Abel Rey, l'auteur de l'étude sur la Pensée, dans la première Tome de l'Encyclopédie française en cours de publication, distingue six périodes dans l'évolution de la pensée selon le degré d'affranchissement.

Au cinquième niveau, dit-il, accompli par Galilée, Descartes, Leibniz et Kant "la profonde libération de la pensée - la plus profonde après la libération hellénique à l'égard du mythe - qui s'est produite à ce niveau, faisait naturellement croire à un affranchissement définitif, sûr qu'on était de l'immuabilité des premiers principes et même, dans les bornes d'un relativisme positif, de l'immuabilité des résultats."

cf. texte
1° 20-11

"Sixième niveau: (c'est toujours Abel Rey qui parle) l'époque contemporaine annonce une nouvelle libération, aussi profonde peut-être que les deux autres..." cf. texte

~~Ce même auteur considère le matérialisme dialectique~~

cf. texte

~~le même auteur estime~~ ^(je cite) que le matérialisme dialectique [ou marxisme], sur ce point central, s'accorde avec l'immense majorité des analyses contemporaines de la connaissance qui attaquent le formalisme pur, la rationalisation considérée comme se suffisant à elle-même."

Bref, la pensée spéculative donne sur le vide. Marx, 50.

Je voudrais dans cette première conférence vous montrer par des exemples fort concrets les échanges paradoxes qu'il faut admettre, les sacrifices terribles et absurdes que doit faire l'homme pour vivre dans la pratique de cette conception de soi-même et du monde; je voudrais vous montrer que l'émancipation humaniste de l'homme entraîne en même temps son assujettissement à un système complet, et la négation absolue de soi-même.

~~Je montrerais d'abord comment l'humanisme~~

Je donnerai tout d'abord l'exemple de la manière dont la logique humaniste interprétait et continue d'interpréter le décentrement de la terre et l'évolution; je vous montrerai ensuite comment l'individualisme absolu ~~demanderait~~ demande l'anéantissement total de l'individu; comment le pur humanisme suppose l'émancipation humaniste de l'homme ~~qui prend la déposition~~ n'est qu'un défaitisme déguisé, mais un défaitisme qui prend des proportions diaboliques; comment l'humanisme, qui suppose la bonté de la nature, doit en même temps la nier; comment le soi-disant humanitarisme est la forme de cruauté la plus poussée de la cruauté que l'histoire ait jamais connue; ~~comment la science et la technique ne sont que le développement~~ ~~le dogmatisme dont il prétend nous libérer~~ comment la liberté de pensée et le scientisme ne sont autre chose que le dogmatisme dont ils prétendent nous libérer; comment leur interprétation et leur exploitation des réels propres de la science ~~enveniment~~ font de l'homme un esclave des forces qu'il croit maîtriser.

Les paradoxes de l'univers purement humain

Le philosophe des mathématiques, Tobias Dantzig, a eu nécessaire de consacrer une trentaine de pages de son récent ouvrage intitulé "Aspects of Science" à rouvrir le fort trouble procès de Galilée sur le décentrement et le mouvement de la terre. L'on sait que la conception de Galilée fut condamnée comme "absurde, philosophiquement fautive, formellement hérétique, et expressément contraire aux Saintes Ecritures."

Mais néanmoins, même après les très nettes précisions faites par Léon XIII dans
 son Encyclique "Providentissimus Deus", après les savantes études
 catholiques sur la question, tel l'ouvrage du R. P. Hull - "Galileo and
 his condemnation", nos adversaires, lesquels ne tiennent pas au hasard
 ne se laissent pas de nous remettre sous le nez les passages les plus
 embarrassants de rapport à cette condamnation. Nous avons en effet,
 M. Meris dans le fond, les critiques que nous faisons nous-mêmes du
 procédé suivi par les sacrées congrégations chargées de l'enquête, et de l'abus
 qu'elles ont fait de l'autorité, ne peuvent pas ôter la parole à nos adversaires.
 C'est que le procès historique, et le procès tel qu'il est exploité par nos adversaires,
 ne sont pas du tout le même procès. Ils savent fort bien que les savants de
 ce siècle ont tous les temps ont commis et continueraient de commettre
 des fautes aussi regrettables. Des nouvelles hypothèses scientifiques, rencontrent
 toujours le francement d'autorité recommandée, la matière. Ils admettent
 l'erreur ils admettent qu'au point de vue méthodologique Galilée lui-même
 a commis une grave erreur par la valeur absolue qu'il accordait à son
 hypothèse. Nous savons aujourd'hui que ce sont les scolastiques qui se sont
 les premiers rendu compte de la véritable nature des hypothèses scientifiques -
 J. Thomas comme Pichon l'a montré pour S. Thomas et Occam.

S. Thomas comme ^{le} premier à l'inscrire pour
 dans le fond, ce n'est par la question méthodologique qui intéresse
 ces adversaires. Dans le fond ils font le procès aux idées fondamentales
 que nous partageons toujours de ceux qui, ^{ont} ~~ont~~ ^{un} ~~un~~ ^{nécessaire} ~~de~~ ^{condamner}
^{pour} ~~pour~~ ^{en} ~~en~~ ^{avoir} ~~avoir~~ ^{tiré} ~~tiré~~ ^{des} ~~des~~ ^{conclusions} ~~conclusions ^{généralisées}, ^{et} ~~et~~ ^{il} ~~il~~ ^{est} ~~est~~ ^{nécessaire} ~~de~~ ^{condamner}
 condamner ^{l'existence} ~~l'existence~~ ^{le} ~~le ^{mouvement} ~~mouvement ^{de} ~~de~~ ^{la} ~~la ^{terre} - "E pur, si muove!"~~~~~~~~

L'on se moque de la haute idée que l'homme se faisait de lui-même: en effet, ne croyait-il pas occuper le centre de l'univers; ne croyait-il pas que le mouvement de la terre ~~était~~ serait contraire à la dignité du lieu ~~matériel~~ de l'habitat d'une image de la Trinité? Quel agent ~~mais~~ Quel ~~naïf~~ ~~apient~~ ~~naïf~~ Comment la Providence ~~W~~ ~~pourrait-elle~~ assigner à l'homme un lieu ~~très~~ secondaire alors que toute la nature est ordonnée à lui? "Omnia subieci sunt pedibus ejus." Etrange orgueil de cet homme pré-humaniste: il justifiait son humilité par sa grandeur. Il se croyait ^{pôlu de Dieu, et} destiné à une vie divine; etc.

Et voici que son habitat est jeté bien loin du centre de l'univers. Et par le fait même, nous dit-on, aux yeux des hommes intelligents et courageux, tout lien avec un monde haussé d'un état ~~est~~ rompu. Que ce monde existe ou qu'il n'existe pas, il n'est pas l'affaire de l'homme. L'homme ne compte pour rien dans l'univers. Et l'astronomie contemporaine n'a fait que ~~grandir~~ ^{grandir} cette insignifiance de la terre. Elle met davantage à jour cette insignifiance de la terre. Selon l'hypothèse de ^{nombre de} ~~Jeans~~ ^{la sédition pontificale} ~~Jeans~~, la formation de nos planètes était due ~~à la collision~~ à une collision purement accidentelle de deux soleils. Grâce à des accidents semblables, la vie est possible dans le monde. (cf Mysterions lumine - au début)

Pourquoi l'humanisme ~~insiste-t-il~~ demande-t-il l'insignifiance de la condition humaine? C'est Marx qui nous donne la réponse: "L'espèce humaine devait tomber dans cette pauvreté absolue pour pouvoir faire naître d'elle-même sa richesse intérieure." (ME 233) La dignité de l'homme dans l'humanisme est conditionnée par son insignifiance dans l'univers. Or l'écrit, on le relègue en un lieu isolé et obscur détaché de l'univers: Sur cette ~~est~~ c'est là que l'homme peut être purement homme, et qu'il ~~peut~~ peut jouir de sa liberté.

7
Il ne faut pas que l'homme doive quoi que ce soit à qui que ce soit.
Même en son lieu d'asile il faut le protéger contre toute ingérence étrangère.
Le souci d'arracher l'homme à toute haine et à toute peur permet
de comprendre comment le humanisme interprétera l'évolution:
il n'est qu'un animal, il n'est qu'un produit de l'évolution — bref,
l'homme n'est que cela. ~~Il doit son existence à un travail accompli~~
~~dans la nuit~~ Et parce qu'il n'est que cela, il est tout.
Et il est tout parce qu'il n'est que cela. Voilà les conditions de
la grandeur et de la dignité de l'homme purement homme quant
à son origine: elles se résument à une négation.

Mais cette négation a l'origine et à son tour conditionnée par
une négation au terme. Surgi du non-être et de la nuit de la
matière, l'homme ne peut être à lui-même la fin qu'à la
condition de mourir et de mourir complètement. L'immortalité
nous dit-on, est une invention de la lâcheté et de l'orgueil:
"a creed hard to accept for a person of intelligence and courage"
nous dit l'humanisme américain. La mort veut dire pour moi
qu'il sera comme si je n'avais jamais existé. (Engels, la religion p. 114; 97,

la négation de mon avenir est une condition de mon indépendance
et de ma liberté présente. L'individualisme absolu entraîne avec
l'anéantissement total de l'individu. Quand je regarde mes
enfants, je regarde des choses mortes. Bientôt je ~~serai~~ ne serai plus,
et peu après ils me suivront (par dénomination ~~héréditaire~~ consécutive, car je ne
serai plus) — et il sera comme si nous n'avions jamais existé.

Notez bien cette inversion de la vérité chrétienne: "il faut mourir
pour renaître". Ici, nous naissons pour mourir. C'est remarquable
que l'homme donne nécessairement toute sa vie, soit pour la gagner,
soit pour la perdre.

Mais l'humanisme absolu ne se contente pas de ce sacrifice
de l'avenir de notre avenir. Il vient s'emparer de notre vie
présente. En effet, il faut que je mérite les bienfaits de l'émancipation
qui m'ont été procurés par la lutte héroïque de l'humanité.

Et il ne suffit pas que l'individu humanisé manifeste incessamment sa reconnaissance à l'humanité pour lui le privilège d'avoir appris dès son enfance la grande vérité qu'il n'y en a pas; pour avoir reçu, malgré les grands obstacles, grâce le lait et les haricots au moment juste et approprié, grâce à notre maîtrise de la science scientifique d'une nature rebelle; Il ne suffit pas d'acclamer une société qui m'a appris ~~par~~ que dans le fond je n'existe pas, puisque quand à moi j'aurai bientôt existé je n'aurai pas existé: car, que peut-on dire pour moi "avoir existé" quand je n'existe pas.

Non, tout cela ne suffit pas. En individu humanisé, j'ai renoncé à mon avenir pour être maître de mon présent: et je tâche de mériter le privilège de mourir sérieusement, c'est à dire très complètement, très définitivement. Mais pourquoi dois-je mériter? pourquoi travailler? pourquoi vivre? Tous mes contemporains vont bientôt n'avoir pas existé - tout le bien que j'aurai fait sera défait.

Il faut, me dit-on, travailler pour l'avenir de l'humanité: pour l'émancipation toujours plus grande de l'individu. - Quelle étrange doctrine: sous les individus émancipés mourront, afin que d'autres puissent mourir à leur tour, et ainsi à l'infini? Pour avoir été des individus humanisés et ainsi à l'infini? Peut-on imaginer un assujettissement plus complet? une caricature plus affreuse de la charité? A quoi sert-il de donner

Pourquoi tout cela? - "La question que vous posez est une morbide survivance de la pensée pré-scientifique et pré-logique, une question purement scolastique. La science moderne rejette la finalité."

Considérons maintenant l'humanisme comme émancipation.
De quoi l'homme doit-il s'émanciper? A-t-il donc un ennemi?
Les ennemis de l'homme sont de deux sortes: il y a la faim,
le froid, la maladie, l'ignorance; il y a aussi les hommes
méchants — surtout les hommes ^{croquants} ~~croquants~~: les ennemis de la science et de
la liberté.

Si cet humanisme absolu veut se passer de Dieu et des anges,
il ne peut pas se passer du démon: il lui faut un méchant.
Mais ce n'est pas un méchant authentique, s'empare-t-on d'ajouter.
Le méchant est victime de l'ignorance et de la hypocrisie. D'ailleurs,
les hommes ne sont pas libres en ce sens qu'ils ^{seraient} ~~sont~~ responsables
de leurs actes. (cf. Maublanc 426).

Si je ne suis pas libre de faire ce que je fais, pourquoi s'attaque-t-on
à moi? La question est absurde, puisque ceux qui s'attaquent
à moi ne sont pas libres non plus ~~de~~ d'attaquer ou de n'attaquer
pas.

L'humanisme absolu qui prêche la fraternité laïque, qui ~~se~~ ~~ne~~
prétend délivrer l'humanité de ses souffrances, se en même
temps d'une cruauté ~~incroyable~~ meurtrière de l'esprit et du
corps — comme Aldous Huxley l'a si bien montré dans "Brave new
world." Le médecin humaniste est un vétérinaire dans la jungle.

Le scientisme humaniste est un dogmatisme au sens péjoratif;
un dogmatisme, fait d'interdiction. La science, nous dit-on, en
effet, ~~ne~~ ne peut rien établir d'absolu; la certitude est interdite.
Et, toute notre vision du monde est fondée sur la possibilité
de la certitude ou des vérités haut secondaires. Cela nous
est interdit au nom de la science. Cette tyrannie ~~est-elle~~
~~comparable au dogme~~

Les paradoxes de l'univers purement humain (II)

Par univers purement humain nous entendons l'univers tel que le conçoit l'homme émancipé de toute forme de transcendance. Cet univers est un système clos, formé par l'homme et pour l'homme, grâce à la négation de tout ce qui transcende son existence individuelle et temporelle, négation qui lui permet de s'y mouvoir librement.

Cet affranchissement total de l'homme, nous dit-on, n'est autre chose que l'idéal de l'humanisme de la Renaissance, et, pour tout dire, l'idéal de tout humanisme. ~~Car c'est la même~~ ^{car c'est la même} ~~la valeur historique~~ ^{la valeur historique} ~~de cette identification passe ma compétence~~ ^{Je ne vois dans cette}

Je ne vois dans cette interprétation qu'un moyen de mieux comprendre l'humanisme radical du scientisme, du pragmatisme et du matérialisme dialectique, lesquels sont incontestablement les formes les plus logiques de la philosophie moderne depuis la décadence scolastique.

Dans la ~~première~~ ^{première} conférence nous avons signalé quelques unes des invraisemblables absurdités qu'entraîne l'humanisme radical qui prend l'homme pour la racine de l'homme. Les paradoxes auxquels nous en sommes arrêtés, nous les avons choisis dans un domaine où l'absurdité est la plus manifeste: absurdité si grande qu'on ne peut l'expliquer par l'ignorance ou l'erreur involontaire. En fait, cette absurdité se cache derrière une philosophie et l'histoire de la philosophie; absurdité tellement imposante qu'elle ne peut être que l'œuvre de philosophes.

Avant de passer à l'étude de l'épistémologie de l'humanisme radical pour montrer les confusions qui la rendent ~~logiquement~~ ^{logiquement} possible logiquement, je voudrais vous rappeler quelques uns des paradoxes signalés dans la première conférence.

fondée sur
l'ignorance
des
humanistes.

La plupart des ouvrages modernes de philosophie des sciences, surtout les plus récents, consacrent au moins un chapitre à la signification profonde de l'hypothèse héliocentrique de Copernic et du procès de Galilée. Cette découverte ne constitue pas pour les auteurs radicaux un problème, mais une solution. Jeté loin du centre de l'univers, isolé sur une petite planète née du hasard, surgi par voie d'évolution, autant de phénomènes, suffisamment expliqués par les théories expérimentales, qui prouvent une fois pour toutes que les affaires de l'homme sont les affaires de l'homme. L'insignifiance de sa condition dans l'univers signifie en même temps qu'il ne doit rien à qui que ce soit; arraché ainsi émancipé ainsi du ciel d'Aristote et des scolastiques, affranchi des puissances obscurantistes, l'homme pourra désormais vivre librement sa vie. Et c'est là que consiste la grandeur et la dignité de l'individu humain dans l'humanisme radical. L'homme est tout pour soi, à la condition de n'être rien pour autrui.

En quoi consistera maintenant cette vie purement humaine, et la liberté de cette vie. Elle consiste tout d'abord dans la liberté de pensée : la libre pensée est une pensée affranchie de tout premier principe (c'est-à-dire du dogmatisme d'Aristote, dit-on aujourd'hui); affranchie de toute autorité, de toute pensée dont nous ne sommes pas nous-mêmes le premier principe. Que fait alors cette pensée ? Elle nous a donné la science moderne - dit-on. [Ceci est évidemment faux, car la science moderne n'est pas l'œuvre des humanistes radicaux. Pareil.] Que nous donne la science moderne ? Une vision du monde ? Nullement. La vision du monde nous rend esclave d'un objet, de quelque chose qui nous mène, elle restreint notre liberté. La science moderne nous permet de transformer le monde en vue de satisfaire les besoins de l'homme. Le premier besoin de l'homme c'est le besoin de liberté. La liberté donne la liberté. Nous en sommes au point de départ.

Tant que les auteurs radicaux peuvent développer ce thème circulaire on ne peut endiguer leur ~~notre~~ volubilité. Quand on leur demande les bienfaits autres que la liberté procuratrice de soi, on répond par des exemples de conquêtes, de la médecine et de l'industrie, par les ~~les~~ vaccins et les Ford, et alia hujusmodi. ~~Et cet idéal~~ Et cet idéal répond assez bien aux aspirations du ~~divers~~

Remarque
de la méthode : c'est fêté.

Remarque de bien : si nous méprisons profondément cet idéal, ce n'est pas que nous méprisons les bienfaits de ces choses : c'est que nous ne pouvons les apprécier ^{qu'} tant que purs moyens : ces moyens deviennent absurdes quand on ~~parvient~~ ^{on voit} le bien de l'homme.

La science ainsi entendue, nous dit-on, nous libère de la misère. Or, ce que je ne parviens pas à comprendre, c'est le motif de cette motif radicalisme de cette libération : d'autant plus que je nous pourrions ~~appliquer~~ ^{appliquer} un remède bien plus radical que tous les remèdes les plus radicaux dont la médecine dont le radicalisme pourrais jamais disposer. Malheureusement, il est trop ~~logique~~ ^{logique} trop radical, trop logique, trop sûr.

Le voici : une des premières notions auxquelles s'attaque furieusement l'humanisme radical, c'est celle de l'immortalité. Je vous ai cités les textes dans la première conférence. Elle est, nous dit-on, une invention de la lâcheté et de l'orgueil. Elle est un mythe de la pensée primitive et prélogique, encouragée par les religions organisées ~~afin de s'amuser~~ ^{afin de s'amuser} comme moyen d'exploitation pour s'amuser de la dictature sur le peuple. L'immortalité est une aliénation : elle est le signe ~~signe~~ ^{signe} de la ~~la~~ ^{la} elle relève d'une honteuse impuissance de vivre la vie propre, individuelle, et temporaire. Un des plus grands bienfaits de l'humanisme radical, c'est qu'il donne le courage de mourir une fois pour tous.

Appliquons maintenant ce remède à l'homme destiné à mourir de la mort radicaliste. Soit monsieur Narcisse. Comme tous les autres hommes de son temps, Narcisse a des besoins innombrables. En son frère de l'humanité, il lutte pour l'émancipation de soi et de tous les hommes. Tous les autres font la même chose. L'émancipation n'est jamais accomplie : c'est le désir d'une émancipation toujours plus grande qui est pour ainsi dire la force la plus puissante motrice de la vie. ~~Les petits~~ Narcisse finit par mourir complètement : c'est-à-dire que pour lui il ^{est} désormais comme ~~comme~~ ^{comme} s'il n'avait jamais existé. Il en est ainsi pour tous les contemporains de Narcisse. —

Les petits Narcisses, élevés par les soins de Narcisse pour lesquels il a mérité la non-existence définite, allument à leur tour le flambeau pour la libération de l'homme et contre le dogmatisme d'une vie immortelle, afin que l'homme ne meure pas. Les petits Narcisses s'éteignent à leur tour, et ainsi de suite.

Pourquoi ce jeu futile ? Pourquoi cette immense dépense d'énergie ? Pourquoi ne pas émanciper l'homme une fois pour toutes ? Pourquoi ne pas se reposer dans la mort. Cela ne ferait rien. Ce serait une solution. Personne ne pourrait nous en faire des reproches — ni moi, ni vous, ni ceux qui ne sont ~~plus~~ ^{plus} plus, ni ceux qui ne seront pas.

Le plus étrange de cette histoire, c'est que l'humaniste radical serait scandalisé de cette suggestion — il est même si peu radical qu'il ^{qui au moins} ~~reste~~ le sens de la honte de mauvais goût. Comment pourrait-il répondre autrement ? Il peut répondre — mais la nature de la réponse dépendrait du degré de liberté atteint dans le pays où se ferait la suggestion. Dans l'un on répondrait par une prompt application du remède ~~au médecin~~ à la personne qui le prescrit, dans l'autre on répondrait par l'histoire de la philosophie.

Comme je l'ai signalé l'autre jour, l'humanisme radical suppose un autre paradoxe, qui se rattache d'ailleurs au précédent. Il nous amène d'une part que l'humanité ~~n'existe pas~~ n'existe pas, il n'y a que les individus, il n'y a que la liberté des individus. Ce n'est d'ailleurs que pour ma propre liberté que renonce à toute transcendance dont l'immortalité est un cas particulier, mais essentiel.

Je renonce à mon avenir, mon avenir qui n'est qu'une morbide aliénation, afin de pouvoir posséder plus pleinement mon présent. Or, nous venons de voir que ce présent n'est nullement à moi: ma vie présente existe dans une lutte pour l'avenir ~~avec~~ des autres hommes, lesquels se combattent à leur tour pour les autres, et ainsi à l'infini. L'humanisme radical demande que je donne toute ma vie, ~~afin de la posséder~~ mais non pas pour la posséder: il faut que je vive pour mourir. Il m'absorbe dans la pure collectivité. Cet individualisme radical est en même temps un collectivisme absolu. Et encore l'avenir de cette collectivité constituée de moribonds n'est-il pas très sûr.

Nous pourrions poursuivre la considération de ces paradoxes absurdes. Qu'il suffise de constater l'inconséquence de cet humanisme radical et l'absurdité de ses positions les plus concrètes et les plus pratiques.

Aux difficultés qu'on peut lui faire ~~poser~~ il répond par un cours de philosophie. Essayons donc de le suivre dans sa doctrine. Nous constaterons que cette philosophie comporte un grand nombre de vues extrêmement justes, que cette philosophie n'est fautive que dans son universalisation.

O. des M.
p. 135

11
6
Les paradoxes de l'univers purement humain

Par "univers purement humain" nous entendons l'univers tel qu'il est que le conceit l'homme émancipé de tout ^{forme de} harnachement. Dans le domaine purement intellectuel, cela veut dire cette émancipation consistant dans ce que l'on appelle "la libération de la pensée de tout absolu, de tout principe immuable, de toute vérité absolue; dans l'universalisation de la méthode hypothético-déductive; dans la relativation de toute connaissance."

Or, il faut s'admettre, la relativation de la connaissance et l'application de la méthode hypothético-déductive dans le domaine de la mathématique et de la science expérimentale, constituent un réel propre accompli par la pensée moderne. — Mais une ~~confiance~~ ^{sur la structure logique du monde physique} Nous savons. Nous admettons avec Poincaré que ~~l'acte~~ qu'en science expérimentale toute généralisation est une hypothèse. Si, en ce domaine, la généralisation pouvait aboutir, so ^{propre}, à l'universalité proprement dite, l'universel serait constitué des cas particuliers, et tous les cas particuliers seraient le même cas particulier. On peut démontrer aussi que, si les lois, les hypothèses, et les théories scientifiques étaient ~~non~~ réellement vraies, elles seraient fausses. Je ne connais aujourd'hui ~~aucun cas~~ ^{qui} cette manière de voir n'est pas une éducation scolastique: c'est un fait sur lequel insistent les savants; j'entends par savants ceux qui savent.

Le même, dans le domaine des mathématiques on peut, à partir de postulats concrets, déduire des systèmes parfaitement cohérents, du moins provisoirement.

Or, il faut le reconnaître, et cela surtout dans le domaine des sciences expérimentales, cette émancipation ~~de la~~ ^{est} par l'extension de la méthode hypothético-déductive constitue un réel propre, une libération de l'intelligence pour l'intelligence.

11
⑦

C'est tant que nous considérons les propositions de la science expérimentales comme des propositions philosophiques; tant que nous considérons leurs principes comme vrais; tant que nous croyons que les premiers principes des sc. expér. étaient des principes proprement expérimentaux, nous étions dans l'erreur: ces principes ne sont en effet que logiques, ce sont des principes de recherche.

Mais, l'émancipation de l'intelligence par la méthode hypothético-déductive en ce domaine particulier, n'est pas l'émancipation dont nous parlent les auteurs que nous avons cités la semaine dernière. C'est l'universalisation de la méthode hypothético-déductive qui constitue pour l'intelligence le sommet de la liberté. Ils appliquent, du moins dans les termes, ils appliquent cette méthode dans tous les domaines. Et ils ont beau jeu dans cette extension: elle entraîne en effet la suppression de tous les domaines dans lesquels on ne pourrait pas l'appliquer. Si les conclusions d'un domaine on ne pourrait pas l'appliquer.

De notre seule affirmation de la vérité d'une conclusion philosophique ils déduisent la fausseté de nos principes, en tant que ceux-ci seraient cause de vérité.

Notez bien cette conclusion paradoxale: l'universalisation de la méth. hyp.-ded. - c'est-à-d. la conception selon laquelle tout principe ne serait qu'une hypothèse - entraîne fatalement la fausseté de toute vérité. La vérité devient une erreur qu'il faut à tout prix éviter.

Mais, cette universalisation emporte aussi avec elle la méthode hypothético-déductive. Car si "tout principe n'est qu'une hypothèse" est un principe, il n'est lui-même qu'une hypothèse. Et si l'on insiste: "Que 'tout principe n'est qu'une hypothèse' est une hypothèse", cela encore est une affirmation catégorique qui se détruit.

Il ne reste donc qu'une seule échappatoire - celle de la théorie des types de Russell - et qui permettrait de dire "tout principe est une hypothèse, excepté le principe 'tout principe est une hypothèse'".

II
8

Cela veut dire : il n'y a qu'une vérité absolue : c'est la vérité qu'il n'y en a aucune.

Notez bien cette extrême discrétion : on ne fait appel à la vérité absolue que dans la mesure exacte où elle est nécessaire pour la nier.

Voilà en quoi consiste la libération de la pensée. Elle peut désormais poser librement ses principes. La vérité absolue ne serait en somme que "la toute-puissance inventive de l'intelligence" : puissance qui consiste dans la liberté de se donner ses propres principes.

Intelligence semblable au Dieu cartésien qui crée librement les vérités éternelles.

"La toute-puissance inventive de l'intelligence" : ~~est~~ l'expression et d'Abel Rey que je vous ai citée l'autre jour.

Le terme "inventive" ressemble étonnamment à un terme classique "inventiva". L'"inventiva", c'est la dialectique. La libération de la puissance inventive de l'intelligence ne serait donc autre chose que l'universalisation de la dialectique.

Qu'est-ce que la dialectique ? La dialectique est une ^{méthode} ~~méthode~~ par laquelle nous pouvons argumenter que tout problème à partir de probabilités, sans nous contredire ou nous même de la discussion.

A défaut de principes premiers et nécessaires, nous partons de principes ~~raisonnables~~ nous cherchons la vérité en partant de principes raisonnables. Nos conclusions ne seront pas vraies : elles ne seront que probables.

La pensée dialectique ^{"inquisitive"} est un mouvement de recherche ; une recherche de la vérité à laquelle elle ne pourra jamais atteindre, mais dont elle peut se rapprocher indéfiniment. Elle ne pourrait atteindre à la vérité sans contradiction : en effet, une proposition probable ne peut pas être la cause d'une conclusion vraie.

Mais le probable se rapproche de la vérité indivisible. Et, comme les degrés de probabilités sont indéfinis, dans la ligne de la probabilité on peut se rapprocher indéfiniment de la vérité.

11 9

Notons ce caractère étonnant de la dialectique. Tant qu'elle reste au dedans d'elle-même elle peut se rapprocher indéfiniment d'une limite extérieure à elle sans contradiction. Mais elle ne pourrait sortir d'elle-même et atteindre cette vérité sans contradiction.

Comment se fait-il en somme que nous pouvons dire probable, sans contradiction, ce qui, en réalité est nécessaire ? Si l'âme pour probable d'immortalité de l'âme humaine, je me rapproche de la vérité. Cependant, il est impossible que l'âme humaine ne soit que probablement immortelle.

C'est que ~~l'âme humaine~~ notre pensée jouit d'une certaine liberté à l'égard de la contradiction réelle. Elle peut mettre ensemble, sans contradiction, des termes ~~réellement~~ contradictoires.

"Non-moi" par exemple, unit des contradictoires : une chose à deux est "non-moi" ; mais une chose impossible est "non-moi", le non-être est "non-moi".

Mais cette confusion n'est possible que pour la pensée. Car il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport.

Cette confusion n'est possible que pour une pensée qui forme des êtres de raison : des relations et des négations de raisons. ~~des relations et des négations qui ne posent rien dans le réel, qui posent une intelligence.~~ Elle n'est possible que dans l'ordre logique. La dialectique est inférieure à cet ordre logique en tant que "ses principes sont comme des négations".

Or, l'ordre logique est propre à l'intelligence humaine. Dans la mesure où il est constitué de négations, il se rattache à l'origine pure potentialité de notre intelligence dont l'objet proportionnée est un être contingent : un être qui peut être et ne pas être.

Il relève par conséquent de l'imperfection de notre intelligence.
Il n'existe pas d'autre logique pour les intelligences supérieures.
~~Leur pensée n'est nullement dialectique~~ leur pensée n'est jamais dialectique.

La logique et la dialectique ne sont qu'utilitaires: elles ne constituent pas un terme. Elles sont méthodes, moyens, instruments.

D'autre part, la dialectique présuppose la vérité, elle la suppose dans son mouvement, elle la suppose comme terme de son mouvement. La probabilité ~~est une~~ Elle présuppose la vérité en tant qu'elle est méthode de recherche, en tant qu'elle donne les règles certaines à suivre dans le raisonnement probable; en tant que la probabilité est une notion relative; elle ~~doit~~ doit éviter la contradiction dans son discours; son terme la vérité est son terme en qu'elle est reconnue comme la mesure de la probabilité de la conclusion.

La définition de la dialectique dit aussi qu'elle a comme sujet "tout problème proposé".....

Dans les chap. sur les instruments de la dial., Aristote insiste ~~sur~~ longuement sur le choix et la position des propositions. On pourrait dire sur le choix et la position des hypothèses.

Pourquoi faut-il "choisir"?
" " " " les "poser"?

II

Pouvons-nous établir un rapport entre cette dialectique aristotélicienne et la dialectique moderne?

La philosophie professorale en serait fortement scandalisée.
M. Abel Rey le premier. — Mais Abel Rey a dit que le "matérialisme dialectique", sur ce point central, s'harmonise avec la "immense majorité des analyses contemporaines de la connaissance."
En ~~fin~~ bref, le matérialisme dialectique et la philosophie moderne.

Mais qu'en pensent les matérialistes dialectiques?
Engels (1848): Anti-Dühr. p. 6-7.

1° Absurdités évidentes.

2° Comment les expliquer? Par le jour sous lequel ils voient les choses.

3° Universalisation de la méth. dial. —

Quid? pour A. Rey.

Quid? pour Engels.

4° Quid pour Aristote?

5 Y a-t-il un rapport? } Oui
Non: Populist.

Les paradoxes de l'univers purement humain

(III)

Nous disons: "Soyons humains". D'autres le disent aussi - mais ils entendent par là tout autre chose.

Le terme "humain" est employé tantôt pour mettre l'accent sur l'élément "raisonnable" de la définition de l'homme: "Ne sois pas un pur animal" - "n'oublie pas que nous ét. homme!".

Tantôt il est employé pour nous rappeler qu'il ne convient pas de "faire l'ange", que nous ne sommes que des hommes.

Les idéalistes, les jansénistes, les puritains - ils sont tous de même école - exagèrent le premier sens du terme humain jusqu'à la négation de notre profonde et naturelle animalité. Pour les jansénistes, en effet, les passions sont naturellement mauvaises et la vertu consiste à les anéantir.

L'homme janséniste se nie comme homme: il est une nature qui se nie comme nature. L'idéalisme pose la négation de la sensibilité à un mépris si profond de l'humilité de la vie sensible qu'il nie la sensation: il nie l'adage: "nihil in intellectu quin prius fuerit in sensu" pour affirmer "nihil in intellectu quin prius fuerit in intellectu", adage qui résume le fond commun des formes d'idéalisme les plus diverses.

L'idéalisme moderne qui atteint son sommet dans l'hégélianisme, se trouvait impliqué de la façon la plus nette dans les positions fondamentales de la sèdastique décadente concernant la vérité et la liberté. Pour Vasquez, par exemple, les choses ne sont pas vraies en soi: elles ne sont telles que par dénomination séquentielle. Il s'ensuit qu'elles ne sont plus proprement mesure pour notre intelligence: notre intelligence est la mesure de leur vérité.

~~Comme M. de Montaigne nous l'a montré
dans ce même Vasquez, ainsi que pour Suarez et Molina.~~

Ce même Vasquez, ainsi que Suarez et Molina, niant la prémotion physique, émancipent à la fois la liberté à la fois de la causalité divine et de l'intelligence.

III 2

Ce même Pasquez, ainsi que Suarez et Molina, niant la promotion physique, chargeait l'homme d'une liberté qui le rend maître absolu de sa destinée.

Cette liberté, émancipée de la causalité divine universelle, s'émancipe en même temps de l'intelligence: elle devient une mesure pour l'intelligence, et Descartes dira que Dieu crée librement les vérités éternelles. Pour Descartes, même la science divine de simple intelligence, serait une science hypothético-déductive.

En d'autres termes, l'affranchissement idéalistique de l'homme ^{finira par} attribuer à l'homme les propriétés divines déduites d'une première émancipation accomplie tout d'abord par des professeurs de théologie de la décadence scolastique - comme M. de Molinon l'a montré dans ses conférences sur le marxisme.

Quelle est en effet le niveau suprême auquel ait atteint la libération de la pensée, selon M. Abel Rey, dans l'Enc. Franc? Cette libération vise selon lui tout ce qui restait d'absolu dans les philosophies des derniers siècles: "Plus d'outil, dit-il, qui serve l'intelligence en tout, partout et toujours, si ce n'est l'intelligence elle-même dans sa toute-puissance inventive. L'universalisation de la méthode hypothético-déductive, dans sa signification la plus large (et l'illustration logique de cette nouvelle libération de la pensée) n'a d'ordre toujours temporaire et relatif."

Est-ce encore de l'idéalisme? Fait significatif, M. Rey passe à des paroles les plus lieueillantes pour le matérialisme dialectique.

L'explication du deuxième sens du terme "humain" est le fait du matérialisme classique, le matérialisme vulgaire, comme disent les marxistes avec un mépris digne de spiritualistes — ils prétendent d'ailleurs avoir annulé toutes les qualités du spiritualisme moderne. Pour ce matérialisme l'homme est un pur animal aux besoins sensuels rien que sensuels, comme tout autre animal. Tout ce qui dépasse l'homme est invention de son esprit morbide, de la lâcheté — tout cela est encouragé par les religions encouragées organisées en vue d'une exploitation facile comme moyen de domination en vue d'une exploitation facile.

Tous doivent le reconnaître, ce matérialisme d'un Feuerbach ou d'un Haeckel était lui-même facile, purement négatif : "matérialisme contemplatif" disait Marx, qui se contentait d'interpréter le monde, mais qui ne pouvait rien faire à son sujet.

Les paradoxes de l'univers purement humain. (III)

Dans une première conférence nous nous sommes appesanti sur les plus logiques des conséquences que l'on a tiré de l'interprétation courante du monde issu de l'humanisme de la renaissance, le monde tel que le conçoit l'homme en s'émancipant progressivement de toute transcendance pour se prendre soi-même comme racine et comme fin de l'homme. Ce monde recèle des paradoxes, lesquels, mis à jour, se heurtent aux opinions qui l'avaient façonné. Mais ces contradictions ne rebutent pas ceux des esprits modernes qui ~~semblent~~ nous paraissent doués d'une insensibilité vraiment diabolique et qui systématiquement s'appuient sur la contradiction comme levier de tout devenir et de tout progrès.

Dans la deuxième conférence nous avons vu comment ces esprits exploitent certaines vérités acquises sur la nature des sciences expérimentales et sur la mathématique. Il faut bien le reconnaître, les sciences expérimentales sont proprement dialectiques, et l'on peut en dire autant de la conception que se font aujourd'hui les mathématiciens de leur propre discipline. Abstraction faite de l'universalisation de cette méthode hypothético-déductive comme substitut de toute philosophie au sens traditionnel, il faut admettre aussi que la conception qu'ils se font de la dialectique envisagée purement comme telle est étonnamment juste. De l'aveu des plus radicalistes de nos adversaires, "le cerveau le plus universel parmi les grecs, Aristote, a aussi déjà étudié les formes les plus essentielles de la dialectique." (Engels)

Ce point de repère nous permet d'expliquer l'invasion moderne d'une dialectique universalisée. Etant une recherche, se mouvant dans un ordre logique étayé de négations — où l'intelligence n'atteint pas l'opposition de contradiction de l'être réel et du non-être, où, tant qu'elle ne peut pas atteindre adéquatement le réel, l'intelligence tire au contraire avantage de cette confusion préscientifique pour se rapprocher toujours plus ~~d'une~~ d'une vérité inaccessible par cette voie — la dialectique part, non de principes propres, de propositions ~~vrai~~ vraies, premières et immédiates qui élicitent par eux-mêmes l'assentiment inconditionné de l'esprit: dans son mouvement propre, la dialectique part de principes communs qui sont comme des négations; de propositions choisies et posées par l'esprit. Choies et posées parce que, envisagées en elles-mêmes, ~~elles~~ leur contenu n'appelle pas une parfaite adhésion de l'esprit. L'intelligence ne s'engage pas et c'est un ~~un~~ signe de sa supériorité. Elle sait, et son attitude n'est vraiment dialectique qu'en tant qu'elle le sait, elle sait que la position d'une partie de l'alternative non seulement n'exclut pas la partie contraire mais, ~~la suppose~~ tant qu'on est en dialectique, la suppose. Nébuleuse dans son rapport au réel, elle avance néanmoins sous le signe de la clarté et de la rigueur, son mouvement étant intrinsèquement achevé dans la mesure où il est conforme aux principes posés lesquels ne sont ni vrais ni faux mais plausibles. Il suffit de ne rien dire de contradictoire au cours même de l'argumentation.

On comprend l'attrait que doit exercer la dialectique sur des esprits avides d'une liberté qui les affranchiraient de toute transcendance et de toute mensuration par en haut; qui les feraient semblables à des dieux cartésiens créant librement des vérités éternelles, disposant en même temps du pouvoir de les anéantir aussitôt. Mais du coup la dialectique est convertie en sophistique. Le dialecticien choisit en effet ses principes en vue d'atteindre la vérité qui est le levier de son discours. Le sophiste au contraire choisit pour choisir. La vérité n'est pour lui qu'un moyen d'accomplir une volonté mesurée par elle-même. De là, par conséquence, la primauté accordée aujourd'hui au pratique: le monde est considéré non comme un objet, mais comme ~~une~~ matière purement malléable par l'homme qui le façonne en un monde purement humain. Emporté par le vertige de l'action, d'une action issue d'un défaitisme devant ~~l'existence~~ les exigences de la primauté du spéculatif, d'une action qui a pour cause la paresse, ~~l'homme se défait~~ et qui lui permet d'oublier un moment les inconséquences de sa pensée, l'homme purement homme cherche un refuge dans la vérité pratique de la brosse à dents et de la Ford. Et en ce domaine il sera désormais ~~conséquent~~ d'une conséquence ~~diabolique~~ cynique, diabolique. Comment pourrait-on expliquer autrement sa fermeté devant les absurdités de son monde purement humain?

Le conférencier donne ensuite un aperçu historique sur l'évolution de la philosophie moderne vers cette dialectique universalisée. Il termine cette série de conférences par la lecture ~~de~~ d'un extrait de Gorgias où le Socrate spéculatif est ridiculisé par un sophiste. "Notons toutefois, ajoute-t-il, que cette raillerie nous est rapportée par un ~~philosophe~~ philosophe. Calliclès est mort. Tous les Calliclès mourront."

Discours - Fête de S. Thomas

7 mars
(1940)

(Actualité de saint Thomas) 5 petites pages

- Histoire de la vie
- Actualité de S. Thomas

Si tous les traités de physique expérimentale écrits avant le début de notre siècle étaient détruits, la physique d'aujourd'hui n'y perdrait pas grand'chose. Bien qu'ils aient été nécessaires, la physique peut oublier ses ancêtres. Les nouveaux traités remplacent les anciens.

En est-il de même pour la philosophie et la théologie? Que ferions-nous sans le texte d'Aristote et de S. Thomas? Et j'ose ajouter: Que ferions-nous sans Cajetan, Báñez, et Jean de S. Thomas?

Cette comparaison nous expose à des ripailles méchantes: "Tant pis pour vous. C'est que votre science n'a pas évolué, et que vous n'êtes pas de votre siècle."

Cette méchanceté que l'on fait couramment suppose une conception très superficielle et simpliste de l'histoire. L'on étend à tous les domaines de la pensée la vérité d'une évolution caractéristique des sciences du siècle.

Comment se fait-il qu'aucun commentaire ne peut remplacer le texte d'Aristote? Qu'aucun commentaire ne peut remplacer celui de S. Thomas? Que même après Jean de S. Thomas nous ne

2
pouvons nous passer de Cajetan ? Il y a la
évolution. Mais combien différente de celle
des autres sciences qui progressent par voie
de substitution indéfinie. En philosophie,
aucun de nos grands maîtres n'a tenté
de refaire le travail de ses prédécesseurs.
Les "disputations" supposent la lecture du
texte original et de ses commentaires. La
philosophie aristotélicienne a évolué à
partir d'un centre immobile comme son
sujet principal.

Et il est très remarquable que depuis Descartes,
lequel ignorait à dessein tout ce que les
philosophes avaient pensé avant lui, la
contribution positive à la science philosophique
a été nulle. Depuis Descartes le nombre
des philosophes est proportionnel égal au
nombre des philosophes. C'est dire qu'il
n'y a plus de philosophie au sens rigoureux.

Est-ce dire que les anciens étaient esclaves
de ce que l'on avait pensé avant eux ?
S. Thomas, discutant ferme la discussion d'un
texte d'Aristote par cette parole : "Quidquid
autem horum sit non est nobis multum
curandum: quia studium philosophiae

3

non est ad hoc ut sciatur quid homines
senserint, sed qualiter se habeat veritas eorum..

L'on dit assez souvent aujourd'hui
qu'il faut attribuer à la modestie de S. Thomas
son souci de rattacher ses idées à celle du
Philosophe dont il était séparé d'une
quinzaine de siècles, et que S. Thomas le docteur
Angélique ne nous fait pas connaître le véritable
Aristote. Ne dit-on pas la même chose de
ses ^{grands} commentateurs?

Pourquoi ce respect des prédécesseurs?
S'agit-il simplement d'une vénération? Comment
se fait-il qu'ils n'ont jamais tenté de refaire
~~un travail~~ en une grande synthèse définitive
ces travaux dispersés et chargés de nombreuses
difficultés résolues? Voilà ce qu'aurait été
leur devoir s'ils l'avaient cru possible.

Mais pourquoi ne pas reconnaître qu'ils en
ont vu l'impossibilité et l'inutilité et
l'impossibilité? Pour mieux voir le bien-fondé
de ~~la~~ cette attitude nous n'avons qu'à
méditer l'exemple que voici. La grande
confusion des idées ~~qui~~ nous fait dire qu'il
nous faudrait un autre S. Thomas. R, si
l'on entend par là que son œuvre doit
être refaite de fond en comble afin

de pouvoir rendre compte du nouvel état
des sciences, on nie ce que S. Thomas
qu'il y avait de plus grand en lui.

L'hypothèse est fantaisiste, mais on l'a faite :
Si S. Thomas vivait aujourd'hui pourrait-
il nous donner une œuvre de la grandeur
de celle qu'il nous a laissée ? On ne voit
pas comment il aurait pu embrasser les
sciences d'aujourd'hui comme il pouvait
le faire de son temps. Le génie ne suffit
pas : il faut avoir le temps.

Pourquoi ne pas accorder aux situations
historiques une portée définitive et irréversible ?
même dans. Pourquoi ne pas reconnaître
que le passé se comporte des conditions
inséparable de l'évolution de la science
du nécessaire ? que le moyen âge a
accompli une tâche nécessaire aujourd'hui,
mais qu'il aurait été impossible d'accomplir
aujourd'hui ? Que le grec et le
scolastique du moyen âge jouissent
de certains avantages qui ne peuvent
exister dans les temps présents ?

Pour revenir aux faits: l'œuvre de nos maîtres n'a pas été refaite. La stérilité de la scolastique date de son effort d'imiter les modernes en créant des substituts. N'est-il pas remarquable qu'en philosophie ce soit ceux qui ne connaissent pas les maîtres du passé qui sont les arriérés? S. Thomas était ~~dangereux~~ considéré dangereux par ses contemporains parce qu'il puisait chez Aristote. ~~Et, ne constatons nous pas aujourd'hui que les plus modernes en philosophie~~ ~~Et~~ ne contribuons nous pas que ~~ceux~~ parmi les scolastiques, qui empruntent le mieux les problèmes du présent temps ~~sont~~ ~~soient~~ sont en même temps ceux qui s'inspirent directement des grands maîtres du passé?

Voilà le sens profond de la fête de S. Thomas. Nous ne célébrons pas un ~~l'ère de pensée~~ maître du passé qui mérite notre admiration. Nous fêtons le maître qui est toujours parmi nous: que nous écoutons tous maîtres et étudiants; ~~par~~

1° Kant: puissance et impuissance de la raison.

(a) raison nat^{te} ordonné à ch. dépasse et inattingible.
Kant veut la libérer raison de transcendance.

(b) puissance de la raison⁽ⁱ⁾ en logique: ratio: œuvre de la raison:
la raison détermine a priori son objet.
(ii) Id. en mathém.: i.e. succès de la construction.
(iii) Physique: id.

(c) Il faudrait idem en métaph., mais impossible: la raison n'y a pas affaire à elle-m., et construction in vérif. dans spéc. p. 23.

(d) Mais il reste la pratique.

(e) A métaph. il substitue la Méthode, i.e. critique p. 24

(f) En quoi consiste cette méthode? Son utilité pratique; p. 25

(g) Conn. soit spéc., soit constructive. p. 26

(h) Destruction de dial. capient. 29

2° [Fichte: volontarisme....]

3° Hegel:

(a) Méthode retenue, devient absolue (plus de restriction par impératif catég). Quid la méthode?

~~(b) La raison spéc. fait réel et histoire~~

(c) Mot principe de tte chose. Ici mot de la raison pure

4° Marx : renverse l'ordre : met principe de tt. ms matériel.

Concl. destruction de la raison dans sa libération :

- (a) raison libre, tant qu'elle est constructive : i.e. dans la raison.
- (b) raison imprimante → réel opposé à conn. spéc.
- (c) raison retourne puis, dans construction pratique.
- (d) Peule Sc. qui nous reste : histoire. cf. Marx.
Il ne reste que les faits bruts.

Ceci n'est moderne.

Conciliation de l'éternel et contingent. Finitude de
de la sc. divine.

1°) La signification de la critique de Kant.

Cette critique rejette la nature objective. Nous n'atteignons pas de nature nécessaire et de vérité universelle nécessaire 'a parte rei'; cette position pourrait se réduire de la seule négation de l'intellecte agent. Il existe d'ailleurs un rapport entre le kantisme et l'averroïsme. Averroès affirmait l'unité de l'intellecte agent pour tous les hommes; ce qui était déjà une privation par rapport aux personnes individuelles. Kant nous en prive purement et simplement lui substituant un pouvoir créateur qui impose les formes aux choses.

La connaissance chez Kant, dans la mesure ou l'entendement atteint les choses en leur imposant des formes de l'entendement lui-même (notez différence avec l'illumination par l'intellecte agent qui lui n'impose pas de formes qui illuminent les formes) est une connaissance véritablement pratique semblable à celle de Dieu et non pas seulement à celle des esprits purs ~~mais~~ lesquels n'ont pas les formes par lesquelles ils connaissent les choses par leur intelligence même, mais ils les reçoivent connatuellement par infusion de la connaissance divine pratique

Marquons maintenant deux choses:

a) Les plus grandes choses s'accomplissent dans notre univers dans des phénomènes contingents. Le hasard et la fortune sont comme le mortier du cosmos et de l'histoire. L'élévation est redevable de cette haute considération de l'histoire: elle fait ressortir en effet l'importance capitale du présent pour un avenir très définitif et très élevé. Par contre si la fin que nous poursuivons n'était pas très déterminée si nous ne voyions pas l'importance de la présente préparation, une grande préoccupation de l'histoire serait du dilettantisme. Nous savons d'ailleurs que l'art divin joue parfaitement dans le hasard et dans la fortune en sorte que les rencontres dites casuelles et fortuites n'ont leur détermination que par cet art.

b) L'intelligence malicieuse n'a de pouvoir que sur le contingent sur ce qui peut encore être autrement. Elle a ainsi une puissance formatrice d'histoire.

c) En comparaison de la nature les faits brutaux sont devenus les plus importants et la nature est devenue ~~xxxx~~ ~~xxxxxxx~~ instrument en deux sens: instrument d'abord de l'intelligence en tant que la nature n'est que principe du mouvement et par conséquent simple participation irrationnelle d'intelligence; mais aussi en tant que instrument désormais surélevé par rapport à l'élévation.