

3e cours

pp. 1-24

Complet

Le dieu Dionysos est la traduction  
du flux obscur, brutal, et irrationnel  
du cosmos vers son terme transcendant.  
il est la traduction de cette ivresse  
cosmique qui renverse toutes les  
formes établies. Apollon au contraire  
tend vers la possession de soi, vers  
l'équilibre, vers la domination de  
la forme. Il est le dieu de contemplation.  
Le dieu de l'immobilité: le dieu  
des arts plastiques. Dionysos est le  
dieu de la musique. de plastique  
nous attire du dehors, mais la  
musique s'installe en nous et  
nous entraîne: elle traduit l'écoulement,  
le dynamisme de l'univers.

Apollon est sans doute l'idéal,  
mais l'idéal se trouve toujours  
au delà du ~~terme~~ terme atteint.  
Dionysos est une phase transitoire.  
Mais la transition, le cheminement  
la mobilité est essentielle au cosmos.  
Les êtres cosmiques sont ~~matière~~ forme  
et matière: la matière est là pour  
suppléer à l'imperfection de la  
forme.

Le conflit entre les formes acquises,  
et l'idéal transcendant du cosmos,  
inscrit dans la matière, donne  
naissance à ce caractère dramatique  
et tragique de la nature. La nature  
est tragique, car toute génération  
comporte une corruption, une destruction.  
Tragique qui est dominé par un  
optimisme, puisque de destruction  
à la destruction d'un être correspond  
la génération d'un autre.

X of Pa 996, a 1, ad 2<sup>m</sup>

but cela est naturels, et existait  
dans l'état d'innocence.

de lion et de qui tue et devore  
le cerf est une image du conflit  
entre Apollon et Dionysos. Le  
cerf est une forme apollinienne:  
elle est une acquisition: mais  
cette acquisition est provisoire. Le  
lion la déchire: car la nature  
doit progresser: le cerf doit être assimilé  
~~à la nature~~ dans une forme supérieure.  
La nature chemine ainsi vers  
des termes par des prédominances  
alternatives de l'élément dionysien  
et de l'élément apollinien. Apollon établit  
~~un équilibre~~ un équilibre; Dionysos  
introduit une rupture. La nature  
avance ainsi par une série  
d'explosions successives, comme une  
fusée.

X

L'excès dionysien nous rejette  
dans la barbarie; l'excès apollinien,  
est un signe de décadence. Rousseau  
~~et son école~~  
Rousseau est un barbare; Descartes  
est un décadent. Il faut réconcilier  
les deux éléments: il faut les  
équilibrer: il faut établir entre  
les deux un équilibre qui sera  
par définition instable. Cet équilibre  
ne peut être maintenu que par  
la puissance, par la force. La  
force nous maintient au sommet  
dans le juste milieu qui est  
le sommet entre les deux termes  
opposés. Pour le dominer, il faut  
un excès de force: une puissance  
qui le transcende sans le détruire:  
et c'est là ce qui caractérise le  
surhomme: il est à la fois apollinien  
et dionysien. L'homme vulgaire  
est un des deux à l'exclusion de  
l'autre.

L'apollinien regarda derrière soi : il  
 est un laudateur toujours actif. *Il est présomptueux : il est  
 Mais l'ange de Dieu a dit :* satisfait de lui-même.

"Sauve-toi, sur ta vie. Ne regarde  
 pas derrière toi, et ne t'arrête  
 nulle part dans la plaine ; sauve-toi  
 à la montagne, de peur que tu  
 ne périsses." Et la femme de dot qui  
 regarda en arrière devint une colonne  
 de sel. Le dionysien dit : Mangeons,  
 buvons et dansons, car demain  
 nous serons morts. Et demain  
 il seront morts.

Le grand homme est celui qui  
 se sauve à la montagne. "Quand  
 Zarathoustra ~~est~~ <sup>eut</sup> trente ans, il  
 quitta sa maison, et le lac  
 de sa maison, et il se réfugia  
 dans les montagnes."

Pour Nietzsche il existe la fait  
 deux morales : la morale des  
 troupeaux qui végètent dans la  
 plaine ; et la morale la morale  
 zoocratique ; et la morale du  
 surhomme qui habite les montagnes.  
 la morale de l'aristocratie. La  
 morale zoocratique est rationaliste  
 ou libertine. La morale du surhomme  
 qui cultive la force, une morale  
 qui nous élève au dessus de nous-mêmes.  
 Le zoocrate veut justifier sa  
 médiocrité : il est égalitariste. Il  
 fait l'effort, il détecte et l'ardeur,  
 et il veut que tous les hommes  
 le détectent. "Hommes supérieurs, dit Zarathoustra,  
 apprenez de moi ceci : sur la  
 place publique personne ne croit  
 à l'homme supérieur. Et si vous  
 voulez parler sur la place publique,

à votre guise! Mais la populace  
digne de l'œil: "Nous sommes  
tous égaux." "Hommes supérieurs,  
- ainsi digne de l'œil la  
populace, - il n'y a pas d'hommes  
supérieurs, nous sommes tous  
égaux, un homme vaut un homme  
devant Dieu - nous sommes tous  
égaux."

La morale de la populace  
est une morale d'humilité  
négative, une morale de faiblesse,  
une morale de pitié pure. La  
populace a horreur de tout ce  
qui fait fiévrer, de tout ce qui  
est terrible. Elle ne s'avoue pas  
incapable d'héroïsme: elle  
ignore l'héroïsme. Sa vie est  
une attente passiv. Elle cherche  
le repos à son niveau. Elle  
dit: nous sommes de braves  
gens, le bon Dieu nous aime. Elle  
tend à supprimer l'enfer par  
amitié pour le genre humain.  
Mais Dieu n'a pas dit: cette  
pauvre humanité; il n'a pas  
dit: ce sont et de moi des braves  
gens, et je le pardonnerai. Non,  
il est descendu du ciel, il s'est  
fait homme pour ce faire torturer  
et assassiner par eux. Il l'ont  
tué par q'il était supérieur, par q'il  
n'était pas de leur niveau.  
Le zoocrate veut être chez lui  
dans le monde, alors que nous  
ne sommes pas faits pour être  
chez nous. d'homme vulgaire  
cherche à concilier les choses avec  
lui-même: il veut s'approuver.  
Alors que le surhomme cherche  
à s'adapter à la réalité aux choses.

La populace se défend par  
des notions perverses de la  
charité, de la prudence,  
de la justice. La charité est  
une indulgence qui met le  
sujet au niveau de l'objet,  
alors qu'elle devrait le hausser.  
La prudence est une justification  
de la médiocrité par la raison  
rationaliste. Son juste milieu  
n'est pas un sommet, il se  
trouve sur le niveau des extrêmes.  
La justice est basée sur une  
conception matérialiste de l'ordre.

Dans cette morale, il n'y  
a pas de place pour la grandeur.  
Elle peut toujours donner de raisons  
pour ne pas être magnanime ou  
magnifique. Elle est une morale  
sans vertu.

Mais "l'homme, dit Zaratoustra,  
est ~~quelque~~ <sup>une</sup> chose qui doit être  
surmontée, c'est pourquoi tu  
dois aimer tes vertus, — car c'est  
par elles que tu périras. J'aime  
celui dont l'âme déborde, au  
point qu'il s'oublie lui-même...,  
car aussi toutes choses contribueront  
à son déclin." Nous devons tuer  
en nous le vieil homme : nous  
devons surmonter l'indétermination;  
"devenons durs."

Nietzsche, le philologue,  
a voulu prétendre rétablir cette  
distinction entre la morale des  
esclaves, et la morale des ~~esclaves~~ maîtres.  
Sur des considérations philologiques.

Il faut remarquer qu'il y a en allemand deux termes pour exprimer le mal : schlecht, et böse, que nous traduirons provisoirement par mauvais (schlecht), et méchant (böse). Le terme mauvais fut attribué par les classes supérieures, aux classes inférieures. Originellement, ce terme désignait simplement l'ordinaire, le commun; et ensuite, vulgaire, mauvais. Les classes inférieures appliquait le terme méchant aux classes supérieures: il signifiait originellement "irrégulier, incalculable, non-familier, dangereux, cruel." Les classes inférieures craignent l'homme supérieur comme une force désintégrante. "de grand homme, dit le proverbe chinois, est un désastre public."

Le bien a également deux significations: pour les maîtres, il désigne le puissant, le courage, le guerrier, le divin. (gut = Gott); dans la bouche du peuple, bien signifie "familier, paisible, innocent, gentil."

Les deux morales représentant deux courants diamétralement opposés. Opposés comme le courant de dégradation et l'énergie de la physique; et le courant cheminant vers des formes de plus en plus organisées, de plus en plus parfaites de la biologie.



La morale des esclaves ~~et~~  
Nécessaire veut réaliser un retour  
à l'indétermination amorphe de  
la matière. La morale des maîtres  
veut créer une armature d'habitudes  
qui nous élève au dessus de nous-  
même : qui nous rendent divins.  
de là l'emphase sur la force.  
Le nous ~~se~~

La morale des esclaves est essentiellement  
impie. Elle tend à la destruction  
de toute spontanéité. Elle codifie.  
Elle formalise. Elle détruit la  
raison. Elle tend vers l'indépendance :  
elle devient impératif catégorique.  
Elle s'élève au dessus de la métaphysique.  
Elle a horreur de la métaphysique,  
car celle-ci ouvre des horizons non  
verbaux : elle nous donne le vertige.  
de vertige doit être dominé par  
la force : mais la force est  
terrible, ardue, exige un arbitraire  
positif et constructif. Cette morale  
est impie, car elle se sert de  
Dieu comme d'un instrument.

Après chasser la raison  
Après exiler la raison, ayant  
chassé la métaphysique, il faut  
qu'elle se justifie. Pour ce faire,  
elle déclare toutes les lois divines après  
avoir tourné le dos à Dieu vers  
qui la morale devrait nous élever,  
après avoir démolie la raison  
qui est la base même de la morale.  
des lois deviennent des contraintes  
extérieures qui nous ~~dominent~~  
nous ~~libèrent~~. Elles visent la  
destruction des passions, alors que  
les passions sont des triomphes de  
la nature, et qu'elles sont essentielles à la morale.

(9)

Elle érige la faiblesse en idéal.

Ce n'est pas la populace en tant  
que telle qui a inventé cette morale.  
Son auteur se trouve dans la  
populace, mais il se distingue  
de ses frères en ce qu'il veut  
légaler les exigences contradictoires  
de la Morale. Cet homme s'appelle  
le Philistin. Il affecte la grandeur:  
il se dit l'ami des hommes.  
Il prétend avoir assimilé la sagesse  
des ages. Il est d'une impudence  
et à fait d'écroulants. Il est  
la bêtise humaine divinisée.  
Il est le type médiocre qui se  
fait norme. Il veut systématiquement  
réaliser le bonheur dans la  
platitude. Il voit de l'anarchie  
dans tout ce qui lui est supérieur.  
C'est lui qui dit à la populace:  
Voyez vous cet homme? Il est  
l'ennemi de l'humanité, car  
il veut vous imposer ~~de~~  
un idéal d'orgueilleux. Il est  
un perturbateur de l'ordre  
public. Il est anarchiste. Et  
la populace l'écoute, elle l'exile,  
ou elle le tue. Et cent ans  
plus tard revient le Philistin. Et il  
prétend avoir assimilé la sagesse  
de l'homme assassiné. Et vient  
un autre grand homme. Et on  
le tue, et ainsi de suite. Et  
le philistin porte ainsi toujours  
le regard sur le passé, et il  
végète sur ~~sa~~ ~~sa~~ ~~sa~~ son squelette:  
et il transforme la vie en une colonne  
de sel.

En lui se manifeste l'amertume du petit, qui la horreur de la grandeur, et qui veut se venger sur elle. Et il n'est capable que de jouissances sadiques.

Des scribes et les pharisiens ne sont pas disparus de la face de la terre. Ils vivent parmi nous, et ils front crucifiés jusqu'à la fin des temps: et la populace sera toujours son instrument: et il sera toujours le ~~seigneur~~ le héros de la populace: car il lui dit: Vous êtes de braves gens, dépendez-vous. Il dit qu'il croit en Dieu, mais il est agnostique envers: et il ~~surveille~~ car il ne veut pas que Dieu se mêle à la vie des hommes: et quand vient parmi nous Dieu même, il le tue au nom de Dieu: car sa morale est une morale d'esclave. Or Dieu ne veut pas que nous soyons des esclaves: mais des enfants libres.

Est-ce que cette distinction qui sépare Nietzsche entre la morale des esclaves, et la morale des maîtres

de bien et le mal du philistin, les normes morales qu'il impose à la masse, normes qu'accepte la masse du pé, ~~par une perversion~~ doivent être déposés par le surhomme: ce sont des notions perverties: en réalité ce bien <sup>faux</sup> est un mal, et ce mal dur est un bien. Or lors, dira Nietzsche, le surhomme doit s'élever par delà le bien et le mal.

Il faut qu'il devienne méchant,  
et terrible, puissant et magnanime.

Cette distinction qui établit  
hiérarchie entre la morale des  
esclaves qui érige la faiblesse  
en droit suprême, et la morale  
des maîtres qui divinise la  
force, cette distinction, est-elle  
bien fondée et justifiée?

Sans ombre d'un doute.  
Et ces deux morales existent  
aujourd'hui à l'intérieur de  
la chrétienté. Si nous les considérons  
sur une très grande échelle, nous  
pouvons dire que la morale des  
esclaves est représentée par le protestantisme,  
et le panséisme, à laquelle  
s'oppose la morale héroïque du  
catholicisme authentique, morale  
à laquelle le thomisme et  
que nous retrouvons dans le  
~~thomisme~~ thomisme authentique.

La morale protestante, quand  
elle n'est pas une proclamation  
des droits de la faiblesse, dont  
nous trouvons aujourd'hui des  
vestiges, entre autres, dans la  
limitation criminelle des naissances  
légalisée, quand elle n'est  
pas une proclamation des droits  
de la faiblesse du peccata fortiter,  
elle a recours à la contrainte  
extérieure ~~de l'État~~ sans vertu,  
sans effort personnel, sans véritable force,

— et cela est tout  
à fait dans sa  
logique : on veut  
libérer l'humanité  
de ses souffrances  
par une anesthésie  
ramollissante —

du puritanisme et du jansénisme,  
qui formalise la loi, ~~qui érige~~  
la morale ancienne et toute  
métaphysique et qui nous impose  
une doctrine perverse de la force.

Nietzsche n'a connu que  
la ~~christianité~~ chrétienté protestante  
et janséniste, et c'est ce qu'il ne  
pouvait jamais oublier. Car toutes  
ces vociférations contre le christianisme  
sont de fait dirigées contre  
la chrétienté décadente,  
chrétienté qui est soumise à  
loi rythmique et spiroïdale  
de l'histoire.

la loi de l'évolution rythmique  
et spiroïdale de l'histoire.

Nietzsche s'est érigé contre  
cette morale de la faiblesse.  
Comment put-il le faire,  
sinon en s'opposant la force.  
Et encore fallait-il affirmer  
la nécessité de la force dans  
ce qu'elle a de plus puissant:  
dans son excès, dans son  
débordement, réalisé dans le  
~~surhomme~~ la magnanimité  
et la magnificence qui caractérisent  
le surhomme aristotélicien et  
thomiste.

Dans le premier cours, j'ai  
dit que la philosophie qui  
sera une conséquence logique

remontera la pente vers un  
nouveau sommet, la plie  
à laquelle doit aboutir  
le courant dialectique de la  
pensée philosophique post-médiévale  
doit être une philosophie du  
surhomme: une philosophie  
qui sera avant tout une  
philosophie morale, et qui  
réintroduira la nécessité de la  
force; la force qui est essentielle  
à toute vertu.

Pourquoi cette philosophie  
réactionnaire devait-elle venir?  
Peg la nature n'est pas défaitiste.  
Peg la nature atteindra  
infailliblement son terme; Peg  
Dionysos est immortel; Peg la  
vengeance est essentielle à la  
nature. On peut en abuser  
jusqu'à une certaine limite;  
mais on ne peut pas la détruire.  
Quand les hommes deviennent  
incapables de l'affirmer, elle  
s'affirme d'elle-même, et elle  
s'est affirmée dans le système  
étrangement absurde de Nietzsche.  
Car Nietzsche n'est pas quelqu'un.  
il est une volonté de puissance  
sans raison. Son affirmation  
est aveugle. Elle s'est manifestée  
comme un besoin: elle n'est  
pas le produit de la raison  
philosophique moderne.

Elle est une révolte contre le rationalisme apolinien, par opposition à l'intellectualisme authentique. Elle est également une révolte contre la morale sans raison : au d' autres termes, une révolte irrationnelle, irrationnelle par rapport à nous, puisqu'elle n'est pas dans la raison de la philosophie moderne, contre la morale irrationnelle. Mais cette révolte, irrationnelle par rapport à nous, manifeste une raison bien plus profonde que la nôtre : celle qui travaille et agit la nature avant toute raison humaine.

Little thought I took she  
 might be, mais elle fut <sup>positivement</sup> préparée  
 grandement

Cette révolte éclate avec Nietzsche, mais elle fut déjà préparée, non par les philosophes modernes, mais par ceux que l'on appelle hommes de lettres. C'est dans la littérature qu'il faut chercher ses racines; parmi les moralités aphoristiques françaises et les poètes allemands. Ce qui démontre de manière expérimentale le rôle de l'ivresse dionysiaque en phil.

Qu'après tout, les philosophes  
ne peuvent pas se passer des  
poètes. Le fait historique que  
les poètes ont précédé les philosophes,  
est tout à fait significatif.

Parlons d'abord de l'influence de l'aven<sup>ir</sup> de Nietzsche  
français sur Nietzsche. C'est le vieux  
Montaigne qui lui inspira sa  
critique de l'esprit grégaire qui  
fonde la morale des esclaves.

"Il est croyable qu'il y a des  
lois naturelles, disait Montaigne,  
comme il se voit en autres  
créatures; mais en nous elles  
sont perdues." "des loys de la  
conscience, que nous disons  
maître de la nature, naissent  
de la coutume; chacun, ayant  
en vénération interne les opinions  
et les mœurs approuvées et reçues  
de lui, ne s'en peut dépendre  
sans remors." "Il faut se  
débarrasser de ce violent préjudice  
de la coutume." "On sentira  
son jugement tout bouleversé  
et remis pourtant en bien  
plus sur état." Le "jugement  
bouleversé", voilà tout ce qui  
distingue l'esprit libre le libre  
esprit du vulgaire. Pour le vulgaire,  
"les lois se maintiennent en crédit,  
non pas qu'elles sont justes, mais  
parce qu'elles sont lois."



Aucune législation, dit Montaigne, quand "elle y attachait cent mille lois, ne saisit l'infinie diversité des actions humaines. Toutes ces lois attachées nous font jouer un rôle, "comme" rôle d'un personnage emprunté, et elles sont causes que la plupart de nos vocations sont farcesques."

Montaigne a raison: car il fait appel à l'habitus qui nous fournit les jugements par conaturalité: qui nous permet de juger & d'appréhender dans cette infinie diversité des actions humaines; tandis que le puritanisme et le jansénisme en nous imposant du dehors et par contrainte cette infinité de règles mortes, nous jettent hors de nous mêmes, et nous font jouer le rôle impersonnel d'un personnage emprunté.

Par contre, Montaigne ne voyait dans la philosophie de la Grèce qu'un effet de la "facilité, débonnairerie et mollesse."

Montaigne veut une éducation "qui nous charge y mieux. Il ne faut pas ~~pas~~ l'attacher à l'âme, dit-il, par la surface; il l'y faut incorporer.

Il faut libérer l'homme de son  
état d'impuissance, non pas par  
~~pas par~~ ~~pas par~~ le ~~anéantissement~~,  
mais par une élévation.

Ce sont les philosophes qui  
doivent libérer l'humanité  
d'elle-même de son état d'esclavage.

"Quelqu'un, écrit-il, qui demanda  
à Cratès jusqu'à quand il  
faudrait philosopher, en reçut  
cette réponse : "Jusqu'à tant  
que ce ne soient plus les armiers  
qui conduisent nos armées."

Nietzsche a plus d'espoir.

Pour la besogne politique et  
militaire, les armiers souffrent  
toujours; mais c'est aux  
philosophes à trouver le moyen  
de conduire, à leur insu,  
les armiers."

Pour Pascal, écrit Nietzsche,  
j'ai presque de la tendresse, quo'il  
m'a infiniment instruit: il est le  
seul chrétien conséquent. Et ce qu'il  
aimait chez Pascal, c'est sa révolte  
contre la plèbe de son temps, qui  
par sa superficialité et son  
caractère artificiel, était contre  
nature. C'est le courage qu'il  
admirait chez Pascal, et non  
pas son jansénisme.

d'influence du grand poète  
Goethe et inappréciable de plus  
importantes. "Il faut, avait  
dit Goethe, que toute chose parfaite  
en son genre dépasse ce genre;  
il faut qu'elle devienne quelque  
chose de différent, d'incomparable."  
C'est ce qui est grand et intelligent  
n'existe que dans la minorité.

Goethe avait déjà parlé avec  
une méprisante pitié de cette  
humanité plus prudente et  
éclairée, mais dénuée d'énergie,  
qui se prépare; et il voyait  
venir le temps où Dieu, de  
désolat, serait obligé de mettre  
l'univers en pièces pour une  
création regénérée."

Le héros des Brigands de  
Schiller a profondément  
frappé Nietzsche. Mais il n'est  
pas surhomme

Le héros des Brigands de  
Schiller est déjà une image  
imparfaite du surhomme de  
Nietzsche. Mais il est encore  
trop humanitaire, et même  
trop dionysiaque. Il souffre  
trop du Chéris de la Masse.  
Il n'est pas suffisamment  
fataliste — il se perd dans la vengeance,

alors que l'œuvre du surhomme  
doit être essentiellement constructive.

Mais toutes ces influences  
sont purement extérieures. Elle  
ne donnent jamais des raisons.  
Elles ne présentent que des  
aspirations. Alors que Nietzsche  
voudra en faire des réalités.  
Mais il ne dépassera pas la  
montée du surhumain. —

Je disais tout à l'heure  
que le système de Nietzsche  
est un système absurde et  
fondamentalement contradictoire. Il  
crée un surhomme, mais  
il n'a absolument rien à lui  
donner. Il faut se dépasser  
indéfiniment. C'est très bien —  
mais à quoi cela va-t-il  
aboutir? Existe-t-il un idéal?  
Le surhomme doit surgir  
lentement comme une pierre  
précieuse pour la joie de l'éternité.  
Mais quelle est cette éternité  
qu'il nous promet? Il nous  
répond par la doctrine d'éternelle  
réurrence. L'univers grandit  
dans le conflit diurne et nocturne  
et Apollinaire et Dionysos : il produit des  
surhommes qui sont des fins  
ultimes ; ~~et~~ arrivé au point  
de saturation, tout le processus

recommence à nouveau, et  
ainsi à l'infini. Vous allez  
m'écouter une infinité  
de fois encore dans cette  
même salle. Conception affreuse,  
il faut l'avouer. Et Nietzsche  
lui-même l'avouait.

Comment expliquer cet  
illogisme si brutal et stérile?

Rappelez-vous sa doctrine  
de la théorie de l'art.

Au temps de Nietzsche il  
n'existait pas de Métaphysique.

Tous les systèmes philosophiques  
étaient essentiellement et  
exclusivement cosmologiques.

La Métaphysique dont parle  
Kant, ses notions de substance,  
de causalité etc. ne sont  
pas des notions métaphysiques.

La philosophie de Hegel n'a jamais  
dépassé le premier degré  
d'abstraction : il n'a jamais  
arrivé à saisir les implications  
du principe de contradiction.

Donc Hegel, et toute chose de très  
réel, son néant c'est la  
matière première. L'univers  
de Schopenhauer et son  
univers exclusivement cosmique,  
et sa volonté du monde  
et encore la matière première.

La philosophie post-médiévale  
n'a pas de métaphysique.  
Même dans la  
chrétienté, Molina en est  
une preuve irréfutable. Pour  
expliquer la liberté humaine  
il est obligé de s'occuper de  
la métaphysique: il le fait  
sans le savoir, et sans l'avouer,  
mais il le fait tout de même.  
Avec Suarez, nous assistons  
à l'inauguration solennelle  
de l'imagination de la suprématie  
de l'imagination dans le  
domaine de la phi. Chaque  
fois qu'il abandonne l'homme  
qu'il a eu attentivement,  
il le fait par des raisons de l'ordre  
de l'imagination.

Avec Wolff

A partir de Wolff, la  
phi de la nature est appelée  
métaphysique. Et voici encore  
une preuve expérimentale  
du courant pythagoricien qui  
domine l'histoire de la pensée  
humaine. On en était revenu  
au stade présocratique de la  
phi. Et Nietzsche lui-même  
ne l'a pas dépassé. Il n'a  
jamais compris Platon et Aristote.

La métaphysique n'était pas dans l'air. Ce fut fatat! Il a affirmé la nécessité de dépasser le cosmos, mais il n'a pas réussi à s'en débarrasser. Il serait d'ailleurs tombé sous le vide.

Vous avez remarqué que la théorie de l'art est essentiellement cosmique: ses œuvres d'art sont toujours enfantées par Dionysos. Et il affirme la supériorité de la musique parce qu'elle est ~~dionysiaque~~ <sup>dionysiaque</sup>.

Nietzsche n'a vu la culture grecque qu'à travers des lunettes héraclitiennes: la réalité est universellement devenir. Dès lors, l'extériorisation artistique de la réalité dans sa profondeur la plus intime sera une extériorisation dynamique: un art qui se déroule sous le temps: une musique cosmique comme celle de Wagner du jeune Wagner: et peut-être déjà de Beethoven. Dans cette musique le temps est essentiel, comme dans toute la musique romantique.

mais il existe <sup>une musique</sup> qui tranche sur  
 le flux cosmique. Il existe  
 la musique d'un Johann  
 Sebastian Bach qui se déroule  
 dans le temps il est vrai,  
 mais ici, le temps est  
 purement accidentel tout en  
 étant nécessaire. Bach aura  
 dit des choses qui ~~sont~~ <sup>seront</sup> vraies,  
 ni quand le temps n'existera  
 plus. ~~Et~~ la musique  
 est une insinuation de  
 cette immobilité spirituelle  
 qui n'a pas besoin de poursuivre  
 l'existence, qui la possède tout  
 un instant! ~~Après cela~~  
 la musique Bach est une  
 narration dans le temps d'une  
 vie extra-temporelle.

Nietzsche a ~~été~~ une  
 conscience obscure de l'insuffisance  
 du cosmique dans l'art, dont  
 on peut ~~à~~ voir une preuve  
 dans sa révolte contre Wagner.  
 Mais au lieu d'appeler un  
 Bach, il s'est tourné vers  
 Bizet: déviation absolument  
 illogique inexplicable sinon  
 par son manque de métaphysique:  
 par son manque de spiritualité  
 recue.



Mais cette absence de vérité  
spiritualité reçue n'enlève  
rien à l'importance et la  
fécondité historique de sa  
philosophie.

Nietzsche a dit au <sup>juste</sup> moment:  
Je veux le surhomme: l'homme  
doit se dépasser: je veux la  
force. Il en a ressenti le  
besoin. Il nous a dit que  
la morale des maîtres n'est  
pas celle des esclaves: mais  
il ne nous dit pas en quoi  
consiste cette morale des maîtres.

Je dis que Nietzsche est à  
un certain point de vue  
le plus important des philosophes  
modernes: je ne dis pas  
qu'on le dit - cela m'est  
absolument indifférent -  
c'est ce que j'essaie de  
démontrer: et si je l'essaie,  
c'est parce qu'on ne le dit pas.  
Je le dis.

Et que Nietzsche est  
d'une importance inestimable,  
c'est ce qui est prouvé par les  
attaques dont il a été l'objet

orthodoxes qui sont trop souvent  
synonymes de philistins.

Nous voulons le surhomme:  
ce n'est pas ce qu'il y a d'ardent  
et de terrible chez Nietzsche qui  
nous effraie. Si nous ne  
nous arrêtons pas à Nietzsche,  
c'est que nous voulons un  
surhomme infiniment plus  
grand: plus nous <sup>sommes</sup> exigeants  
que lui: ~~parce que~~ nous  
exigeons plus nous sommes  
exigés par Dieu.

~~Dans le prochain cours~~  
j'essaierai de tracer

C'est cet homme que j'essaierai  
de décrire dans le cours suivant!

"Un peuple, dit  
de la nature parer  
grands hommes...  
les laisser au bord  
dire P. Ch. 342-

Marqueur f. 16 à 27.

Jusqu'à p. 129

Contre la pensée  
Nitzsche, et Nitzsche  
le gai savoir, il  
contin. d'aller. dire

entre f. 15-16;  
{ p. 16 et  
et dernière page

dire également;

ajoutées pour être  
insérées dans une  
autre conférence  
sur "la hiérarchie humaine"  
peut-être.

Peut-on vraiment  
l'humanité en de  
donner raison à  
nous pas tous égarés,  
la religion chrétienne, n'est-elle pas de  
lors pas une religion essentiellement  
égalitariste? Avant de répondre à cette  
question très complexe, ~~examinons~~ examinons  
et d'abord l'humanité d'un point  
de vue strictement philosophique. Cette  
manière de procéder est légitime, puisqu'en  
la grâce on détruira pas la nature.

Quelle est l'origine absolue de  
l'humanité, et quelle est sa fin absolue?  
Pour ce comprendre, il faut assister à  
la naissance même de l'humanité.  
L'homme, dit S. Thomas, se trouve  
à la limite inférieure de la hiérarchie  
des êtres intellectuels. Des esprits purs  
constituent une hiérarchie d'espèces  
absolument distinctes, qui subsistent  
en dehors de tout genre naturel.

"Un peuple, dit Nietzsche, est le détournement de la nature parvenant à six ou sept grands hommes... Rien : et ensuite pour les laisser au bord du chemin."

Jusqu'à avril 129

lire P. Ch. 342-3.

Contre la pensée moderne <sup>qu'il a d'auther</sup> était contre Nietzsche, et Nietzsche le savait. Dans le gai savoir, il a défendu l'Église contre d'auther. lire p. 357-9.

lire également p. 361

Peut-on vraiment distribuer ainsi l'humanité en deux catégories? Peut-on donner raison à Nietzsche? Ne sommes-nous pas tous égaux devant Dieu? Et la religion chrétienne, n'est-elle pas dès lors une religion essentiellement égalitaire? Avant de répondre à cette question très complexe, ~~à propos~~ <sup>à propos</sup> d'études, et d'abord l'humanité d'un point de vue strictement philosophique. Cette manière de procéder est légitime, puisqu'en la grâce on détruira pas la nature.

Quelle est l'origine absolue de l'humanité, et quelle est sa fin absolue? Pour ce comprendre, il faut assister à la naissance même de l'humanité. L'homme, dit S. Thomas, se trouve à la limite inférieure de la hiérarchie des êtres intellectuels. Des esprits purs constituent une hiérarchie d'espèces absolument distinctes, qui subsistent en dehors de tout genre naturel.

deux essences constituent un degré de perfection  
achevé. Chaque individu réalise une  
espèce pure. Les espèces, hiérarchisées  
d'après leur degré de perfection,  
constituent un ensemble qui est  
d'autant plus un, qu'il est constitué  
par des êtres foncièrement différents. Un  
ensemble hiérarchique, c'est à dire composé  
de parties hétérogènes, constitue une  
unité d'ordre; unité d'ordre essentiel  
quand les parties sont des essences  
hétérogènes. Un ensemble d'êtres  
homogènes, tels les hommes, ne  
constitue qu'une unité d'ordre  
accidentelle. Dès lors, on doit dire  
que deux anges, qui sont essentiellement  
différents, sont plus uns, que deux  
hommes, qui comportent pourtant la  
même définition.

C'est qu'avec Aristote et Thomas  
nous faisons une distinction entre  
l'unité, propriété transcendante  
de l'être; et l'unité principe de  
nombre. Il y a unité transcendante  
dans la mesure où il y a de l'être.  
Donc, les esprits purs A & B, sont en  
étant plus éloignés en perfection que B & C,  
sont plus uns que B & C. Un homme  
et un chien sont plus un, que deux  
chiens, et ainsi de suite.

Ces considérations nous permettront  
de comprendre comment prend naissance  
l'univers cosmique de l'espace-temps.

des esprits purs A & B sont plus éloignés en perfection, que les esprits B & C. C'a'd. qu'à mesure qu'on descend l'échelle les esprits se ressemblent de plus en plus. Si maintenant nous descendons cette échelle jusqu'au bout, nous devrions finir par trouver deux esprits qui se ressemblent de fait : deux esprits qui sont essentiellement égaux : deux esprits qui comportent la même définition. Mais ces deux esprits ne ~~sont~~ seront plus des ~~esprits~~ esprits purs. Alors que les esprits purs comportent une essence simple, il faudra ici décomposer l'essence, puisqu'elle doit être réalisée en plusieurs individus. Cette décomposition de l'essence ne peut être réalisée que par une composition de ~~l'essence~~ des essences individuelles : il faudra poser à l'intérieur de l'essence individuelle un principe d'opposition, un principe d'individuation, que nous appelons matière première. Là où il y a multiplicité d'individus dans une même espèce, il y a essences composées : composées de matière et de formes.

Multiplicité d'individus homogènes implique opposition homogène : les parties de l'ensemble, tout en étant semblables, sont extérieures les unes aux autres : elles constituent une ~~extériorité~~ extériorité homogène : elles constituent un ordre spatial.

Une essence complexe appelle une existence complexe: elle ne peut pas avoir un acte existentiel simple. Elle ne peut pas avoir une existence simultanément complexe, car, l'essence, malgré sa composition, est une. Donc, elle ne peut avoir son acte existentiel que d'une manière successive: elle existe successivement.

Et cette succession doit être continue, puisque l'essence ne peut pas perdre son identité dans la succession: ce doit être toujours le même être qui existe successivement. Donc, un être à essence complexe, et un être qui dure successivement et continuellement: c'est-à-dire qu'il est ~~temporel~~ spatio-temporel.

Et voilà ~~le point~~ l'origine absolue et le fond de cet univers de mobilité qui s'écoule, qui poursuit sa perfection. Des espèces spatio-temporelles ne peuvent pas s'achever dans un seul individu. Elles effectuent une compensation dans la multiplication. L'humanité est une espèce qui s'enrichit par la multiplication.

Et vous allez maintenant comprendre pourquoi j'ai fait ces réflexions un peu abstraites: cette multiplication ne peut pas être le but de l'espèce humaine. Le but de cette multiplication, c'est l'unité de l'espèce: non pas une unité accidentelle, mais une unité essentielle: essentielle dans la mesure du possible. L'accidentelle n'est jamais fin.

Or, l'unité essentielle, ne peut être  
réalisée que par des parties hétérogènes.  
Ainsi, l'humanité tend à ~~se constituer~~  
~~se~~ se constituer en ensemble hiérarchique.  
Cet ensemble ne peut pas composer des  
esèces différentes, mais n'empêche,  
qu'en raison de la plasticité infinie  
de la matière, les hommes pourront  
différer substantiellement, car la substance  
est racine des accidents dans lesquels  
nous pouvons constater une différence  
entre les hommes.

Cette unité hiérarchique de l'humanité  
est constituée par les différents degrés de  
perfection de ses individus. Il y aura des  
hommes supérieurs, et des hommes inférieurs.  
L'humanité imite à sa manière,  
à l'intérieur d'une même espèce,  
la hiérarchie angélique. L'égalitarisme  
et manifestement basé sur une  
conception matérialiste de l'unité:  
Une confusion de l'unité transcendentale,  
avec l'unité principe de nombre: unité  
qui implique une matière homogène,  
et qui est de l'ordre infra-spirituel.  
Si on voit aussi comment l'abandon  
de la métaphysique, entraîne également l'abandon  
la conception de l'unité transcendente,  
à laquelle on substituera l'unité  
par confusion et amorphe de la matière  
première. de Monisme sera un  
aboutissement logique de cette conception  
matérialiste de l'un et du multiple.



Alors que pour un thomiste, l'univers est, dans sa ~~prof~~ grande variété, infiniment plus ~~bas~~ que l'univers des moines. L'univers thomiste est si profondément un qu'il éclôt en différentes espèces et subspécies. L'unité de l'humanité thomiste hiérarchique est infiniment plus profonde que l'unité d'une humanité égalitaire.

Jusqu'ici, nous sommes d'accord avec Nietzsche. Mais Nietzsche dit également que la masse est ~~rapée~~ en fonction de grands hommes. Qu'un peuple existe pour produire quelques rares surhommes. — En thomisme, nous faisons une distinction. En tant que personnes, les âmes intellectuelles ne sont directement subordonnées qu'à Dieu. Mais aucun être intellectuel fini n'est "personne pure." Et par leur degré de perfection, elles sont hiérarchiquement subordonnées: et dans cette même, tout inférieur et fonction du supérieur. Et si cette idée est essentielle à l'ontologie thomiste, elle l'est d'avantage pour les individus d'une espèce. Si les hommes sont <sup>des</sup> personnes, ils sont loin d'être des espèces substantielles: ils ne sont que des parties de l'espèce humaine: ils sont fonction du tout. Mais les hommes ne sont pas des fonctions pures à la manière des espèces infra-humaines, dont l'homme est ~~l'âme~~ l'entière raison d'être.

(7)  
L'égalitarisme est donc une divinisation  
de l'homme.

Je disais l'autre jour, que la théorie  
de la récurrence éternelle de Nietzsche  
est l'image de la faillite de son système.  
Il a établi une hiérarchie à l'intérieur  
de chaque cycle historique, dans son  
cheminement vers les surhommes. Mais  
les cycles sont à leur tour égaux. Il  
cherche ainsi l'achèvement des choses  
dans leur multiplication pure. Il retombe,  
sur ce plan supérieur dans l'erreur  
qu'il condamne à propos de la  
structure des cycles individuels. Et cela  
se comprend. Il n'avait pas de métaphysique.  
Il a crié vers la métaphysique, mais il  
ne l'a pas trouvée. Nous avons vu qu'il  
ne connaît que l'art dramatique et  
cosmique. Cet art est vrai: il est,  
dans le domaine de la musique Beethoven  
et Wagner. Mais cet art, comme cette  
philosophie ne peut pas aboutir. Il ne peut  
être qu'une phase — je ne dis pas  
une phase exclusivement historique,  
car il y a de l'éternel dans la vérité  
du cosmos — ; il est une phase de  
la vie de l'individu même: il faut  
passer par ces hommes. Mais elle  
ne peut pas se fermer, elle ne  
peut pas s'achever: cet art ne  
peut pas se replier sur soi-même. Il  
n'y a rien de plus profondément triste  
que la IX<sup>e</sup> symphonie de Beethoven, qui

et une ode à la fin. Et le triomphe de la 5<sup>e</sup> ne nous conduit qu'à la fin de la symphonie.

Nous aurons, nous avons une doctrine de la récurrence : mais notre révérence n'est pas homogène et linéaire : elle est spiritalité. Le rythme historique brise un mouvement ascensionnel : c'est-à-dire que le ~~cycle~~ sommet de chaque cycle est de plus en plus élevé. Ce rythme est essentiel à la nature, on le retrouve dans la doctrine de la génération et de la corruption. Il y a génération et corruption dans la vie concrète de la culture humaine. Et la grâce ne détruit pas ce rythme. Ce rythme sert l'ordre intégral. Il attend même les théologiens.

La plupart des chrétiens ont une idée monstrueuse de l'histoire. Le sommet de l'histoire serait du passé, et le monde serait dorénavant en état de dégénérescence : et nous descendrions désormais aux enfers. Mais la masse des vieillards ont dit cela depuis le commencement de l'humanité. Cette idée paresseuse, défaitiste et morbide, et pour un thomiste <sup>magichienne et</sup> subtilement blasphématoire. Et les corruptions sont pour la génération : et quand il n'y aura plus de générations, il y n'aura plus de corruption. Et ce bas monde même sera assumé dans la résurrection.

(9)

le monde ne s'achèvera qu'au sommet,  
et son achèvement sera une assumption.

Le surhomme de Nietzsche est  
caractérisé par sa volonté de puissance.  
Nietzsche fait appel à la force,  
voire même à un excès de force. Dans  
les cours précédents nous avons tracé  
la dégénérescence de l'idée de l'habitus.  
L'homme s'est bégayé sur l'effort qu'on  
exige de lui : et Nietzsche s'est  
bégayé ~~sur~~<sup>de</sup> cette vengeance. Par ses appels  
~~son~~, il a voulu réinstaller l'habitus.  
Son cri a eu un retentissement.  
et le thomisme peut le reconnaître.

Dans la ~~doctrine~~<sup>morale</sup> thomiste, le  
mot force peut avoir deux sens. Suivant  
le premier, ~~parce~~ la force n'est autre  
chose qu'une certaine fermeté d'âme;  
ainsi entendu, elle est ~~asservissante~~  
~~fermeté d'âme~~ une vertu générale,  
ou pour mieux dire, une condition  
de toute vertu, puisque, au dire  
d'Aristote, il est essentiel à la vertu  
d'agir d'une manière ferme et  
inébranlable. Suivant le second, la  
force est une fermeté, dont l'unique  
fonction est de supporter et de repousser  
ces assauts, ces périls extrêmes dans  
lesquels il est le plus difficile de  
rester ferme. "Fortitudo est circa  
terribilia". C'est en ce sens que la

II II 8123/22.

force et dite vertu spéciale, pour autant qu'elle a une nature déterminée.

Mais la force est exigée de tous les hommes. Comment peut-elle être caractéristique des surhommes? Et si tous les hommes sont appelés à la force, c'est que tous les hommes sont appelés à être surhommes, ce qui détruit l'idée de surhomme, telle que nous l'avons exposée.

Oui, mais la vertu spéciale de force comporte plusieurs parties, dont deux sont explicitement réservées aux grandes âmes, à ceux qui sont naturellement grands, qui sont nés grands : la magnanimité et la magnificence : "actus magnanimitatis non competit cuilibet <sup>id est</sup> virtutoso, sed solum magnis." L'acte de magnanimité n'est donc pas donné à tous, mais réservé aux grandes âmes.

g' 29, a 3, 2<sup>m</sup>

Et le fait que ces vertus exigent une grandeur innée, et qui tient à la complexion physique de l'individu — *nobilitas animae sequitur bonam complexionem corporis* —, cette grandeur innée qui n'est que disposition, n'empêche pas que la magnanimité soit vertu :

"Nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexionem aliquis habet naturalem inclinationem ad virtutem."

g' 123, 1, 3<sup>m</sup>

Avant de traiter ces vertus, parlons d'abord de leur sujet, et de la disposition naturelle présupposée: car on peut être grand homme, sans être magnanime, puisque la magnanimité désigne la vertu, l'habitus greffé sur la disposition. Ce sujet est une réusuite de la nature. C'est ce sujet qui est surhomme au sens Nietzscheien. Il est un ange, mais il n'est pas décidé s'il sera blanc ou noir: c'est l'habitus qui lui donnera sa couleur.

Mais cet homme est déjà surhomme par rapport à la masse. Et cette distinction correspond grosso modo à ce que les hommes appellent "hommes et inférieurs" et les papistes. Et surhomme est déjà pris ici en son sens absolu: c'a.d. comme vraiment opposé à la masse. Car les exigences de la magnanimité sont tellement transcendentes, qu'elles ne peuvent être réalisées que par des hommes exceptionnels.

Si nous prenons le qualificatif surhomme en ce sens, les hommes de grand génie, qu'ils soient vertueux ou vicieux, rentrent dans cette catégorie. Les hommes sont grand dans le vice, ou dans la vertu. Et les mauvais pourront avoir une énorme puissance destructive: l'habitus mauvais sera ~~corrupteur~~.

correspondra à la disposition naturelle.

Il est revient donc à une question de définition. Cette définition est très exigeante. Si nous définissons le surhomme par sa capacité de magnanimité: la capacité devra correspondre aux exigences de la vertu de magnanimité. Et par ce fait même, les génies unilatéraux, ne pourront pas rentrer dans cette catégorie. Mais si l'on veut appeler surhomme un génie quelconque, tel le mesquin Schopenhauer, — c'est la pure question de définition.

On peut être physicien de génie sans être surhomme intégral. Dans bien des cas, une certaine étroitesse peut être très avantageuse dans certains domaines. Ainsi, aucun métaphysicien n'a été bon physicien. (J'aurais pu dire le contraire!) Cet exemple est typique. Car si le métaphysicien ne contribue rien à la physique, il fait assumer le travail des autres, alors que le physicien peut ignorer l'existence du métaphysicien sans dommage pour sa science à lui — ~~et l'histoire~~ et l'histoire nous enseigne que la métaphysique des physiciens a retardé le progrès de cette science.

Désormais, nous devons quitter le surhomme de Nietzsche, pour le déposer — pour construire un surhomme plus grand. Cela ne veut pas dire que nous nions la signification historique des surhommes Nietzscheiens qui sont de toute couleur. Car, mêmes les mauvais génies jouent un rôle essentiel dans l'histoire. "Eiam mala peccatorum in bonum justorum cedunt." (Rom. Comm. 7.120.) Ils servent, sans le vouloir, les justes.

(Rom. Comm. 7.120.)

— La philo de Nietzsche est une philosophie anthropocentrique; alors que la philo thomiste est théocentrique. La philo thomiste n'est pas une philo du surhomme. Pour elle, la question du surhomme est une question de philo appliquée. Mais cela ne veut pas dire que l'homme y est moins grand que dans une philo anthropocentrique. C'est le contraire. Une philo anthropocentrique pèche par exclusion. L'homme de la philo anthropocentrique n'est pas assez grand. En un sens, l'homme est trop petit pour occuper le centre de l'univers; et en un autre sens et si il l'occupait, l'univers serait à son tour trop petit: et si nous voulons un univers infiniment plus vaste, nous voulons implicitement un homme plus vaste.



Et c'est surtout ce dernier point que nous devons assembler quand nous argumentons ad hominem. Il est absolument faux, il est faux de dire que les philosophes romantiques ont trop divinisé l'homme. Non, leur manière de le diviniser, n'est pas seulement un rabaissement de l'idée de divinité, mais également un rabaissement de l'homme. Ils n'ont pu le diviniser qu'en lui imposant des limites qui sont contre sa nature: car l'homme est par sa nature capable de Dieu: c'est à dire qu'il est naturellement capable d'une surélévation <sup>gratuite</sup> qui le fait participer à la vie intime de l'absolu le plus pur.

C'est tout <sup>le système</sup> ~~l'ensemble~~ thomiste que nous opposons à la philosophie de Nietzsche: et c'est tout l'idéal métaphysique et chrétien, que nous opposons à l'idéal restreint et indéfini du surhomme de Nietzsche.

Car, en somme, Nietzsche ne nous a laissé qu'une description des signes extérieurs du <sup>caractère</sup> ~~comportement~~ psychologique du surhomme: son idéal et son rôle <sup>historique</sup> sont sans doute inférieurs infiniment supérieurs à ceux de la main qui tend toujours vers la désintégration, mais cet idéal n'a pas été défini par lui. Et après avoir élevé le surhomme au-dessus de la masse,

Et cet idéal n'était ni plus définissable  
puis qu'il n'avait pas de métaphysique  
forcément cet idéal fût flou, et  
s'il n'avait donné comme solution  
sa théorie de la récurrence éternelle,  
il n'aurait trouvé au niveau du  
cosmos qu'une autre théorie  
également désespérée et amorphe.

Mais Nietzsche nous a laissé  
une description phénoménale du  
surhomme, de sa grandeur observable.  
Et c'est cela qui nous permettra  
d'établir une comparaison étroite  
entre le surhomme qu'Aristote  
et Schopenhauer ont également décrit  
de cette manière. Et cette comparaison,  
je la ferai pour nous-mêmes, pour  
que nous ne soyons pas trop égarés  
pour dédaigner le type psychologique  
du surhomme de Nietzsche.

La démarche du IV<sup>e</sup> livre <sup>qui traite de la force</sup>  
de l'éthique à Nicomaque, est une  
démarche extrêmement difficile. Aristote  
y décrit un type humain supérieur  
qui est accusé par la masse de  
prodigalité, d'orgueil, de paresse,  
d'ironie, de dédain pour la masse,  
de cruauté, d'indifférence, d'indé-  
licatesse etc... En un mot, il  
böse - méchant.

Ce sont là autant de débris tombés en cours de route. La chrétienté s'avance par des explosions successives : et chaque explosion de culture chrétienne comporte ses déchets ! des déchets qui purifient le monde chrétien, le corps mystique du Christ en état de construction, de croissance. Mais n'oublions pas que ces déchets sont sortis du sein de l'église. C'est le protestantisme, et le calvinisme furent préparés, non par l'église, mais ~~dans~~ dans la chrétienté, adhérant à l'église. Chacun de nous porte en lui un petit protestant ou un petit calviniste, un petit puritain. - nous vivons dans le danger : nous sommes de viateurs.

Le puritanisme, cette doctrine pestilentielle si peu différente du puritanisme, qui se vit durant des siècles dans le sein même de la chrétienté catholique, et qui est loin d'être éteint, est notre danger plus prochain. X

La chrétienté doit progresser, et elle, comme les mutations, procède par bonds. Elle amène du nouveau. Le nouveau, amené par les circonstances, et d'enlèvement réalisé dans certains types supérieurs, étouffait la masse la plus fidèle. Souvenez-vous quel révolutionnaire fut Robespierre, et combien les fidèles les plus sincères l'ont attaqué comme un démolisseur des traditions, et un homme qui travaillait à la destruction de l'église.

Le mouvement ascendant est caractérisé par une certaine ivresse : une ivresse inquiétante pour tous ceux qui ne la connaissent pas : c'est l'ivresse du génie et du saint. XX

Je voudrais pour terminer, m'arrêter à deux grandes vertues, deux vertus intégrantes de la vertu cardinales de force : la magnanimité et la magnificence. Deux vertus dont les

2  
théologiens, même catholiques ne parlent presque  
plus depuis des siècles.

Aristote, dans le 4<sup>e</sup> livre de son *Éthique*  
~~à Nicomache~~ *Nicomachéenne*, et S. Thomas  
dans ~~la~~ *la* *Somme théologique* q. 129 & 134  
de la II<sup>e</sup> II<sup>e</sup>ae, y défendent un type humain  
supérieur qui est acclisé par la masse de  
prodigalité, d'orgueil, de paresse, d'ironie,  
de dédain pour la masse, de cruauté, d'indifférence,  
d'indélicatesse, de brutalité - etc. etc...

de libéral est accusé de prodigalité,  
que la masse considère comme un  
vice très grave, alors que la parcimonie  
serait une vertu. Et quand il est  
loué par la masse, c'est toujours ~~pour~~ à  
raison cause de son utilité. Mais  
le libéral ne donne pas pour l'utilité.  
Il donne pour donner. Et c'est cela  
qu'on trouve irraisonnable. Il donne,  
~~sans peine~~ il fait des sacrifices  
sans peine. Et il ne veut pas recevoir  
des autres, et quand il reçoit, il  
est gêné. "Ad liberalem pertinet  
ut vehementer superabundet in  
datione." Il donne au point d'avoir  
trop peu pour lui-même. Et l'homme  
le plus libéral, dit Aristote, est celui  
qui a ~~hérité~~<sup>reçu</sup> sa fortune, car celui  
qui l'a gagnée par le travail s'en  
sépare difficilement: et tous aiment démesurément  
leurs propres œuvres: ~~des~~ "parentes  
filios, potius sua procreata." Comme  
ils n'ont pas connu l'indigence, ils  
dépensent d'autant plus facilement.  
Et quand il a exagéré, il n'en est  
pas triste: et il ne croit pas au  
maxime de Simonides.

Ethic. 665.

Mais alors, comment cet homme  
diffère-t-il du prodigue? Le libéral  
ne gaspille pas. Il donne avec  
mesure. Mais, n'est-il pas simplement  
juste de donner avec mesure?

Et s'il est vertueux, pourquoi ~~ne~~ donne-t-il plus qu'il n'est nécessaire? Mais, le libéral ne veut pas s'arrêter au nécessaire: il veut que ce qu'il donne soit un don, et non pas une dette. Et ainsi, il est extrême. Mais il est au juste milieu en ce qu'il ne ~~doit~~ gaspille pas: il ne jette pas des perles aux ~~porcs~~ porcs, comme le prodigue.

Le prodigue ne manque pas de virilité, mais de mesure. Le parcimonieux s'arrête à l'utile, il ne donne que ce qu'il doit, il s'arrête au nécessaire. Et les parcimonieux considèrent leur parcimonie comme une vertu. Et cela explique, dit Aristote, pourquoi ils ~~se~~ croient que la prodigalité libérale est vicieuse: alors que la parcimonie est plus vicieuse que la prodigalité "prodigum multo meliorem illiberali," traduit St Thomas. Car, la parcimonie est incurable, alors que la prodigalité ~~est~~ "de facili curatur." Avec un peu d'exercice et de réflexion, le prodigue peut atteindre le juste milieu, tout en donnant d'immesurablement. Le parcimonieux, au contraire, ne pourra jamais donner sans être certain d'une rétribution. Non pas que le parcimonieux désire ~~très~~ la fortune des <sup>autres</sup> et il n'accepte pas sans hésitation

les dours; car il pense que celui qui  
semble donner a des arriere-pensées,  
et il craint l'opprobre pour la sécurité  
de sa propriété. Et dans certains cas,  
ajoute-il, les parcimonieux ont peur  
de la fortune.

de parcimonieux et incurable.  
Il se trouve dans un cercle vicieux:  
et ce qui grave, c'est qu'il peut  
toujours faire appel à la prudence.  
dire Ethic. p. 1137 n° 698-8.

de libéral n'est donc pas naturel,  
si par naturel nous entendons ce  
qui arrive dans la majorité des cas.  
Et la nature, ainsi défini, ~~se~~  
tendit in defectum. La masse  
tend vers le défaut.

~~de magnifique et excelle pour~~  
~~exceptionnel que le libéral.~~

Cette distinction commentée par  
Aristote, et extrêmement importante.  
Car la masse, par le fait même qu'elle  
érige la parcimonie en vertu, et qu'elle  
s'efforce de se justifier, fait déjà de  
la morale des esclaves.

de libéral est un homme  
exceptionnel, mais le magnifique  
l'est davantage. Si le magnifique  
est nécessairement libéral, le libéral  
n'est pas nécessairement magnifique.  
La magnificence surajoute à  
la libéralité la grandeur, quædam  
magnitudo.

La magnificence concerne des dépenses énormes en vue de grandes œuvres honnêtes, c'est à d. désintéressées, par opposition aux œuvres utiles. ~~de~~ Elle suppose du goût esthétique, et s'oppose ainsi à la profusion vulgaire, p. ex. celle des comédies musicales de Hollywood, ~~qui~~ dans lesquelles il n'y a aucune proportion entre les dépenses et la valeur intrinsèque de l'œuvre. En donnant cet exemple je demeure fidèle au texte d'Aristote, car lui donne comme exemples les comédies de Mégare, dans lesquelles les acteurs apparaissent en pourpre dès le premier acte.

Dans la magnificence, il y a tout de même une certaine disproportion entre les dépenses et l'œuvre, en ce que les dépenses sont plus grandes que l'œuvre, mais cela ne nuit pas à l'œuvre. ~~Quant~~ Aux grandes œuvres il dépense largement et avec joie. S'il calculait trop ses dépenses, il serait ~~par~~ parfivrique. "Quod aliquis sit multum diligens in computatione repensarum, pertinet ad parvificentiam." ~~Quant~~ Vice opposé à la magnificence.

Comme exemple d'œuvres magnifiques, Aristote cite toujours des œuvres d'arts, des temples, des monuments, des ~~œuvres~~ œuvres, la musique etc.



Pourquoi Dieu, parfait, crée-t-il ?  
N'ayant aucun besoin de la création ? Un  
homme bête ne peut le comprendre. Il  
peut se commettre avec ce qu'il a tiré  
du profit. Un parfait ne peut le  
comprendre.

Il n'a pour les parents. Beaucoup de gens  
en ont par accident. Ils ne comprennent  
comment on peut donner avoir des enfants  
tout en sachant que ces enfants nous  
donneront de la peine, et que leur santé  
apparaît des sacrifices.

de don aux pauvres n'est pas un geste de magnificence, mais de justice ou de libéralité. Aux yeux de la morale, la magnificence est un gaspillage, peu qu'elle n'est pas utile. Et dans la morale des esclaves, la libéralité pure, et la magnificence, quand elle ne nie pas leur valeur idéaliste, sont toujours inopportunes. Il y avait beaucoup de pauvres en Palestine au temps de Notre Seigneur. Mais rappelons nous le passage de l'Evangile de saint Marc: 14 — X

Ce que vise la magnificence, ce sont les grandes œuvres désintéressées, et culturelles: des œuvres de l'esprit. Et ce qui est caractéristique ici, c'est le débordement, la surabondance: la richesse spirituelle gratuitement communiquée. Et ce débordement gratuit est essentiel au spirituel. Il y a diffusion gratuite de soi, dans la mesure où il y a bonté, et il y a bonté dans la mesure où il y a de l'être. Plus un être est supérieur et spirituel, plus sa communication au dehors est gratuite. Dans l'ordre angélique, plus les anges sont supérieurs, ~~plus ils communiquent~~ plus la communication de leur connaissance et de leur amour aux inférieures devient gratuite. Et tout don de Dieu est absolument gratuit: la création, et la surélévation. La magnificence est un véritable triomphe de la spiritualité pure sur

la pauvreté parcimonieuse et parvifigine  
de la matière.

Alors que la magnificence concerne  
essentiellement la diffusion au dehors,  
la magnanimité concerne surtout  
la qualité subjective du sujet considéré  
en lui-même: il ~~se~~ concerne avant  
tout un titre de noblesse qui n'a  
pas besoin de brins extérieurs pour  
s'exercer. de pauvre ne peut pas  
poser des actes de magnificence;  
il mais il peut être magnanime.

Comme la magnificence, la  
magnanimité vise l'honnête, le  
désintéressé, par opposition à l'utile.  
Elle a comme objets les honneurs.  
Et voilà une drôle de vertu: cf. II II 129 c. (p 116)

Mais, la magnanimité, est-elle  
vraiment vertu? - Et voici les objections  
de la morale des esclaves: ibid. a 3 (p 124)-(131)

Je ne vois pas sur quel point  
tout cela nous mène très loin  
de cette humilité purement négative  
que Nietzsche dédaignait tant dans  
la chrétienté de son temps. Pour  
St Thomas, l'humilité est imparfaite  
dans la mesure où elle exclut  
la magnanimité. Et c'est là un  
des points difficiles de la magnanimité:  
on y frise près le risque de l'orgueil  
et de la vanité.

Il ne suffit pas d'être ce que l'on appelle raisonnable: il faut avoir un jugement par connaturalité, et cette connaturalité qui juge spontanément, suppose une grandeur d'âme naturelle.

On ne peut pas être Magnanimus sans être humble: mais l'humilité est une partie de la tempérance, et la "materia temperantiae non habet de se aliquam magnitudinem," comme la force. Or le voit, la tempérance n'est pas érigée ici en verté cardinale suprême, comme elle l'est dans les Morales sans Métaphysiques. Et il est et à fait remarquable de voir comment ces deux parties de la force ont graduellement disparues des traités de Théologie, après S. Thomas. Avec dans Scot, si je puis me fier aux textes que j'ai sous la main, "patientia est nobilissima fortitudo", alors que pour S. Thomas "patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum a virtutibus theologicis, et prudentia, et iustitia, quae directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quae retrahunt a majoribus impedimentis." (II II 136 a 2, c).

Et j'ai cherché en vain dans des traités de Théologie Morales. Un rare auteur mentionnerait ce verté, dans une division générale, mais

Sans commentaire. Ce n'est que depuis quelques années que les théologiens dominicains les ont réintroduits dans leurs traités moraux.

Et ce fait est extrêmement significatif. Si ces vertus ont disparues des traités, c'est qu'elles ne suscitaient aucun intérêt, et cela est grave; et on peut même se demander si elles ne furent pas suspectes!

De la ~~faute~~ Ces vertus sont peu pratiquées: quantum difficultatis disaient Aristote & S. Thomas, comme s'ils désespéraient, ces grands hommes. Mais cela n'empêche pas qu'elles sont le couronnement de ce qu'il y a de plus grand dans l'humanité.

"Magnanimitas et ornatus quidam omnium virtutum. Quia per magnanimitatem omnes virtutes efficiuntur majores, eo quod ad ad magnanimitatem fertur operari magnum in omnibus virtutibus. Et iterum non fit magnanimitas sine aliis virtutibus... Unde difficile est hominem magnanimum esse." (749)

des théologiens ont <sup>sent. etc.</sup> vu le danger de vanité dans la magnanimité. Et, comme ils ont toujours eu plus peur de la vanité que de la pusillanimité, on comprend leur préférence. Mais ceci encore n'est pas thomiste. Car pour S. Thomas,

la vanité est moins grave que la pusillanimité, quoiqu'en pense la vulgaris multitudo. "Pusillanimitas deterior est... Vitium qd magis ~~oppositum~~ accidit propter majorem inclinationem naturae humanae in ipsum, magis opponitur virtuti, ~~quod et ad hoc~~ ~~proccipua~~.... Manifestum est autem, quod magis accidit aliquos esse pusillanimos... Et sic patet pusillanimitatem magis opponi virtuti." (790)

La pusillanimité, dit Aristote, n'est pas considérée comme un vice, mais simplement comme défaut.

Après ces considérations, il est difficile de voir ce que Nietzsche aurait apporté à l'idée du Surhomme au point de vue doctrinal. Il faut même ajouter que son idée est devenue très inférieure à celle-là. Mais au point de vue historique, Nietzsche constitue pour ainsi dire un moment dialectique dans l'évolution de la vie culturelle. Il a réagi contre l'égalitarisme qui était et qui est encore un fait: égalitarisme qui s'active dans le communisme: égalitarisme poussé jusqu'à la destruction de la personnalité, pour se perdre dans ~~l'être~~ un ensemble un de la unité de la matière première.

En réagissant, Nietzsche a implicitement affirmé les droits de la spiritualité, spiritualité qui a horreur de l'uniformité, de ce que les hommes appellent l'ordre. Il a démontré la faillite historique de la morale des esclaves. Et en ce faisant il nous a servi. — *J. M. G.*

La théologie devrait continuer l'étude de ce sujet, mais cela passe ma compétence. \* Je voudrais et de même faire allusion à certains points que le théologien pourrait vous exposer.

— Il est vrai de dire que tous les hommes sont égaux devant la grâce de Dieu. C'est à dire que la nature, quelque soit son degré de perfection, ne peut poser aucun exigence vis à vis de la grâce, ni imposer une mesure. Dieu la donne gratuitement et dans la mesure où il veut. Et ainsi, un homme très inférieur, peut être surélevé au dessus du plus grand génie.

Mais cela ne veut pas dire, que la grâce renverse l'ordre naturel. Elle fait tous cela sans faire violence à la nature: — tout cela est réalisé suaviter. Et il ne nous appartient pas de porter jugement sur le tout nouveau qui résulte de la surélévation.

Mais la hiérarchie doit être maintenue.

de corps mystique du Christ qui  
embrasse les hiérarchies angéliques  
et la hiérarchie humaine et  
essentiellement hiérarchique à son  
tour, et cela sans ~~détour~~ faire  
violence aux hiérarchies naturelles.

On comprend bien pourquoi cette  
idée est si peu soutenue, — l'idée d'  
égalitarisme absolu étant si facile,  
et simplificatrice. Il est si facile  
de dire que, étant donné l'ordre  
surnaturel, la nature ne vaut plus  
rien. Mais cela n'est pas que facile, —  
c'est une hérésie.

de manière dont nous avons  
présenté le surhomme.

On pourrait encore ajouter à  
ceci, que le saint, n'est pas  
nécessairement un surhomme tel  
que nous l'avons décrit. Il est  
surhomme, sans doute, mais dans  
un sens infiniment plus transcendant.  
Et c'est là une distinction très  
importante. Car tout homme est  
appelé à la sainteté, alors que  
tout homme n'a pas l'étoffe  
du génie.

Et, encore un point

Et maintenant une réflexion  
finale pour terminer cette série  
de cours.



Nous avons étudié l'idée de hiérarchie dans la création entière: l'univers entier est essentiellement hiérarchique: c'est sa façon d'imiter la sainte trinité. Mais nous ne nous sommes arrêtés qu'à la structure naturelle que peut déceler la philosophie. Sans doute, cette hiérarchie naturelle ne fut pas troublee, ni renversée — cependant, l'élévation à l'ordre surnaturel par la nature d'une manière qui a introduit

a assumé cette hiérarchie universelle dans une nouvelle hiérarchie que l'on ne peut pas mesurer avec des natures: une hiérarchie qui montre de façon absolument cachée pour nous, que l'esprit de Dieu est si surabondant qu'il souffle sans mesure et où il veut.

Car ce ne fut pas le premier des anges, ni quelque génie humain tapageur, — mais une simple femme, une mère, une vierge qui a mené une vie si cachée, et dont l'Ange a dit qu'elle était pleine de grâce et que le Seigneur était avec elle: — c'est elle qui a été élevée, non seulement au sommet de la hiérarchie humaine, mais au sommet de la hiérarchie universelle: — elle que nous invoquons "la reine des anges!"

---

Nous avons présenté le suchomme  
d'une manière un peu lapidaire.  
Nous nous sommes beaucoup arrêté  
aux signes humains manifestes  
de la grandeur. Et sans doute  
nous avons toujours eu devant l'esprit  
un homme, alors que ~~cette~~ <sup>cette</sup> ~~une~~  
simple femme, une mère, dont l'ange  
a dit qu'elle était pleine de grâce,  
et que le Seigneur était avec elle,  
une vierge qui a mené une vie si  
cachée, qui été élevée au sommet  
de la hiérarchie humaine et  
angélique : la reine des anges.

---

La magnanimité est-elle une vertu?

Difficultés : 1. "Le magnanime ambitionne les plus grands honneurs." Or, la vertu se tient dans le juste milieu.

2. Qui a une vertu les a toutes; mais on peut en avoir d'autres sans avoir celle-ci: "Celui qui n'a qu'une médiocre valeur personnelle et qui s'en contente est un modeste, mais ce n'est pas un magnanime."

3. N'est-elle pas plutôt dans le corps que dans l'âme qui est pourtant le siège de la vertu? "La démarche du magnanime a quelque chose de lent, sa voix est grave, sa parole, posée."

4. N'est-elle pas contraire à l'humilité? "Le magnanime se juge très méritant et méprise les autres."

Aristote ne reconnaît-il pas au magnanime des caractères bien éloignés de ceux de la vertu? l'oubli des bienfaits; l'indolence et la lenteur; l'usage de l'ironie en parlant au vulgaire; la difficulté des relations; la recherche des choses belles plutôt que des choses utiles.

Conclusion: La vertu morale consiste à user des autres biens de façon à sauvegarder le bien moral qui est le vrai bien de l'homme. Or, parmi les biens extérieurs, ~~xxxxxxx~~ l'honneur tient le premier rang. Donc la magnanimité, qui règle l'honneur dans ce qu'il y a de grand, est une vertu.

Solutions: 1. Aristote répond que "le magnanime est dans l'extrême par sa grandeur même", puisqu'il vise à ce qu'il y a de plus grand; "mais il est dans le juste milieu, parce qu'il est comme il doit être", il y vise d'accord avec sa raison, "il s'estime à sa juste valeur", prétendant seulement à ce dont il est digne.

2. La connexion des vertus ne doit pas s'entendre des actes de ces vertus; en ce sens, pour posséder une vertu, on devrait produire les actes de toutes. L'acte de magnanimité n'est pas donné à tous, mais réservé aux grandes âmes. C'est par rapport à leur principes, qui sont la prudence et la grâce, que toutes les vertus sont connexes par leurs habitus qui coexistent dans l'âme, soit déjà formés, soit en disposition prochaine à l'être. Aussi, celui à qui l'acte de magnanimité ~~reste~~ étranger peut cependant en posséder l'habitus, qui le prédispose à faire cet acte, si sa situation l'exigeait.

3. Les mouvements du corps s'harmonisent avec les pensées et les sentiments de l'âme. La magnanimité doit donc aussi s'extérioriser. L'empressement vient de la foule des choses que l'on veut faire; le magnanime ne s'arrête qu'aux grandes choses, qui sont peu nombreuses mais exigent beaucoup d'attention, de là sa lenteur. L'acuité de la voix et la vivacité du langage accompagnent l'esprit de dispute à propos de tout et de rien; le magnanime ne discute que ce qui en vaut la peine. Ces traits qui correspondent aux sentiments du magnanime sont naturels à celui qui est né avec une grande âme. (25)

4. Il y a dans l'homme un mélange de grandeur qui vient de Dieu et de faiblesse qui vient de lui-même. La magnanimité fait que l'homme se voit grand en considérant les dons qu'il a reçus de Dieu: si c'est une âme capable de grande vertu, il tendra à la perfection; et ainsi usera-t-il de la science, de la richesse et de tous les autres biens. L'humilité fait que l'homme se voit

grand en considérant les dons qu'il a reçus de Dieu: si c'est une âme capable de grande vertu, il tendra à la perfection; et ainsi usera-t-il de la science, de la richesse et de tous les autres biens.

L'humilité fait que l'homme se voit petit en considérant sa propre faiblesse. De plus, <sup>e</sup> le magnanime ne prête pas attention à ceux qui manquent des dons de Dieu, en ce sens qu'il n'aura jamais pour eux des égards injustifiés. L'humble honore ses égaux, respecte ses supérieurs, à cause des dons de Dieu qu'il voit en eux, "A ses yeux, le méchant est digne de honte, mais il honore ceux qui craignent Dieu." Ces deux paroles sacrées peuvent s'appliquer, l'une à la magnanimité l'autre à la magnanimité, l'autre à l'humilité, qui ne sont pas contraires, quoiqu'elles semblent agir en sens contraire, mais elles se placent à des points de vue différents. (26)

5. Ces caractéristiques attribuées au magnanime ne méritent aucun blâme, mais, au contraire, un éloge transcendant, si on les comprend comme il faut. Le magnanime oublie ceux qui lui ont fait du bien, en ce sens qu'il lui est pénible de recevoir des bienfaits sans y répondre par de plus grands, ce qui est la reconnaissance parfaite dans laquelle il prétend exceller comme dans toutes les vertus. Il est indolent et peu empressé, non par négligence de ce qu'il doit faire, mais parce que, au lieu de se meler d'une infinité de petites choses, il se réserve pour les grandes. Il emploie l'ironie, non par manque de sincérité et pour se déprécier lui-même, mais comme un voile qu'il jette sur sa grandeur même, surtout vis-à-vis du vulgaire: "il se montre grand et fier envers ceux qui sont dans les honneurs et la prospérité, mais d'une bienveillante modération avec les gens de condition peu-

moyenne." Il ne peut vivre avec personne, ce qui veut dire qu'il n'est familier qu'avec ses amis, car il ~~pré-~~esmt ennemi déclaré de la flatterie et de l'hypocrisie qui sont le partage des am<sup>es</sup> basses. Il entretien pour- tant avec tous, grands et petits, les relations con- venables. Enfin, il préfère ce qui est dénué d'utilité, mais avec discernement, c'est-à-dire ce qui est bien et honnête; en toutes choses, il fait passer l'honnête avant l'utile, car ce dernier suppose une dépendance que la ma- gnanimité repousse. "

2. Le magnanime, en vertu de ses hautes intentions, doit donc surtout réaliser ce qui grandit et éviter ce qui di- minue. C'est une grandeur que d'être bienfaisant, de donner du sien et de rendre plus qu'on a reçu; le magnanime se porte comme de lui-même à ces actes de vertu, non pour eux- mêmes, mais à cause de ce qu'il y a de grand en eux. C'est une petitesse, au contraire, que de faire si grand cas des biens ou des maux extérieurs qu'on offense, à leur occasion, la justice ou une autre vertu; ou encore, de dissimuler la vérité, par peur de la dire; ou encore, de se plaindre et de montrer ainsi sa faiblesse d'â<sup>m</sup>e. Le magnanime évite toutes ces petitesse, précisément parce qu'elles sont telles et qu'elles s'opposent à la grandeur et à l'excellence.(27)

3. Toutes les vertus ont une beauté spéciale qui est propre à chacune d'elles; mais la magnanimité leur donne un sur- croit; elle les pousse à de grandes oeuvres, et ainsi elle les grandit toutes."

2 " On appelle philokindynos, ~~mieux~~ amateur du danger,  
celui qui s'y expose sans discernement, confondant la  
quantité avec la grandeur. Le magnanime, au contraire, ne  
s'expose que si cela en vaut la peine; mais, pour une  
grande cause, il est prêt à tous les dangers, car c'est  
grandement qu'il accomplit l'acte de la vertu de force,  
comme d'ailleurs ceux de toutes les vertus. Aussi Aris-  
tote dit-il que le magnanime n'est pas microkindynos mais  
macrokindynos, c'est-a-dire brave non pour de petites choses,  
mais pour de grandes choses. ~~Sévére et sage.~~  
~~un magnanime, se distingue des autres par sa témérité et son courage.~~

la Force.

"..Perferre molestias, etsi habeat junctum sibi pati, tamen plus dicit actionem quam passionem. Ille enim dicitur molestias perferre, qui perfecte eas fert, hoc est, qui in eis non succumbit, sed qui eis supereffertur; et talis vere dicitur fortis, quia non solum non deducitur, verum atiam magis agit quam agatur; et hoc est proprium ipsius fortitudinis." III Sent., d.33, dub.3, p.729.

"..Patientia ad fortitudinem reducitur et aliae plures, quae sunt ipsius species materiales, secundum quod innunt tractatores morales" III Sent., d.33, p.721.

référence à Cicéron et à Aristote.

"..Fortitudo multos habet ramos ab una radice procedentes, ut perseverantiam, patientiam, fiduciam, quae induunt unam rationem." IV Sent., T.IV, p.322 a.

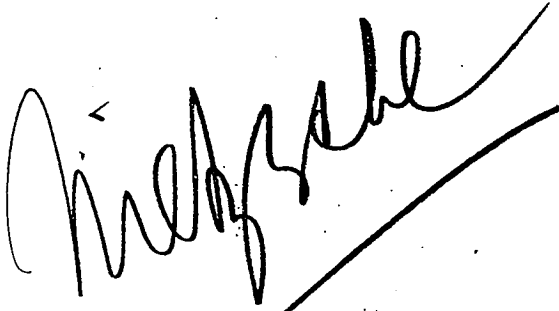
" Liberalitas

- a) fit ex amore,
- b) facit dare sine exigentia,
- c) est dare velociter,
- d)

" Donum fortitudinis est

- a) ad perficiendum operationes viriles,
- b) ad prosternendum aeras potestates,
- c) ad perferendum mundiales tribulationes.

" Fortis et strenua (B.Wirgo), viriliter pugnans, nobiliter triumphans, et sublimiter regans.

A large, stylized handwritten signature in black ink, possibly reading 'M. J. Schae', is written across the lower half of the page. A long, sweeping horizontal line extends from the signature towards the right margin.





Sur l'inégalité naturelle des hommes  
m dans l'état de nature intègre:

II Sent., d 44, § 1, a 3.

Ia § 96, a 3 & 4.

Ia § 92, a 1, ad 2.

Opusc. XI (Polit. Rom 20)

lib. II c IX (Mand. p. 362)

" III c IX (p 396)

Qd ultima felicitas hominis non consistit  
in actibus virtutum moralium.

III c p. c 34.

{ la liberté ne consiste pas à pouvoir faire  
le mal. Cf. Index: libertas 3.

Principit magis de minus non sec. essentiam,  
sed sec. dispositionem subjecti: Index  
liberum arbitrium 23.

R πραγμα, see Arist. Eth. VI c 10, § 11 init.  
p. 143.

R modern music: we didn't know we had it in us.