

Notes sur l'éducation

8 pp. dactyl.
9 pp. dactyl.

28-8
- raison
- langue
- mains

Les fûts de l'éducation

2 pp. dactyl.

pp. 3-4 → enfant - famille.

p. 6 - Tolérance

pp 2-à 5- ~~—~~ un peu sensible à Marxisme et Société politique
publié dans Dialogue, vol. 1, 1962.

Notes sur l'éducation

Dans un de ses traités zoologiques qui firent l'admiration de Darwin, Aristote fait allusion à l'opinion des sophistes que de tous les animaux l'homme est le moins bien partagé, "parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre". Mais ils sont dans l'erreur, poursuit-il. Car les autres animaux sont spécialisés au point où "chacun n'a qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'arme mure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage". Comment peut-on manquer de voir qu'au lieu de tout cela l'homme a la raison, la main et la langue? Alors que la raison s'étend d'une certaine manière à toutes choses, et qu'elle peut concevoir une infinité d'oeuvres, la main est l'organe des organes; elle est l'instrument naturel qui, manié par la

raison, peut produire une infinité d'autres instruments; la langue, de son côté, comme organe d'élocution, libre et absolue, permet aux hommes de communiquer entre eux non seulement l'état de leurs passions, mais aussi leurs connaissances, les œuvres qu'ils conçoivent, et leurs intentions.

Dans le dialogue Protagoras, Platon raconte, sous forme de mythe, la formation des êtres vivants. Ce sont Epiméthée et Prométhée qui en furent chargés par les dieux. Le premier devait exécuter le travail, tandis que le second devait l'inspecter.

"Or Epiméthée, dont la sagesse était imparfaite, avait déjà dépensé, sans y prendre garde, toutes les facultés en faveur des animaux, et lui restait encore à pourvoir l'espèce humaine, pour laquelle, faute d'équipement, il ne savait que faire. Dans cet embarras, survint Prométhée pour inspecter le travail. Celui-ci voit toutes les autres races harmonieusement équipées et l'homme nu, sans chaussures, sans couvertures, sans armes. Et le jour marqué par le destin était venu, où il fallait que l'homme sortît de la terre pour paraître à la lumière. Prométhée, devant cette difficulté, ne sachant quels moyens de salut trouver pour l'homme, se décide à dérober l'habileté artiste d'Héphaestos et d'Athéna, et en même temps le feu — car, sans le feu, il était impossible que cette habileté fût acquise par personne ou rendit aucun service,— puis, cela fait, il en fit présent

à l'homme. C'est ainsi que l'homme fut mis en possession des arts¹ utiles à la vie, mais la politique lui échappa:..."

Ce mythe servait à attirer l'attention sur le nouveau tournant que prend la nature dans la formation de l'homme. Il est vrai qu'à certains égards l'homme est moins bien partagé que les autres animaux. La nature ne saurait suffire pas même à satisfaire les besoins de l'homme simplement naturels, car elle ne le vêt pas, ni ne le loge, ni ne lui donne l'art de se nourrir. La spécialisation qu'elle accorde aux autres animaux est incompatible avec l'infinité de la raison et les œuvres intérieures et extérieures qu'elle peut concevoir et exécuter. La nature néanmoins pourvoit l'homme de la puissance de produire ce que la nature à elle seule ne saurait lui donner. Epiméthée, personnification mythique de la nature, accorde à l'homme cette puissance, cependant que lui-même ne peut la mettre en œuvre. Les habiletés artisanales et artistiques, de même que les sciences, ne

sont pas œuvres de la nature; ce sont des déterminations que l'homme, pourtant produit de la nature, doit acquérir par sa propre initiative. Envisagée sous ce rapport, la raison est extrinsèque à la nature. Voilà pourquoi Pro-méthée, figure de l'animal raisonnable, qui doit se former lui-même par les arts et les sciences, "dérobe l'habileté artiste" en recourant à une puissance qui dépasse tout ce que la nature peut d'elle-même réaliser. Même Karl Marx fit cette constatation et l'exprima en des termes fort appropriés:

Une araignée accomplit des opérations qui ressemblent à celles du tisserand; une abeille, par la construction de ses cellules de cire, confond plus d'un architecte. Mais ce qui distingue d'abord le plus mauvais architecte et l'abeille la plus habile, c'est que le premier a construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. A la fin du travail se produit un résultat qui, dès le commencement, existait déjà dans la représentation du travailleur, d'une manière idéale, par conséquent. Ce n'est pas seulement une modification de formes qu'il effectue dans la nature; c'est aussi une réalisation dans la nature de ses fins; il connaît cette fin, qui définit comme une loi les modalités de son action et à laquelle il doit subordonner sa volonté. Cette subordination n'est pas un acte isolé. Outre l'effort des organes qui travaillent, pendant toute la durée du travail est exigée une volonté adéquate qui se manifeste sous forme d'attention, d'autant plus que le travail entraîne moins le travailleur, par son contenu et les modalités de son exécution, et qu'il lui profite moins comme un jeu de ses pouvoirs physiques et spirituels.

En d'autres termes, si la nature produit l'homme relativement indéterminé, inachevé, elle l'a cependant doté d'une puissance qui lui permet de combler cette indétermination par les compléments de l'art et de la coutume — puissance dont il peut aisément faire un usage démesuré, au point de pouvoir s'égarer et de se vider dans l'infinie prolifération de ses œuvres extérieures.

Nous avons fait mention de la raison et de ses instruments appropriés — la main, la langue, et tout l'appareillage dont celles-ci se munissent. La nature pourvoit l'homme de la main, mais l'homme doit acquérir la dextérité manuelle par un travail répété. Tous reconnaissent le besoin d'apprentissage en ce domaine. On ne songerait pas à confier la construction d'une maison à des intellectuels qui ne savent poser une brique sur une autre ni enfoncer des clous. Nous reconnaissons tous les besoins de l'homme en tant qu'il est un animal que la nature laisse incomplet. Bref, la rectification de la raison par rapport à certaines œuvres extérieures s'impose d'une façon généralement incontestée. Ce que

l'on saisit moins fermement, c'est le besoin de former la raison elle-même et son expression orale. Nous touchons ainsi à la différence entre Héphaestos et Athéna. Le premier est la personnification des arts serviles, il est le dieu des techniques du feu et des métaux, c'est-à-dire des arts et métiers dont l'exécution porte un certain labeur; Athéna, elle, représente les arts libéraux, les sciences, la sagesse, auxquels l'art de s'exprimer est à la fois le plus commun et le plus intime.

La bouche de l'homme diffère de celle d'autres animaux par ceci qu'elle sert non seulement à signifier naturellement des états de passions, telles la joie, la tristesse, la colère, la pitié, mais surtout à exprimer des passions ordonnées d'une façon conforme à la raison. On s'étonne assez généralement de l'importance qu'accordent à la musique les philosophes de l'Antiquité occidentale et orientale, et même les philosophes les plus modernes. Ceux qui ont charge de

l'éducation de l'enfance pensent, très communément, si l'on peut en croire ses oreilles, que le genre de musique auquel sont exposés les enfants est assez indifférent. Ils ne voient pas que cet art qui peut adoucir les moeurs réussit tout aussi bien à renforcer les passions les plus dérégées et donner vent à des sentiments et gestes opposés à la dignité humaine. D'après les plus illustres des moralistes, païens ou chrétiens, il est des genres de musique qui compromettent l'avenir moral de l'enfant d'une façon presque irrémédiable. Par enfants, ils entendent les petites personnes à l'âge préscolaire où la musique joue un rôle déjà fort important.

Mais la voix, dont les intonations expriment la vie des passions, sert une fin bien plus universelle encore. C'est d'abord au sein de la famille que l'enfant apprend à parler. Faute d'éducation, les parents, d'une façon trop générale, ne se rendent pas bien compte de l'importance du bon parler. Ce n'est pas toujours leur faute. Nous sommes ici enfermés dans un cercle vicieux dont il

est difficile de sortir — les arts que Prométhée déroba à Athéna n'ont jamais été faciles. Quoiqu'on en comprenne aisément la nécessité, la conviction demeure le plus souvent inefficace; le passage à la pratique plus vain que sans lui il est possible de réussir dans la vie. De nos jours, les savants spécialisés, par exemple, sont de moins en moins lettrés et doivent confier la rédaction de leurs manuscrits à des secrétaires. C'est un paradoxe que dans une ère où l'instruction s'étend au grand nombre, les gens qui savent s'exprimer et écrire correctement soient dans la même proportion. De toutes les disciplines scolaires de base, la grammaire est aujourd'hui la plus négligée. D'autres disciplines, fondamentales elles aussi, subissent le même sort. La rhétorique — l'art de persuader les hommes à agir en vue d'un bien commun concret — se fait remplacer par une forme de publicité qui s'adresse aux appétits animaux et subjugue les hommes de la façon la plus servile.

D'où vient que les personnes chargées de l'éducation des enfants et des jeunes gens attachent si peu d'importance à la formation littéraire, à la grammaire, à la poésie et à la rhétorique? C'est un fait que le sens courant du mot rhétorique est péjoratif. Si l'art de persuader dans l'ordre politique paraît désormais superflu, on peut y voir un déclin de la conception du bien-être humain. Puisque les hommes sont le plus souvent portés à ne voir dans le bien commun autre chose qu'un moyen de sécurité et d'enrichissement personnels, matériels surtout, cette vie s'est toujours menée et sans doute se mènera toujours au bord d'un précipice. Ce n'est pourtant que dans la société politique qu'on peut atteindre à ce bien-vivre qui consiste dans l'action vertueuse, et non pas dans la seule jouissance de biens extérieurs.

Les fins de l'éducation

Pour parler en toute rigueur de termes, la société politique ne prend pas charge directement des écoles, comme s'il y avait la famille d'une part et l'école d'autre part. En reconnaissant les écoles, ou en instituant, la société met au service de la famille, et plus particulièrement des parents, les moyens nécessaires à l'exécution du droit et des devoirs des parents, à l'endroit de leurs enfants. La famille étant une société imparfaite, elle ne peut réaliser son bien, lequel consiste principalement dans l'éducation des enfants, qu'avec le secours de la communauté politique.

Encore qu'il ne relève pas de cette société politique, d'ordonner les citoyens à une fin qui transcende le bien commun temporel, loin de pouvoir méconnaître des biens qui sont en dehors ou au-dessus de ce bien temporel, elle doit reconnaître la personne humaine en tant que celle-ci n'est pas exclusivement ordonnée au bien qui caractérise la société civile.

Même s'il n'appartient pas à l'Etat de déclarer telle ou telle religion la vraie (César n'a jamais eu ce droit) encore qu'il l'ait souvent usurpé, il n'a pas non plus le caractère religieux de l'homme tout comme s'il n'existeit pas.

L'enfant doit trois choses à ses parents: (a) son être, qui provient de leur nature; (b) la nutrition, le vêtement, l'habitation, qui sont l'œuvre de l'industrie des parents, et qui sont nécessaires à sa maturation; (c) l'éducation, et qui comprend la discipline morale et intellectuelle.

Voilà les trois biens dont l'enfant est redevable à ses parents.

Encore que le premier de ces trois soit le plus nécessaire, il est loin d'être le meilleur. C'est même le troisième de ces biens qui est le plus excellent et qui élève l'homme au-dessus de la bête. C'est surtout par rapport à ce troisième bien, l'éducation, que la famille manifeste son caractère de société imparfaite. Par société imparfaite, on n'entend pas une petite société que l'on dirait imparfaite par rapport à une plus grande. Il ne s'agit pas d'une comparaison simplement quantitative. Une société est imparfaite lorsqu'elle ne se suffit pas pour atteindre à son propre bien. Le bien propre de la famille est premièrement et principalement l'enfant, non pas simplement l'enfant en tant que produit de la nature, ni en tant que bien nourri,

mais surtout en tant que bien élevé. Voilà quel est le but de la paternité intégrale. Mais, précisément, cette paternité ne peut se réaliser aux seules fins de la famille.

Son accomplissement dépendra de la collaboration de plusieurs familles.

Or, plusieurs familles, réunies en vue d'une fin économique ne font pas une société politique. Malgré l'extrême nécessité de la vie économique, même prise au sens moderne, ne peut être le but ultime de la communauté politique. La communauté politique ne mériterait pas son nom si elle n'avait d'autre fin que la prospérité économique. D'autre part, la vie pleinement civile n'est pas non plus possible sans prospérité économique. L'éducation humaine n'est pas non plus possible sans une certaine prospérité familiale. Et celle-ci à son tour n'est possible que dans la mesure où les familles poursuivent une fin commune. Ce n'est que lorsque les familles reconnaissent à cette fin commune une supériorité à la fin propre des familles particulières que l'on peut parler d'un bien-vivre humain et d'une communauté

L'abus de la propriété privée, d'autre part, Aristote l'attribue non pas à l'absence de possessions communes mais à la perversité humaine. Il admet d'autre part qu'en général, "la vie commune et le partage sont difficiles dans toutes les affaires humaines." Il cite l'exemple bien connu des compagnons de voyage (nous disons qu'on ne connaît quelqu'un qu'après avoir voyagé ensemble). Ces deux raisons — la perversité et les difficultés inhérentes à la vie commune — sont d'un ordre très différent. Quand même on ferait abstraction de la première, la seconde subsisterait. Même si les hommes étaient bien disposés envers eux-mêmes et envers les autres, la vie en communauté, surtout en communauté politique, ne serait pas sans problèmes. Car lors même qu'on s'entend sur la fin à poursuivre, les multiples moyens par lesquels on pourrait réaliser cette fin sont objet d'une délibération où la contrariété est normale. L'homme, en effet, n'est pas appelé à obéir comme un bâton. En tant qu'animal politique il jouit d'une puissance et d'un droit de contredire. Le besoin de lois humaines et d'un gouvernement civil n'est pas comme tel une conséquence de la perversité de l'homme. Mais que cette perversité s'y mêle, et la vie politique en devient précaire d'autant.

La distinction que nous venons de voir permet de mieux saisir la position marxiste en cette matière, savoir que la possession privée est un mal, mal qui ne peut être surmonté que par l'abolition du caractère politique de la société, c'est-à-dire de l'Etat. C'est la thèse longuement développée par Lénine dans L'Etat et la révolution. La société qui reconnaît le droit de propriété est intrinsèquement perverse, encore que tout naturelle, inévitable, jusqu'à l'avènement des ouvriers armés qui se servent de la seule

puissance de contrainte de l'Etat comme de "la nécessité d'une machine spéciale de répression."

Marquons-le bien, suivant la doctrine marxiste la propriété privée, reconnue par les sociétés pré-communistes, était une nécessité naturelle. Bien que naturelle, elle n'en fut pas moins perverse, d'une perversité naturelle à l'homme tant qu'il ne sera émancipé dans la société sans classes. Avant le dépérissement de l'Etat, les possédants autant que les dépossédés auront été victimes de cette perversité inscrite dans la nature des choses, laquelle perversité, au niveau de la vie humaine, n'aura été la faute de personne. L'homme ne peut en devenir coupable que le jour où, après des développements historiques millénaires, il serait devenu capable de s'en émanciper cependant qu'il refuserait d'employer les moyens, violents mais nécessaires, pour accomplir cette émancipation.

Cette position est parfaitement conforme à la conception marxiste générale de la réalité fondamentale, c'est-à-dire de "la matière en éternelle contradiction avec elle-même". Il s'agit d'une contradiction si radicale, inéluctable, qu'elle finira par l'emporter même sur les membres de la société sans classes. Non seulement les individus continueront-ils à mourir, mais après un certain temps toute vie sur terre, y compris donc la société sans classes, sera détruite grâce à un cataclysme soit naturel, soit d'invention humaine. Engels le prédit en invoquant le principe que "tout ce qui vient à l'être mérite de périr"; il rattache cette destruction "sans merci" à la nature même de la réalité fondamentale.¹

1. Dialectique de la nature, Introduction. Editions sociales, Paris, 1952.

La vie politique, la citoyenneté, parce que liée au droit de propriété et au pouvoir de contredire, toute perverse qu'elle soit aux yeux du marxiste, constitue cependant une phase nécessaire mais transitoire vers ce qu'il appelle le royaume de la liberté. Les différentes phases de perversité par lesquelles doit passer l'humanité en évolution sociale sont prédéterminées par la matière en éternelle contradiction avec elle-même. Vu dans cette perspective sociale, le dualisme d'une telle matière fait penser au dualisme manichéen: le bien et le mal sont en fin de compte également invincibles — avec cette différence toutefois que la matière est elle-même absolument indifférente, aveugle.

Une autre condition sociale que le manichéen attribue à une dualité primordiale et invincible: l'autorité de l'Etat n'est pas commensurable à la puissance de répression dont il peut disposer. L'une est séparable de l'autre pour autant que l'Etat peut abuser de son autorité et employer sa force de contrainte qui n'est pas moins efficace pour être abusive. Or, sous "la dictature du prolétariat" le marxiste s'approprie cette "machine spéciale de répression" pour abolir l'autorité de l'Etat auquel il l'a sous-traité. Les "ouvriers armés" isolent d'une manière systématique et violente la force de contrainte pour imposer aux membres de la société "une discipline d'atelier," discipline sciemment despotique. Il s'agit après tout d'une dictature.

Quel est, enfin, le remède marxiste aux abus qu'on peut faire de la propriété privée en refusant son usage commun, et aux abus de l'autorité politique? A abolir l'une et l'autre — car le marxiste comprend fort bien que la vie politique ne va pas sans

une mesure de propriété privée — par la mise en œuvre de la seule puissance de contrainte jusqu'au moment où "la nécessité d'observer les simples règles, les règles essentielles de toute société humaine deviendra très vite une habitude".² Lénine insiste qu'il serait vain de vouloir prédire ce moment, mais la machine de répression n'en est pas moins essentielle au déperissement de l'Etat.

J'ai voulu, dans ces quelques lignes, attirer votre attention sur le fait que dans l'esprit du marxiste la violence, moyen inéluctable d'une émancipation elle-même toute provisoire, est une conséquence du caractère de la réalité primordiale où la perversité humaine, agent principal du mouvement de l'histoire vers la société sans classes, trouve sa racine naturelle et finalement invincible.

Charles de Koninck

Université Laval, Québec

2. L'Etat et la révolution, chap. V, Editions sociales, Paris, 1946.

de savoir si un homme peut être véritablement agnostique.

Je ne dois pas attendre la réponse à cette question pour dire ouvertement que la société n'a pas le droit de forcer mon concitoyen à dire ce qu'il ne croit pas - ou du moins pense ne pas croire. Si nous n'avons pas le droit d'imposer de force ce qui pourtant nous paraît furieusement vrai, c'est que notre prochain a un droit correspondant à n'être pas forcé. La liberté des consciences, que Pie XI

~~d'Élu in servit domini regestum. Cela n'autorise pas que nous posons. Nous n'admettons pas ce droit pour approuver, des que nous estimons impudiques positions négatives~~ distingue contre la liberté de conscience, est un droit ~~furapable~~ ~~d'Élu in servit domini regestum. Cela n'autorise pas que nous posons. Nous n'admettons pas ce droit pour approuver, des que nous estimons impudiques positions négatives~~ ni pour les encourager, mais par pur respect de la vérité et de la manière dont les hommes parviennent à la connaître. Il ne s'agit donc pas d'accorder des droits à l'ignorance ou à l'erreur. Ce que nous devons respecter, c'est la personne, qui conserve des droits, malgré son ignorance, malgré ses erreurs touchant les questions fondamentales.

L'autorité civile n'institue pas la loi naturelle. De fait, elle en reconnaît certains préceptes non écrits, sans lesquels la vie civile serait impossible. Le citoyen, même agnostique, se conformant aux lois humaines de la société civile, accepte implicitement ce que nous appelons des préceptes de la loi naturelle. Devrais-je dire à mon prochain qui se déclare agnostique que je le tolère? Ce mot "tolérance" a souvent un sens purement négatif, comme

— *Quelques* —
— *notre forme et sa relation* —

(mai 1963)

— *de la physique et de la métaphysique* —

privations — — — —

même dans sa métaphysique ont été écartées par la science moderne, par la physique et la chimie nouvelles. Si l'on se rapporte à la façon dont certains manuels traitent de cette question, la remarque n'est pas sans fondement. Mais que l'on lise le texte même d'Aristote et l'on constate que le problème auquel il veut répondre en distinguant ces trois principes est tout autre que celui auquel répondent les sciences physico-mathématiques aujourd'hui. Bien au contraire, ce que nous disons aujourd'hui en chimie devrait plutôt se comparer à la théorie ancienne des quatre éléments, c'est-à-dire terre, air, eau et feu. Notre but dans ce travail est de voir exactement comment se posent ces très différents problèmes et comment, par suite, se distingue tout à fait la doctrine appelée hylémorphique de la doctrine des éléments.

Dans les *Physiques*, Aristote établit tout d'abord un proemium. Citez-le ici.

Quant au premier point, il faut entendre que lorsqu'une chose dépend de plusieurs causes, nous ne connaissons vraiment cette chose que dans la mesure où nous en connaissons les causes. Nous savons vraiment ce qu'est un table que lorsque nous savons à quoi elle sert, de quoi elle est faite, pourquoi elle a la façon qui la distingue par exemple d'une chaise, et comment on la faite. Si les choses de la nature ont à leur façon une

On entend parfois dire que la matière, la forme et la privation dont parle Aristote dans ses œuvres physiques et même dans sa métaphysique ont été écartées par la science moderne, par la physique et la chimie nouvelles. Si l'on se rapporte à la façon dont certains manuels traitent de cette question, la remarque n'est pas sans fondement. Mais que l'on lise le texte même d'Aristote et l'on constate que le problème auquel il veut répondre en distinguant ces trois principes est tout autre que celui auquel répondent les sciences physico-mathématiques aujourd'hui. Bien au contraire, ce que nous disons aujourd'hui en chimie devrait plutôt se comparer à la théorie ancienne des quatre éléments, c'est-à-dire terre, air, eau et feu. Notre but dans ce travail est de voir exactement comment se posent ces très différents problèmes et comment, par suite, se distingue tout à fait la doctrine appelée hylémorphe de la doctrine des éléments.

Dans les *Physiques*, Aristote établit tout d'abord un proemium. Citez-le ici.

Quant au premier point, il faut entendre que lorsqu'une chose dépend de plusieurs causes, nous ne connaissons vraiment cette chose que dans la mesure où nous en connaissons les causes. Nous savons vraiment ce qu'est un table que lorsque nous savons à quoi elle sert, de quoi elle est faite, pourquoi elle a la façon qui la distingue par exemple d'une chaise, et comment on la faite. Si les choses de la nature ont à leur façon une

multiplicité de causes, il faut les connaître.

D'après le commentaire de S. Thomas, il y a une raison extrêmement déterminée dans la suite "principe, cause, et élément". C'est que par principe Aristote entend les causes qui ont davantage le caractère de principe, c'est-à-dire de ce d'où procède quelque chose, de quelque manière que ce soit. Or, parmi les causes, ce sont les causes actives et motrices qui ont davantage ce caractère de principe. Par cause, d'autre part, il est censé entendre les causes qui ont davantage le caractère de causes, c'est-à-dire ce d'où dépendent davantage les choses: les causes formelles et finales. Pensons encore à la table. C'est à cause d'une certaine utilité que l'on fait des tables. On leur donne une certaine structure pour qu'elles puissent servir à cette fin. On les fait d'un matériel relativement solide, toujours en vue de la fin. Mais la table n'est pas nécessairement faite de bois; quelque autre matériel pourra servir. Il y a les tables de fer, et il y a des tables en plastique. La matière est bel et bien nécessaire, mais elle ne l'est qu'en vue de la structure et de la fin. Or, c'est précisément ce que veut dire Aristote par le mot "élément". Cela veut dire S. Thomas tout ce qui a le caractère de cause matérielle. Mais il fait remarquer que les éléments sont connus en dernier. Or ceci semble contredire l'ordre que suit Aristote dans l'énumération des causes au livre II. Là c'est la cause matérielle qui est donnée en premier. Par contre, ici, elle est énumérée en dernier. Y a-t-il

Nullement. Pour recourir à une analogie, on peut connaître une brique de deux façons. On peut la définir comme ~~un~~ objet d'une certaine figure, fait de terre cuite. On peut voir tout cela sans savoir à quoi sert une brique. Ce n'est au fond que lorsque nous savons exactement à quoi servent les briques que nous savons ce qu'elles sont. C'est précisément cette connaissance qui vient en dernier, et ceci est encore plus vrai dans la nature que dans les arts. Car, même si nous savons, par exemple, que les être de la nature sont des ensembles de charges électriques, et qu'on peut les décomposer ainsi, il ne s'ensuit pas que nous savons exactement la différence entre l'essaim de charges électriques qu'est un cheval et l'essaim de charges électriques qu'est une alouette. Si, pour le besoin de l'hypothèse, nous nous imaginions que notre table des éléments chimiques est définitive, notre connaissance de ces soi-disant éléments serait encore extrêmement pauvres puisque nous n'y verrions pas comment en surgisse cette énorme variété de choses si différentes les unes des autres. Si nous entendions le terme d'élément au sens strict du mot, il faudrait dire que la connaissance des éléments est tout à fait dernière. En fait, dans le dernier chapitre du dernier livre des météorologiques, Aristote dira précisément que dans cet ordre de choses ~~la~~ connaissance selon la forme et selon la fin devient extrêmement obscure.

Quant au second point, savoir, qu'il faut aller de la connaissance commune à la connaissance plus spécifique, ce point est d'une extrême importance. Il s'agit en effet d'étudier la nature,

ce qui est fort différent de l'étude des mathématiques. C'est qu'en mathématique le plus connaissable en soi est le plus connaissable pour nous sont identiques. Par contre, partout ailleurs, le plus connaissable en soi est le moins connaissable pour nous. C'est dire que notre étude de la nature commence par l'aspect le plus superficiel des choses. Ayant fait cette observation, Aristote, pour la confirmer, donne plusieurs signes bien connus. Citez les signes ici.

Aristote commence aussitôt par donner, d'une façon didactique, les opinions de ses prédecesseurs sur les principes de la nature. Pour savoir ce qu'il entend ici par principes, il faut précisément voir les problèmes auxquels les anciens avaient fait face.

La façon dont Aristote rapporte les positions de Parménide et de _____ fait voir qu'ils n'ont pas essayé d'expliquer la nature qui est une donnée, qu'ils n'ont pas essayé d'expliquer le changement des choses qui nous entourent et parmi lesquelles nous-mêmes nous nous trouvons, mais qu'ils ont plutôt essayé de les écarter tout à fait, du moins quant à la multiplicité et quant aux changements. They tried, it seems, to explain them away. Mais le point intéressant ici, c'est que Parménide surtout avait une très vive conscience de la difficulté de la donnée elle-même qu'est la nature, des grands problèmes on se heurte si tôt qu'on accepte le changement. Ces difficultés ont été exprimées par Zénon, dans le dialogue platonicien Le Parménide, et par Aristote au livre VI des Physiques.

Pour Parménide, semble-t-il, la multiplicité et le changement ne sont que des apparences, des apparences qui peuvent être l'objet d'opinions et non de savoir.

A l'extrême opposé de Parménide nous rencontrons Démocrite, qui lui posait une infinité d'éléments. Pourtant, ces deux philosophes peuvent se comparer en un point tout à fait fondamental. Pour Démocrite, les atomes étaient indestructibles, absolument invariables. Le mouvement s'expliquait par la mobilité des atomes selon le lieu, selon la position, mais l'étoffe fondamentale de l'univers était toujours et éternellement la même. La diversité des choses n'était qu'une sorte d'épiphénomène des différentes combinaisons d'atomes. Or, cette pensée n'est pas tellement loin de l'opinion commune parmi les savants aujourd'hui. Sans croire à l'immortalité des entités microscopiques, du moins de celles que nous connaissons aujourd'hui, et dans la mesure où nous en connaissons, l'on pense tout de même que l'étoffe de l'univers est une donnée plus ou moins permanente dont les choses, tels les arbres et les bêtes, ne sont que des superstructures. Et l'on voit aisément comment on parvient à une telle conception. N'est-il pas évident que les charges électriques dont est composé un organisme demeurent là même lorsque celui-ci est mort?

1. ~~espa~~ (dernières notes)

Tell me something about what is meant by "person".
 Do not give me the learned definition off-hand. First tell
 me what it is that you wish to define. Else your definition,
 whatever it may be, will get me tied down to something I
 know less.

"Ce que veut dire le mot qui signifie la "personne", c'est
 ce qu'est la "personne".

"Ils parlent de la nature avec mépris."

"Oui, mais cela se pourrait +, parceque que discroient que
 certaines moralités nous entraînent à l'irrationnel."

"Pourtant, n'exaltent-ils pas l'irrationnel de l'être"?

"Oui, mais, s'en aperçoivent-ils?"

Jacob, ce que vous ne savez pas, et que savez
 peut-être jamais, c'est que l'homme ne se pense
 jamais qu'entre deux pieds, mais toujours
 entre deux repas. Echo!

Fille: Holl. Univ. P. Dufault

Chan. Heylen (Et que je vous transmets).

S. Père

Voir P. C. Boyer ^{Quin. Gimene} Bourgane ^{Oblast sur Nord (Sobibor)}, P. Dufault.

Il y a des personnes qui n'ont pas de nature déficiente produite,

thèses
traités

l'Eglise et la Science

Foi et recherche

Scientifique

These last hundred years have launched us upon a bewildering new era. The changes that have occurred in this brief span of time! Our century has been the scene of great social upheavals, some for the better, some for the worse. History has taken on a cosmic dimension, for even the cozy heavens of Newtonian physics must yield to evidence that the whole universe, right down to its minutest particles, is a vast process of birth and death. Billions of galaxies arise and waste themselves into burning stars that shed their light and foster life on this burnt out little planet of ours, a mere grain of sand on an endless shore. However insignificant on a cosmic scale, this cooled down piece of the explosive universe is nonetheless the site of an activity we call 'understanding', that of the animal looking before and after in terms of countless light-years. We have cause to wonder whether there are not other sites of thought in other regions of space. We may be on the verge of arousing life in a test-tube. Our daily news-sheets keep us abreast of these vast perspectives and bold anticipations. All of which goes to show how deeply the reaches in which the human mind soars and sounds have changed in this short whiff of time. We are told over and again that everything, including our own mind, is subject to

radical change and transmutation. Some people interpret this to mean that we must renounce once and for all the ability to reach some changeless truth; and they even go on to say that to believe we can achieve such truth will only dull the mind and hinder its progress.

This raises a problem for the Christian. For it may be asked whether the religious dogmas which the future scientist has learnt from childhood do not blunt it against free scientific investigation. This is a fair question which it would be unwise to ignore.

"Free investigation" is the crucial term; it can mean many things. There is a sense in which for instance a thief, especially a successful one, enjoys a kind of freedom which the good citizen will not allow. Such liberty is forbidden by natural law as well as by Christian morality, no matter how efficacious the results achieved. Just before and during the last war, certain scientists of both East and West felt free, encouraged by their governments, to perform utterly atrocious experiments upon their fellow-men. But if human persons are to be liquidated simply because this may help to learn more about life processes and about death, we will call freedom to do so perverse.

Having disposed of this pejorative meaning and use of freedom, let us return to the original question and consider in what sense freedom is both intellectually

true and morally right: what we call the freedom to wonder, to escape from ignorance, to seek knowledge. Is there any reason to believe that the mind which has been taught as revealed truth certain propositions of Faith for which there is no scientific demonstration, is handicapped in the field of scientific research? Of course it would be handicapped, had it been led to believe, ineptly, that knowledge, in any field, is safe only when based upon authority; or if it had been trained in such a fashion as to be inclined to dodge all unsolved problems or even solutions which are not at once seen to agree with existing beliefs. History does provide some regrettable instances of people of that sort; but it is certainly not to the credit of their intellect, nor of teachers responsible for such warping of the mind.

On the other hand, it is of course true that, from its inception, the Church has rejected many a philosophy as contrary to Faith. Manichaeism could hardly be made to conform with the sovereignty of God, or Marxism with His very existence. But it is also significant that these should belong to the type of philosophy which does not tolerate free discussion of its most basic tenets.

There were times when even the wisdom of Plato and Aristotle were frowned on by certain members of the Church. This embarrassed neither Saint Albert the Great nor Saint Thomas, who won out in the end, in favour of a

natural wisdom where authority is the weakest of all possible arguments. The Faith of these great Doctors of the Church not only allowed them freedom in the field of natural research; to the contrary, a man like Saint Albert felt compelled, in the vitality of his Faith, to expend great efforts to acquire fresh knowledge in the most detailed ramifications of the natural sciences.

Let us narrow our first general question down to three alternatives, each of which has in fact been upheld at one time or another. The first alternative is that the Church frowns upon free and bold research in the realm of what we call science today; the other that the Church is indifferent to scientific investigation; and, finally, that she urges her own members whose concerns are those of science to extend the frontiers of knowledge as far as possible. The latter is of course our understanding of the attitude of the Church.

Yet the first alternative could derive apparent likelihood from the fact that none of the Apostles whom Christ appointed during his life on earth were learned men. Their occupations were of the humblest kind, such as fishing and the collection of taxes. And so one might be tempted to conclude that learning is a diversion from the Christian's concern. This would in fact be a very bad enthymeme. The unspoken assumption would be that there is no room in the Church except for fishermen

Notice to the reader

This is an expanded English version of a paper originally composed in Latin and distributed, with the permission of Archbishop Maurice Roy, to the Fathers of the Council in Rome on November 16, 1964, and was signed by Charles De Koninck and Monsignor Maurice Dionne, professors at Laval University and Archbishop Roy's two theologians for the third session of the ~~second~~ Vatican Council. The title is: The Good of the offspring requires Infecundity as well as Fecundity.

The benefits of marriage can be looked at from two different points of view, from that of man and wife, namely, , the offspring and — according to the christian view — the sacrament.

There is at present much discussion about which benefit of marriage is primary or which secondary, and some even hold that all of the goods of wedlock are on the plain.

In the present paper however, we shall confine ourselves to the viewpoint of the child, that is to the benefits that the child must derive from its parents. And these benefits are threefold; the first existence, brought about by procreation, and this a work of nature; the second is roughly described by clothing and shelter; the third is provided by education, which comprises both discipline and instruction.

It is important to note that those who object^{to} birth regulation hold fast to the principle that man's reason must be regulated and measured by the intentions of nature, which express the will of God.

we shall examine the intentions of nature, regarding the child, although its existence be what is primarily intended, the other goods of the child, though intended by nature, cannot be achieved by nature alone. Their realisation requires the intervention of human reason and industry. Surely nature intends the fulfilment of the

powers with which she has provided the child, and this fulfilment is what nature chiefly intends, although she cannot bring it about by herself.

The proper rearing of the child is also its highest good, for, as Plato said, without it man is the most ferocious animal that walks upon the earth. In other words, existence, nourishment and the rest, are subordinated to the principal good of the offspring — the way , in the order of execution,

And, as St. Thomas says, it is to this end that the parents must order their in common in as much as they are united by wedlock. By working towards this end, namely, the child qua educated, the parents respond to nature

As St. Thomas plainly says, procreation could not possibly be the proper purposes of matrimony seeing procreation can succeed without it. It is the education of the child that requires wedlock. Hence it is that the procreation of children must remain subordinate to the parents ability to educate them. Irresponsible parenthood is therefore plainly against nature.

Aristotle on this score. The latter attempts a general definition of the distinctive principle of life only in Book II De Anima, and the definition tells us nothing about the proper principle of any particular kind of living thing. As to the life principle of man, of which Descartes thought he ^{had} an all-sufficient intuition, it is first approached well on in Book III. In Aristotle, this is only a first approach; the study will be carried on throughout his treatises on sensation, on animals considered in their wholeness, right down to the way they generate and get around, leaving room for indefinite expansion and reappraisal.

~~Hans Driesch, on the other hand, appeared to revive Aristotle's entelecheia. Unfortunately, he left us to understand that the life principle was inserted in the world of physics like a wedge, to organise what was already there. It was the kind of theory ~~which~~, as Poincaré said, which explains everything and therefore nothing. It was not certainly not Aristotle, as was soon found out~~
~~a diversion of this kind does provide~~
~~But such diversions ~~are~~ not the true alternative.~~

The alternative is: can life be finally and sufficiently explained in terms of what all the things of nature have in common? or is the living being, over and above what it has in common with the non-living, ^{a thing} of a special kind? Can the laws of physics explain why elephants grow trunks? These ^{organs} are no doubt chock-full of physics and chemistry,

and the mathematician would have something to say to account for their elegant flexibility. But if all there is to an elephant's trunk is what these sciences can tell us about it, we shall soon be forced to declare that he really has no such thing. We have in fact already reached this goal when we divest the living of its tools or organs. For there is no doubt that in the mind of some modern biologists the word 'organ' has indeed become a meaningless term, which is easy enough for anybody who does not know that it simply means tool or instrument. Anyhow, if there be no purpose in nature, what use can she have for tools?

and the mathematician would have something to say to account for their elegant flexibility. But if this were to be all there is to an elephant's trunk, we would soon have to declare that he really has no such thing. We have in fact already reached this goal when we divest the living of its tools or organs. For there is no doubt that in the mind of some modern biologists the word 'organ' has indeed become a meaningless term, which is easy enough to him who does not know that it simply means tool or instrument. Besides, if there is no purpose in nature, what use could there be for tools?

'The way to dusty death' will now be meaningless. For dust is at the beginning, at the end, and even inbetween there is nothing more than dust.