

lettre à l'abbé Arthur Malraux

- positivisme logique
- phénom. analytique
- imposition des noms

lettre à Raymond Ruy, o.m.d.

- durée
- temps
- mouvement

M. l'abbé Arthur Maheux  
Les Archives  
Grand Séminaire  
Québec, P.Q.

Cher monsieur l'abbé:

L'article de M. Terence Penelhum, comme le positivisme logique et les philosophes dits 'analytiques', remet sur le tapis un problème très négligé depuis plusieurs siècle, tant en théologie qu'en philosophie: le problème de l'imposition des noms. Pour ma part, ~~xxxxxx~~ je n'ai jamais caché ma sympathie pour les revendications du positivisme logique. Car il est impossible de lire saint Albert le Grand ou saint Thomas sans se rendre compte de la nécessité de vérifier le sens des mots que nous employons, soit en philosophie, soit en théologie, dans l'expérience sensible. Un même nom peut avoir plusieurs sens, mais il reste qu'au moins un de ceux-ci doit signifier quelque chose de très connu de nous; que ~~xxxx~~ l'on doit pouvoir montrer comment et pourquoi ~~xxxx~~ l'on impose d'autres sens au même mot. Ce serait toutefois une erreur de croire que tous les sens d'un mot doivent se vérifier directement dans l'expérience: Ainsi, le mot ' cercle' ~~xxxxxxxxxxxxxx~~ peut signifier la figure tracée sur le tableau noir, l'orbite d'une planète, mais aussi la figure rigoureuse définie par le géomètre, dont l'exactitude ne peut être vérifiée dans l'expérience. Le sens des mots employés en métaphysique n'est donc pas le seul à être directement invérifiable dans l'expérience; Mais nous accordons que ces mots doivent avoir un sens primitif qui le soit, et que l'imposition d'un nouveau sens doit se justifier, ce qui, le plus souvent, demande une démonstration. C'est le cas du nom "designer" quand on le dit de Dieu. M. Penelhum se rend compte du fait que ce ~~xxxx~~ mot est entendu comme un terme analogue. C'est le cas de tous les noms que nous employons pour signifier Dieu. Nous ajoutons, toutefois, que la valeur de cette nouvelle imposition dépend de la valeur de la démonstration par laquelle nous entendons prouver que Dieu existe, qu'il est la cause absolument universelle, que cette causalité s'étend au contingent comme au nécessaire.

Marquons, en outre, que nous distinguons entre la vérification du sens d'un mot, et la vérité du signifié; entre la signification d'une proposition et sa vérification comme proposition. Si un mot ne signifie pas, il n'est pas un mot. Pour signifier, il n'est pas ~~xxxxxxxxxxxx~~ requis qu'il signifie quelque chose de réel ou de possible. La vérification du nom de 'fée' n'exige pas qu'il en existe une: il suffit de motrer ce que l'on veut dire par ce mot, en référent, par exemple, à un conte de fées. D'autre part, si nous ne distinguons pas entre la vérification du sens d'une proposition et la vérification de cette proposition comme assertion ou négation, comment pourrions-nous savoir que la proposition "Il existe des fées dans la nature ~~xxxxxxxx~~ de la même manière qu'il y existe des hommes", est une proposition fausse si nous n'en saisissions pas le sens?

Et ceci nous met devant l'équivoque du nom "être" et du verbe "exister". Le géomètre, p.ex., démontre que le triangle équilatéral existe, mais cela ne veut pas dire qu'il en existe ou qu'il peut en exister un dans la nature. Le nom être peut s'entendr

de ce qui peut être dans la nature, mais aussi de ce qui est vrai et vérifiable dans la pensée abstraite, telles les choses mathématiques. De plus, nous disons qu'il existe des relations d'identité, c'est à dire dans la raison, mais non pas dans les choses; car si la relation d'identité était réelle, elle détruirait cela même que nous appelons identique à soi.

J'ajoute à cette lettre quelques notes de cours qui pourraient vous être utiles. Je signale tout particulièrement celles qui portent sur les différentes impositions du mot 'matière'. Je transcris, en plus, un passage de saint Thomas, où il explique comment le nom 'paternité' se dit de Dieu. Tout cela permettra de voir que les questions soulevées par le courant de pensée, auquel fait allusion l'article en cause, sont les suivantes:

- Un même mot peut-il avoir plusieurs sens? Peut-il avoir plusieurs sens propres?
- Existe-t-il des noms analogues? Faut-il distinguer entre analogie des noms et métaphore?
- Peut-on passer du connu de nous vers l'inconnu par voie de démonstration? Peut-on nommer ce qui devient ainsi connu?

Passons maintenant à quelques points particuliers dans l'article de M. Penelhum.

Il y est question de la proposition: "God is the designer of the world". Mais il donne ensuite des exemples qui se rapportent plutôt au gouvernement divin. Nous distinguons, en effet, entre la "ratio artificis", qui, en Dieu, est celle du créateur; et la "ratio gubernantis", qui est, en Dieu, celle de la providence, qui dirige les choses vers leur fin ultime, qui n'est autre que le bien divin; tandis que l'art divin se termine au bien inhérent à son œuvre. Or, l'auteur prend note du désordre qui existe dans l'univers, et que nous ne pouvons nier. Mais nous ne pouvons pas oublier non plus que même avant d'avoir imposé au mot "gubernatur" un sens qui se vérifie le plus proprement de Dieu, nous connaissons déjà des causes, à notre échelle, qui s'avèrent analogues à la causalité divine en matière de contingence. C'est ainsi qu'avant d'aborder le problème de la providence universelle de Dieu, nous avions déjà analysé les notions de hasard et de fortune, et montré qu'un agent intellectuel peut organiser des événements fortuits, comme cause délibérée. C'est ainsi qu'un maître peut envoyer ses deux serviteurs à un endroit déterminé pour qu'ils s'y rencontrent; mais les serviteurs ne connaissent pas le dessein du maître, en sorte que pour eux la rencontre est fortuite. Nous ne nions pas les "slings and arrows of outrageous fortune", mais nous nions qu'ils échappent à la providence.

En disant que "God is our father and loves his children", tous les termes employés sont analogues, et ce caractère analogique dépend de démonstrations. Marquons cependant que même avant de passer à leurs sens qui se disent proprement de Dieu, le terrain était déjà assez bien préparé par l'observation de ce qui fait un bon père parmi les hommes. La discipline, qui n'est pas sans peine, qui impose un père à son enfant peut être une preuve de sa bonté. Le père qui donne à ses enfants tous ce qu'ils désirent est mauvais père.

Pour en revenir au gouvernement divin, ne constantons-nous pas, parmi les hommes, qu'un sage gouverneur sait tolérer certains maux afin d'assurer un plus grand bien? Si nous pouvons démontrer que Dieu est la bonté même par son essence, il s'ensuit qu'il ne pourrait tolérer aucun mal si ce n'est en vue d'un plus grand bien.

Mais toutes ces questions sont au fond secondaires par rapport

~~au problème central posé par M. Penelhum. Car, si tout mot, et si la vérité d'une proposition dépend pour nous, de d'une vérification directe dans l'expérience~~

au problème central posé par M. Penelhum. La discussion des exemples qu'il apporte, pour être fructueuse, devrait pouvoir ~~exprimer le faire~~ s'appuyer sur la discussion préalable du problème du mot, et des mots que nous employons pour en discuter.

Espérant que ces quelques remarques pourront vous être utiles, je vous prie, cher monsieur l'abbé, de vouloir agréer mes sentiments très distingués.

Québec, le 18 mars 1957.

M. l'abbé Arthur Maheux,  
Les Archives,  
Séminaire de Québec,  
Québec, P.Q.

Cher monsieur l'abbé :

L'article de M. Terence Penelhum, comme le positivisme logique et les philosophes dits 'analytiques,' remet sur le tapis un problème très négligé depuis plusieurs siècles, tant en théologie qu'en philosophie : le problème de l'imposition des noms. Pour ma part, je n'ai jamais caché ma sympathie pour les revendications du positivisme logique. Car il est impossible de lire saint Albert le Grand ou saint Thomas sans se rendre compte de l'annécessité de vérifier le sens des mots que nous employons, soit en philosophie, soit en théologie, dans l'expérience sensible. Un même nom peut avoir plusieurs sens, mais il reste qu'au moins un de ceux-ci doit signifier quelque chose de très connu de nous; que l'on doit pouvoir montrer comment et pourquoi l'on impose d'autres sens au même mot. Ce serait toutefois une erreur de croire que tous les sens d'un mot doivent se vérifier directement dans l'expérience. Ainsi, le mot ' cercle ' peut signifier la figure tracée sur le tableau noir, l'orbite d'une planète, mais aussi la figure rigoureuse définie par le géomètre, dont l'exactitude ne peut être vérifiée dans l'expérience. Le sens des mots employés en métaphysique n'est donc pas le seul à être directement invérifiable dans l'expérience; mais nous accordons que ces mots doivent avoir un sens primitif qui le soit, et que l'imposition d'un nouveau sens doit se justifier, ce qui, le plus souvent, demande une démonstration. C'est le cas du nom "désigner" quand on le dit de Dieu. M. Penelhum se rend compte du fait que ce mot est entendu comme un terme analogue. C'est le cas de tous les noms que nous employons pour signifier Dieu. Nous ajoutons, toutefois, que la valeur de cette nouvelle imposition dépend de la valeur de la démonstration par laquelle nous entendons prouver que Dieu existe, qu'il est la cause absolument universelle, que cette causalité s'étend au contingent comme au nécessaire.

Marquons, en outre, que nous distinguons entre la vérification du sens d'un mot, et la vérité du signifié; entre la signification d'une proposition et sa vérification comme proposition. Si un mot ne signifie pas, il n'est pas un mot. Pour signifier, il n'est pas requis qu'il signifie quelque chose de réel ou de possible. La vérification du nom de 'fée' n'exige pas qu'il en existe une : il suffit de montrer ce que l'on veut dire par ce mot, en référant, par exemple, à un conte de fées. D'autre part, si nous ne distinguons pas entre la vérification du sens d'une proposition et la vérification

de cette proposition comme assertion ou négation, comment pourrions-nous savoir que la proposition "Il existe des fées dans la nature de la même manière qu'il y existe des hommes," est une proposition fausse si nous n'en saisissions pas le sens?

Et ceci nous met devant l'équivoque du nom "être" et du verbe "exister." Le géomètre, p. ex., démontre que le triangle équilatéral existe, mais cela ne veut pas dire qu'il en existe ou qu'il peut en exister un dans la nature. Le nom être peut s'entendre de ce qui peut être dans la nature, mais aussi de ce qui est vrai et vérifiable dans la pensée abstraite, telles les choses mathématiques. De plus, nous disons qu'il existe des relations d'identité, c'est-à-dire dans la raison, mais non pas dans les choses; car si la relation d'identité était réelle, elle détruirait cela moins que nous appelons identique à soi.

J'ajoute à cette lettre quelques notes de cours qui pourraient vous être utiles. Je signale tout particulièrement celles qui portent sur les différentes impositions du mot 'matière.' Je transcris, en plus, un passage de saint Thomas, où il explique comment le nom 'paternité' se dit de Dieu. Tout cela permettra de voir que les questions soulevées par le courant de pensée, auquel fait allusion l'article en cause, sont les suivantes :

- Un même mot peut-il avoir plusieurs sens ? Peut-il avoir plusieurs sens propres ?
- Existe-t-il des noms analogues ? Faut-il distinguer entre analogie des noms et métaphore ?
- Peut-on passer du connu de nous vers l'inconnu par voie de démonstration ? Peut-on nommer ce qui devient ainsi connu ?

Passons maintenant à quelques points particuliers dans l'article de M. Penelhum.

Il y est question de la proposition : "God is the designer of the world." Mais il donne ensuite des exemples qui se rapportent plutôt au gouvernement divin. Nous distinguons, en effet, entre la "ratio artificis," qui, en Dieu, est celle du créateur; et la "ratio gubernantis," qui est, en Dieu, celle de la providence, qui dirige les choses vers leur fin ultime, qui n'est autre que le bien divin; tandis que l'art divin se termine au bien inhérent à son œuvre. Or, l'auteur prend note du désordre qui existe dans l'univers, et que nous ne pouvons nier. Mais nous ne pouvons pas oublier non plus que même avant d'avoir imposé au mot "governator" un sens qui se vérifie le plus proprement de Dieu, nous connaissons déjà des causes, à notre échelle, qui s'avèrent analogues à la causalité divine en matière de contingence. C'est ainsi qu'avant d'aborder le problème de la providence universelle de Dieu, nous avions déjà analysé les

notions de hasard et de fortune, et montré qu'un agent intellectuel peut organiser des événements fortuits, comme cause délibérée. C'est ainsi qu'un maître peut envoyer ses deux serviteurs à un endroit déterminé pour qu'ils s'y rencontrent; mais les serviteurs ne connaissent pas le dessein du maître, en sorte que pour eux la rencontre est fortuite. Nous ne nions pas les "slings and arrows of outrageous fortune," mais nous nions qu'ils échappent à la providence.

En disant que "God is our father and loves his children," tous les termes employés sont analogues, et ce caractère analogique dépend ici de démonstrations. Marquons cependant que même avant de passer à leurs sens qui se disent proprement de Dieu, le terrain était déjà assez bien préparé par l'observation de ce qui fait un bon père parmi les hommes. La discipline, qui n'est pas sans peine, qu'impose un père à son enfant peut être une preuve de sa bonté. Le père qui donne à ses enfants tout ce qu'ils désirent est mauvais père.

Pour en revenir au gouvernement divin, ne constatons-nous pas, parmi les hommes, qu'un sage gouverneur sait tolérer certains maux afin d'assurer un plus grand bien ? Si nous pouvons démontrer que Dieu est la bonté même par son essence, il s'ensuit qu'il ne pourrait tolérer aucun mal si ce n'est en vue d'un plus grand bien.

Mais toutes ces questions sont au fond secondaires par rapport au problème central posé par M. Penelhum. La discussion des exemples qu'il apporte pour être fructueuse, devrait se faire à la suite d'une discussion du problème du mot, et des mots que nous employons pour en discuter.

Espérant que ces quelques remarques pourront vous être utiles, je vous prie, cher monsieur l'abbé, de vouloir agréer mes sentiments très distingués.

Charles De Konink.

CDK/md

Québec, le 18 mars 1957.

M. l'abbé Arthur Maheux,  
Les Archives,  
Séminaire de Québec,  
Québec, P.Q.

Cher monsieur l'abbé :

L'article de M. Terence Penelhum, comme le positivisme logique et les philosophes dits 'analytiques,' remet sur le tapis un problème très négligé depuis plusieurs siècles, tant en théologie qu'en philosophie : le problème de l'imposition des noms. Pour ma part, je n'ai jamais caché ma sympathie pour les revendications du positivisme logique. Car il est impossible de lire saint Albert le Grand ou saint Thomas sans se rendre compte de l'annécessité de vérifier le sens des mots que nous employons, soit en philosophie, soit en théologie, dans l'expérience sensible. Un même nom peut avoir plusieurs sens, mais il reste qu'au moins un de ceux-ci doit signifier quelque chose de très connu de nous; que l'on doit pouvoir montrer comment et pourquoi l'on impose d'autres sens au même mot. Ce serait toutefois une erreur de croire que tous les sens d'un mot doivent se vérifier directement dans l'expérience. Ainsi, le mot ' cercle ' peut signifier la figure tracée sur le tableau noir, l'orbite d'une planète, mais aussi la figure rigoureuse définie par le géomètre, dont l'exactitude ne peut être vérifiée dans l'expérience. Le sens des mots employés en métaphysique n'est donc pas le seul à être directement invérifiable dans l'expérience; mais nous accordons que ces mots doivent avoir un sens primitif qui le soit, et que l'imposition d'un nouveau sens doit se justifier, ce qui, le plus souvent, demande une démonstration. C'est le cas du nom "désigner" quand on le dit de Dieu. M Penelhum se rend compte du fait que ce mot est entendu comme un terme analogue. C'est le cas de tous les noms que nous employons pour signifier Dieu. Nous ajoutons, toutefois, que la valeur de cette nouvelle imposition dépend de la valeur de la démonstration par laquelle nous entendons prouver que Dieu existe, qu'il est la cause absolument universelle, que cette causalité s'étend au contingent comme au nécessaire.

Marquons, en outre, que nous distinguons entre la vérification du sens d'un mot, et la vérité du signifié; entre la signification d'une proposition et sa vérification comme proposition. Si un mot ne signifie pas, il n'est pas un mot. Pour signifier, il n'est pas requis qu'il signifie quelque chose de réel ou de possible. La vérification du nom de 'fée' n'exige pas qu'il en existe une : il suffit de montrer ce que l'on veut dire par ce mot, en référant, par exemple, à un conte de fées. D'autre part, si nous ne distinguons pas entre la vérification du sens d'une proposition et la vérification

de cette proposition comme assertion ou négation, comment pourrions-nous savoir que la proposition "Il existe des fées dans la nature de la même manière qu'il y existe des hommes," est une proposition fausse si nous n'en saisissions pas le sens?

Et ceci nous met devant l'équivoque du nom "être" et du verbe "exister." Le géomètre, p. ex., démontre que le triangle équilatéral existe, mais cela ne veut pas dire qu'il en existe ou qu'il peut en exister un dans la nature. Le nom être peut s'entendre de ce qui peut être dans la nature, mais aussi de ce qui est vrai et vérifiable dans la pensée abstraite, telles les choses mathématiques. De plus, nous disons qu'il existe des relations d'identité, c'est-à-dire dans la raison, mais non pas dans les choses; car si la relation d'identité était réelle, elle détruirait cela même que nous appelons identique à soi.

J'ajoute à cette lettre quelques notes de cours qui pourraient vous être utiles. Je signale tout particulièrement celles qui portent sur les différentes impositions du mot 'matière.' Je transcris, en plus, un passage de saint Thomas, où il explique comment le nom 'paternité' se dit de Dieu. Tout cela permettra de voir que les questions soulevées par le courant de pensée, auquel fait allusion l'article en causa, sont les suivantes :

- Un même mot peut-il avoir plusieurs sens ? Peut-il avoir plusieurs sens propres ?
- Existe-t-il des noms analogues ? Faut-il distinguer entre analogie des noms et métaphore ?
- Peut-on passer du connu de nous vers l'inconnu par voie de démonstration ? Peut-on nommer ce qui devient ainsi connu ?

Passons maintenant à quelques points particuliers dans l'article de M. Penelhum.

Il y est question de la proposition : "God is the designer of the world." Mais il donne ensuite des exemples qui se rapportent plutôt au gouvernement divin. Nous distinguons, en effet, entre la "ratio artificis," qui, en Dieu, est celle du créateur; et la "ratio gubernantis," qui est, en Dieu, celle de la providence, qui dirige les choses vers leur fin ultime, qui n'est autre que le bien divin; tandis que l'art divin se termine au bien inhérent à son œuvre. Or, l'auteur prend note du désordre qui existe dans l'univers, et que nous ne pouvons nier. Mais nous ne pouvons pas oublier non plus que même avant d'avoir imposé au mot "governator" un sens qui se vérifie le plus proprement de Dieu, nous connaissions déjà des causes, à notre échelle, qui s'avèrent analogues à la causalité divine en matière de contingence. C'est ainsi qu'avant d'aborder le problème de la providence universelle de Dieu, nous avions déjà analysé les

notions de hasard et de fortune, et montré qu'un agent intellectuel peut organiser des événements fortuits, comme cause délibérée. C'est ainsi qu'un maître peut envoyer ses deux serviteurs à un endroit déterminé pour qu'ils s'y rencontrent; mais les serviteurs ne connaissent pas le dessein du maître, en sorte que pour eux la rencontre est fortuite. Nous ne nions pas les "slings and arrows of outrageous fortune," mais nous nions qu'ils échappent à la providence.

En disant que "God is our father and loves his children," tous les termes employés sont analogues, et ce caractère analogique dépend ici de démonstrations. Marquons cependant que même avant de passer à leurs sens qui se disent proprement de Dieu, le terrain était déjà assez bien préparé par l'observation de ce qui fait un bon père parmi les hommes. La discipline, qui n'est pas sans peine, qu'impose un père à son enfant peut être une preuve de sa bonté. Le père qui donne à ses enfants tout ce qu'ils désirent est mauvais père.

Pour en revenir au gouvernement divin, ne constatons-nous pas, parmi les hommes, qu'un sage gouverneur sait tolérer certains maux afin d'assurer un plus grand bien ? Si nous pouvons démontrer que Dieu est la bonté même par son essence, il s'ensuit qu'il ne pourrait tolérer aucun mal si ce n'est en vue d'un plus grand bien.

Mais toutes ces questions sont au fond secondaires par rapport au problème central posé par M. Penelhum. La discussion des exemples qu'il apporte pour être fructueuse, devrait se faire à la suite d'une discussion du problème du mot, et des mots que nous employons pour en discuter

Espérant que ces quelques remarques pourront vous être utiles, je vous prie, cher monsieur l'abbé, de vouloir agréer mes sentiments très distingués.

Charles De Koninkk.

CDK/md



Oblate College and Seminary  
Natick, Massachusetts

le 2 mars 1957

M Charles De Koninck, Ph. D.,  
25 Ave Ste Genevieve  
Québec, P. Q. Canada

Cher Monsieur De Koninck:

Cette lettre est le résultat de longues discussions suscitées par un mot (littéralement un) que vous avez prononcé lors de votre dernière et si éclairante conférence donnée ici au scolasticat de Natick (19 février 1957).

Si vous vous rappelez, après la conférence je vous posai la question suivante: "Vous avez cité ce texte de S Thomas: 'Nec motus nec tempus habet esse fixum in rebus.' Est-ce que S Thomas entend par là qu'il n'y a dans la réalité extra-mentale ni mouvement physique ni temps durée s'il n'a pas d'intelligence pour les connaître?" Vous avez répondu, "Oui" et je vous ai remercié. Je n'ai pas demandé d'explication ultérieure, car je croyais que votre réponse affirmative était un'confirmatur' suffisant pour convaincre les adversaires de cette position. Car il y en a eu parmi les frères.

Certains soutiennent encore aujourd'hui que le mouvement et la durée "Tout en n'étant pas 'esse fixum'" sont cependant des réalités qui ne sont pas celles du factum esse et nunc indivisibles, et (réalités) dans la nature extérieure,



Oblate College and Seminary  
Natick, Massachusetts

indépendantes de toute intelligence hors l'intelligence divine." Ils insistent à faire une distinction entre "esse fixum" et réalité successive (réalité analogue à celle d'un principe d'être qui n'est pas, à proprement parler, être). D'après ce que j'ai lu dans S Thomas (In lib Phys. lib 4, lect 23, n. 1211 et d'autres Textes), dans Jean de S Thomas (C. Phil., Phil. Nat. I pars, q, 18) et dans le père Sertillange, O.P. (La Philosophie de S Thomas d'Aquin", T II, livre 4, ch. 1, B) cette distinction ne me semble pas être justifiée. Mais je pourrais facilement avoir mal compris.

C'est en vue d'obtenir quelques éclaircissements sur ce problème que je fais appel à votre science, et surtout à votre bonté: ce désir de diffuser votre science afin qu'elle soit participée par de jeunes intelligences avides de vérité. C'est peut-être un peu téméraire de ma part, mais tout ce que je sollicite c'est d'avoir quelques renseignements qui jeteront des rayons de lumière sur les ténèbres de nos intelligences à ce sujet.

En un mot, y a-t-il possibilité d'équivocité, de mésintelligence, de mésentente, ou bien y aurait-il quelque chose qui demeurerait essentiellement incomplet dans ces textes de S Thomas? Ils sont reconnus par tous; pourtant ils prêtent à différentes interprétations. Par exemple:

"Si...non est anima intellectiva non est tempus."  
In lib. Phys. lib. 4, lect. 23 n. 1207



Oblate College and Seminary  
Natick, Massachusetts

"Nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc."  
ST I pars q 66 art. 4 ad 5.

"Si ergo motus haberet esse fixum in rebus sicut lapis vel equus , posset absolute dici quod: sicut etiam anima non existente est numerus lapidis, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. Sed motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu nisi quoddam indivisibile motus, quod est motus divisio; sed totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam nisi secundum suum indivisibile: ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu, ut supra dictum est.

In lib. Phys. lib 4, lect. 23, n. 1211

De plus, le père Sertillange a-t-il raison d'affirmer que "rien du mouvement n'a d'existence positive en dehors de nous que le mobile même."  
(Ibid, p. 40.)

Enfin, est-il vrai d'affirmer que le temps durée est complètement objectif? (Tous s'accordent sur la part de subjectivité dans le temps mesure.)

D'avance, je vous remercie des renseignements que votre bienveillance ne me refusera pas, j'en suis sûr.

Que le Père des lumières vous éclaire de plus en plus dans votre tâche d'intérêt commun, et que la Sagesse qui est Marie vous guide sur la Voie qui est Vérité et Vie.

Respectueusement vôtre,

F. Raymond Roy O.M.I.

Le 30 avril 1957.

Rév. F. Raymond Roy, O.M.I.,  
Oblate College and Seminary,  
Natick, Mass.,  
U.S.A.

Mon révérend Frère :

Dans toutes ces discussions on confond facilement la durée comme permanence dans l'être -- laquelle s'entend par rapport à ce qui dure, comme le cheval -- avec le temps, qui n'a d'actualité qu'en raison de son indivisible, lequel n'est pas du temps. Le cheval, qui était, est le même que celui qui est, et encore celui qui sera. Son "esse fixum" consiste en ceci qu'il est le même cheval au cours du temps, faute de quoi, "être dans le temps" voudrait dire être dans le temps à la manière dont l'instant s'y trouve. Et, comme l'instant est toujours autre, le cheval serait toujours un autre cheval, et non pas le même cheval à travers la division du temps par l'instant.

En d'autres termes, l'actualité de l'existant temporel peut être envisagé sous deux rapports différents. Soit par rapport au sujet permanent, et l'actualité est alors permanente comme le sujet lui-même; soit par rapport à sa mesure. Or, dans cette mesure, il n'y a que l'actualité de l'instant, lequel n'est pas lui-même la mesure. L'instant fait le nombre en divisant le temps; il fait le prius et posterius : celui-là n'est pas, tandis que celui-ci n'est pas encore. Le temps est donc, en ce sens, composé d'"inexistentia". Or, ces inexistentia ne sont pas actu en dehors de l'âme, encore qu'il leur soit essentiel de l'avoir été et de l'être après, pendant tout le cours du temps. L'âme distingue ce qui n'est plus dans la réalité, savoir : le passé de la chose permanente, sa présence actuelle, et son avenir, où elle n'est pas encore. Il n'y aurait pas de temps s'il n'y avait pas de permanence, mais le permanent n'est pas le temps, de même que le mouvement n'est pas le mobile.

Le terme 'réalité,' employé dans ce contexte, est donc très équivoque. La chose qui dure dans le temps est très réelle; et il est maintenant vrai qu'elle était, comme il est vrai que ce cheval est encore réellement ce même cheval. Mais ce n'est pas la même chose, pour ce cheval, d'avoir été ce matin, d'être ce midi, et d'être ce soir : il était ce matin, il est ce midi (dans l'indivisible), et il sera ce soir. Il aurait pu cesser d'être au cours du

matin; donc, cesser d'être en dehors de l'âme, comme tout ce qui n'est plus n'est plus. C'est en ce sens que les choses mesurées par le temps, en tant que mesurées par lui, ne sont jamais extérieures à l'âme que de la manière dont elles existent en acte, savoir dans l'instant. Cela ne veut pas dire qu'elles n'existent que pour un instant, mais que leur avant n'est plus, et leur après, pas encore. L'avant n'était extérieur à l'âme que lorsqu'il était présent. Mais le passé n'est pas présent, il l'a été; quoique la chose qui était le soit encore.

Il importe de marquer que le présent, tel que nous nous le représentons, a toujours une certaine étendue, comme le jour, l'heure, ou la minute présents; mais tous ces présents ne sont présents qu'en raison de l'indivisible qui les divise en avant et après. C'est la permanence de la chose au cours du temps, sans laquelle il n'y aurait pas de temps, qui nous incline à télescopier la chose et son temps. Cela peut servir à manifester l'éternité, mais à la condition de les avoir bien distingués ! Faute de quoi on nierait le temps, et on ne pourrait plus montrer en quoi consiste l'éternité.

Tout ce que je dis ne peut servir qu'à montrer que la réponse à la difficulté se trouve bel et bien dans le passage que vous citez de saint Thomas (Phys. IV, lect. 23, n. 1271).

Quant au mouvement même, il n'a jamais d'actualité que celle de son indivisible, le moment. Là encore, c'est le mobile qui est permanent, et, c'est en raison de la permanence du mobile que le mouvement est réel. A ce propos nous commettons facilement une erreur : nous divisons le mouvement selon la grandeur. Or la grandeur comme telle a un "esse fixum" dans les choses. Mais le mouvement n'est pas la grandeur.

Ce qui montre combien il est difficile de concevoir ce que c'est que le mouvement, et ce que c'est que le temps. — Je me demande toutefois si j'ai bien répondu à votre question ?

Pardonnez-moi ce retard. Je suis rentré de ma tournée quelques jours avant la semaine sainte.

Bien à vous,

Charles De Koninck.

CDK/md

PRINCIPE DE CONTRADICTION  
LETTRE DE JACQUES DE MONLÉON

possible = id cuius ne non implicat contradictionem.  
impossible = " " implicat " "  
necessarium = id cuius non esse " "  
contingens = " " " " non " "

Paris, le 11 février 1940

Mon cher Bierwatere, la Providence  
me permettant que je vienne passer deux jours  
français à Paris, pour y terminer dans  
un appartement hôtel <sup>au cœur de la grande</sup> et connu de  
rechercher pour moi le premier principe, le  
principe de contradiction, est une proposition  
modale. Il est vrai qu'auquelques cens en  
doutent. Nos rero, parmi Aristotelem et  
divum Thomam degentes, nous ne pouvons pas  
en douter, car nous voyons toujours <sup>très</sup> les doctes  
conservatoires formuler ainsi le premier principe :  
"Impossibile est idem simul inesse et non  
inesse idem". Ce qui est manifestement une  
proposition modale. J'ajoute, per modum  
expudicandam ratione ad suendam quoniam grossiorum  
existentem, qu'un sage adonné à la contingence  
ne peut pas ne pas voir l'importance de la  
question. En effet, la contingence est l'un des  
mots des modalités. His igitur dictis ad redditum  
elongatissimum auditorem attentum ne non  
querolum, precisions pour le rendu douteux  
exercerautous la nature de la question supposée  
et telle que nous allons faire. Nous nous  
demanderons, en général, pourquoi le premier principe  
est non modal, sans descendre dans la question  
plus particulière de savoir pourquoi il est une  
modale de l'impossibilité. Ad hujus questionis

"Mon logiciel sur les modalités est faible. Il modalité n'est pas la manière dont le "est",  
et détermine pas la nature du "est". De modalité apprime plutôt la manière dont l'ipsum <sup>se sit</sup>  
meure <sup>quod</sup> en fonction de son être, l'aide en fonction de être et contredit <sup>et sit</sup> autre chose.  
quod

*resolutionem quatuor breviter agam.*

Il n'est pas de la modalité'. La proposition modale se distingue de la proposition simple (de vérité) en ce que, tandis que celle-ci compose purement et simplement un P. avec un S. — la modale, de plus, déclare et détermine quelle est la composition ainsi faite. Vébi gratia quand on dit "Socrate, cuit" on joint simplement un P. à un S. Mais quand on dit "Socratem currere est possible" "determinatio qualis sit coniunctio cursus cum Socrate", ut acutissime notat Capitamus morte in II Perih. Lect. 8, n° 2. Vide ibi, quia hoc nonne suscipio.

Mais que veut dire "déclarer et déterminer la composition ainsi faite"? Dans la proposition de vérité l'esprit aperçoit la conformité de la composition qu'il confectionne et qui est un signe, avec ce qui est ou n'est pas. On appelle vérité logique la connaissance de cette conformité. La vérité logique est une relation et la chose qui est ou n'est pas, le terme mesure de cette relation.

La proposition modale, elle, ne se contente pas d'être conforme à ce qui est ou n'est pas. Elle déclare, de plus, le fondement de la composition du P. et du S., c'est à dire la manière dont ces choses mêmes fondent la relation de vérité qui est subjective dans la composition, et qui la tourne en tant que moyen vers la réalité des choses. Ainsi donc dit, la composition n'est plus envisagée seulement comme un signe qui est d'accord avec ce nommé'. Elle est considérée de plus

2

comme fondé sur la nature, sur l'être même de ce qui est le sujet, et sur la nature, sur l'être même de ce qui est le prédictat. La modalité déclare expressément ce fondement comme déterminant la composition elle-même.

Rebi' gratia, quand on dit "Socrate n'est", la proposition est vrai ou fausse selon qu'elle est un signe adéquat ou non de la réalité dignifiée. Mais quand on dit "Socrate contingent n'est" : on ne voit pas toutefois cette composition s'accorder avec ce que se passe dans les choses - on voit au contraire que la composition de "Socrate" et de "n'est" est fondée sur ces deux termes et déterminée pour eux, quant à leur vérité, de telle manière qu'il pourrait en être autrement et que la composition "Socrate non n'est" reste possible. - De même quand on dit "Homme est animal", on confond le P. et le S. et cette conjonction apparaît conforme à la réalité. Mais quand on dit : "Hercule est homme non être animal", on voit et on déclare, de plus, que la composition on est déterminée comme n'a pas l'être même que signifie le S. et non l'être même qui signifie le P. - sans que cette composition puisse être déterminée comme n'a pas autrement qu'elle ne l'est. Ainsi la modalité ne révèle pas seulement la relation de conformité avec ce qui est ou n'est pas, elle exprime les natures des choses comme fondement

de la composition attributive. Les choses telles qu'elles sont n'apparaissent plus seulement comme le terme de la relation de renvoi, relation qui va de la composition une fois faite, à la réalité. ~~envers~~ des choses apparaissent comme le principe, le fondement de cette relation - comme le principe qui détermine la composition elle-même, en tant que composition vraie.

Aid majorum eorum intelligentiam, il peut être utile de recourir à une sorte d'analogie tirée de la connaissance expérimentale et notamment de la connaissance sensuelle extrême.

- Connaissance expérimentale et connaissance intuitive ne se confondent point. D'intuition est une connaissance qui se décline dans la certitude physique de son objet. La connaissance expérimentale est une connaissance intuitive - mais où le terme coexisting physiquement (id est secundum naturam entitatis) est atteint en outre comme principe de la représentation. Et c'est dans un sens analogue que les dons du Saint-Esprit donnent lieu à connaissance expérimentale ou quasi-expérimentale car le Saint-Esprit, misent pour la charité, car non la charité est atteinte, dans le don, comme principe moteur.

On peut dire de même, alego modo, que la proposition simple (de nunc), en tant que composition vraie et sans tâche, de l'essence a tel pour sens rei. La proposition modale

3

fait de même, mais, de plus, elle exprime  
dans la nature des choses, de quelle manière  
ces natures sont principes de la composition  
mais.

La différence avec la connaissance expérimentale c'est que dans le jugement modal, ce n'est pas l'ipsum esse rei qui est principal en même temps que l'âme. Dans le jugement modal l'ipsum esse rei est le principe de la relation de vérité, comme dans tout jugement. Mais le principe vers lequel l'intelligence de toute et qui elle exprime comme déterminant la relation de vérité ce sont ces 'ratiōnes subjecti' et 'predicati'. et hoc est valde notandum. Ce n'est pas dans la vision beatifique, qui a éminemment valeur d'un jugement modal, que l'analogie avec la connaissance expérimentale se retrouve l'autant mieux : en effet, l'existence, l'ipsum esse rei, suffit Dieu, et non pas la vision même de l'objet, l'existence de Dieu sera à la fois le principe et la cause du jugement.

II. Conséquences : La modalité exprimée donc d'une manière qui n'est pas la distinction entre l'âme logique et l'âme réel. Tout jugement en tant qu'il a pour objet formel l'ipsum esse rei implique cette distinction. En effet, les choses sont dans l'esprit et dans le signe par mode de composition, alors qu'elles sont identiques en réalité. - Mais dans la proposition modale, la nature même des choses signifiées respectivement

dans le S. et le P. apparaissent comme principes de la vérité de la composition, et celle-ci se présente expressément comme dirigée par rapport à l'ôte des choses.

Et comme les natures des choses nous sont données dans la première opération de l'esprit, il s'avoue que la proposition modale marque et exprime la déivation du jugement à l'égard du simple concept. Dans la proposition simple il y a aussi une dépendance de la composition par rapport au concept; mais cette dépendance est celle du Tout à l'égard de ses parties, et ces parties sont comme la matière du tout. - Dans la modale, les parties ne sont pas seulement la matière dont on compose le tout, mais le principe aussi qui détermine la composition de même en tant que vraie.

Il s'avoue que les propositions modales sont les filles de prédilection de l'intellectus principiorum : en effet, opus intelligentiae visio. Or, dans les modales l'intelligence ne voit pas seulement la vérité ou la composition faite - mais elle voit, de plus, dans les raisons du S. et du P. la raison de la composition.

Il s'avoue que les modales sont les amies préférées de la sagesse : car le propre de la sagesse est de remonter aux principes de la vérité. Et non point par induction réflexive, ut imaginantur alzani. Au contraire, ce

modales font éclater la domination triomphale de la nature des choses, des raisons entre elles et entia. En la composition fabriquée par l'esprit. C'est d'abord par les modales que la nature défend les principes, résolvendo *veritatem compositionis in alterum causam, scilicet naturam verum, et manifestans*. La dépendance de la composition attributive.

Il devrait être ceux qui répondront brutalement la composition attributive des raisons des choses, ne pourront pas manifester formellement, et malgré ces apparences, ces propositions modales. Par exemple, quand on remonte, comme Kant, à la constitution de l'esprit comme principe de l'attribution. La constitution de l'esprit ne déclare et ne détermine pas pourquoi une attribution est nécessaire ; car l'esprit pourrait être fait autrement, une fois que l'on refait les catégories hors de l'être. L'ordre de la nature des choses est commandé par des principes utiles à l'être ; la composition du P. et du S. donne un peu artefactum, et l'on peut mettre n'importe quoi avec n'importe quoi. En effet, plus l'art est purement rationnel, plus il est componens, et plus il est componens, plus il tend à faire tenir ensemble des choses étranges et étrangères. Et donc le jugement est une pure activité de composition et si cette composition n'a point pour principe l'être et

les natures des choses, on pourra mettre ensemble  
éthi et non-éthi, comme Hegel. - des  
propositions modales impliquent donc la  
rélation de toute analyse Kantienne.  
Car elles nous envoient nécessairement sur  
la composition du S. et du P. soit régi  
et dominé par des principes qui sont à  
natures des choses et non pas de l'imagination  
principes qui l'ont dépassé hors de l'éthi, dans le  
postulat.

Bref et pour résumer, nous disons que  
l'essence de la modalité consiste à  
manifester de quelle manière la composition  
affirmative est déterminée comme vrai  
parce ce principe qui sont les natures de  
choses, natures exprimées dans les termes même  
de l'affirmation.

IV. Le premier principe. Maintenant, pour savoir si le  
premier principe de la raison est-il une proposition  
modale?

a) Le premier principe dit éthi le plus certain des  
jugements. Mais pour éthi le plus certain des  
jugements la première condition qu'il doit emprunter  
est qu'on ne puisse pas ne pas en connaître : "quod  
cetera sic dicimus non possit mentiri sive errare".  
Or, non que ce ne puisse pas ne pas en connaître  
nécessaire, il faut voir nécessairement et explicitement  
que la connaissance effectuelle ne peut être autre qu'elle n'est.

Or pour voir cela il faut voir le principe qui la détermine. Or c'est justement l'essence de la proposition modale de manifeste en même temps que la vérité de la proposition, l'affirmation du principe de cette vérité dans les natures des termes. Ensuite, glace.

Ad maiorem eorum ostenditam, nota novitie, que la relation de vérité, lorsque elle est réellement une relation de vérité, c'est à dire lorsque l'essence de la proposition avec l'opposition qui ad son évidement dans son ordre à son terme, suffit pour être vrai, n'implique pas de sur' une certitude nécessaire, n'est pas tel. Et en effet, une relation, et ad n'a point de certitude sans elle-même : mais tout son être et toute sa détermination viennent de son fondement. Et ceci est la doctrine générale de la relation, à laquelle revient la relation de vérité (qui est une relation de *secondum esse*) ne fait point d'exception.

Mais le premier principe est tel que l'on ne puisse pas repasser par où la vérité : c'est à dire tel que la relation *ad ipsam esse rei* ne peut pas ne pas être une fois déterminée par le principe et le fondement qui la déterminent, à savoir ici l'opposition entre l'immediaté de l'être et du non-être, qui sont les termes ou le jugement. -

Et il faut encore noter ici que la substitution de "férence" au lieu de "principe" ou de "condition" n'importe, seulement que l'on ne tient pas compte de la modalité. En effet, le doute méthodique

l'auant de coté le principe déterminant des  
réalité nécessaires, à savoir les seules mêmes  
de toutes autres raisons ou natures du S. et du P. -  
faire dans toute sa fragilité la relation  
de vérité, en la coupant de son fondement.  
Alors ces vérités nécessaires peuvent devenir des  
vérités douteuses. Et l'idéalisme, curiste,  
en recherche le principe - mais il l'assignera  
à coté de l'esprit, n'est supra aliquantulum  
diffimus.

b) La seconde condition à laquelle doit  
satisfaire le premier principe c'est de n'être  
pas "conditio nunc", de n'être pas admis par  
hypothèse (cf. St Thomas in Metaph. n° 578).  
C'est à-dire que il doit être connu de soi,  
spécifiquement. Mais un principe ne peut être  
spécifiquement connu de soi, que dans la  
forme de la modalité. Ergo.

Proratus minor : un principe n'est connu  
de soi que lorsque ses termes en déterminent  
la vérité. Un principe n'est spécifiquement  
connu de soi que lorsqu'il est vu et  
déclaré que ces termes en déterminent la vérité.  
Mais il ne voit et déclare que ces termes  
determinent la vérité du principe que dans  
une proposition modale. Ergo.

c) La troisième condition à laquelle doit  
satisfaire le premier principe, c'est de n'être  
acquis par démonstration (St Thomas, ibid.  
n° 599). Or le premier principe ne peut être  
démonstrable, que s'il est vu en lui, en tant

que compon'non attributive, le fondement<sup>6</sup> qui en détermine nécessairement la vérité. Or cela n'est possible que dans une proposition modale. Ergo.

du fondement de la proposition modale  
nous précise la condition d'exactitude logique  
à troire celle de la validité de l'application.

IV. Définition. — La proposition modale est secondaire par rapport à la proposition "de même", et toute proposition modale se réduit à une proposition de même. Donc, si ce premier principe est un jugement modal, il n'est pas le premier principe. Donc, ce premier principe n'est pas une proposition modale.

Des pendant ali qui, écrit just : "principium contradictionis esse modale ... per modum omnino identicium cum ratione entis."

De pâlitin. Cette application ne distingue pas le modus fundamentalis du modus, qui en toute proposition modale, s'identifie en effet avec les deux ratiōnes des termes de la proposition — et le modus formalitè du modus, qui affecte l'ensemble de la composition effectuée par l'esprit. Par suite on sera conduit à confondre l'ordre réel, celui des natures — et l'ordre apparu, celui de la composition attributive. Et si on les confond, on ne peut plus comprendre comment le mode formalité funditus (c'est à dire en tant qu'il affecte la composition M-L et du s.) se prouve distinctement

que la vérité de la composition attributive  
a pour principe les natus des termes.  
Autrement dit, grecht en identifiant la  
modalité avec les natus ou ratios P: et S:  
(dans le cas du premier principe : mais pourquoi  
dans ce cas seulement?) ne permet plus  
de comprendre que la modalité exprime  
les natus comme principe de la composition  
vrai. Confundit principium et principiatum.

Ad objectionem ipsius respondendo, dico  
que le premier principe est une proportion  
modale, nūnement et temporement. Ad eus  
evidentiam, nota peius valde vulgum,  
qu'autiechse ist de considerare un jugement  
en tant que tel, cœd en tant que signifiant  
Ce vrai ou le faux - et autiechse de considerare  
un jugement en tant que primitiæ.

Si l'on considère le principe de contradiction  
en tant que jugement, il est réductible à  
une proposition de nescie. Pourquoi? parce  
que dans le jugement, ut dic, nous considérons  
seulement la conformité ou la disconformité de  
la composition à l'attributivité avec ce qui est ou  
n'est pas, cœd avec le terme (silens, pourvoire  
rien) de la relation de vérité. Or c'est dans  
la proposition de nescie, ut dic, où ne  
considéris que cela. Et pas autre (excusez chez  
Bierofwatec ce changement de couleur : c'est que j'ai  
suivi Paris pour rentrer à Rosay) - et par suite, dis-je donc,  
en tant qu'une modale est elle même vrai ou fausse

et en tant que la vérité ou le faux sont exprimés purement et simplement dans la proposition de vérité : toute modale est réductible, à ce point de vue, à une proposition de vérité. Et c'est ce que dit Roth Jean, hoc est Johannes roth, our John, unser Johann, ~~anno~~ (P. I, 52 b 12 v) "Reductio modalium ad propositiones de veritate nihil aliud est quam probare seu regulare veritatem modalis per veritatem propositionis de veritate. Si enim verum est quod Petrus possibilitate disputat, ideo est, quia hoc de vérité : "Petrus disputat habet possibiliter" : C'est à dire que dans la réduction de la modale ad tuam de vérité, il affirme que l'attribution du mode à la proposition est nulle : "ut si dicas : Petrus contingens currit, reducitur ad tuam de vérité sic : ~~hac~~ propositio : Petrus currit, est contingens". - Igipur, au point de vue du vrai et du faux, la proposition de vérité est première, et par conséquent, à ce point de vue, la modale s'y réduit en effet.

Mais, et hoc est soulignandum, mais si nous considérons le premier principe, non plus simplement en tant que proposition vraie, mais en tant que proposition nécessairement vraie et première non racée nullement, il faut alors que l'on explicite ~~notamment~~ la relation de conformité ad ipsum esse rei (quod fit per prius in propositione de vérité) : il faut que l'on explicite le fondement, la source, l'origine de cette relation de conformité, de cette vérité. Quod fit tantum per propositionem modalem. Il s'agit de voir maintenant comment la vérité de la composition du P. et du S. est fondée et exprimée en ses termes mêmes. Et à ce point de vue peut être trahi d'ici, que toute proposition de vérité se réduit à une proposition modale.

C'est donc parce qu'il est une proposition modale que ce principe de contradiction peut être principe et premier principe : manifestant non seulement l'accord de la pensée avec ce qui est, mais la raison de cet accord ; distinguant l'ordre logique (compositio artefacta  $P_i$  et  $S_i$ ) et l'ordre réel ; marquant évidemment la domination de celui-ci sur celui-là, et par conséquent l'ordination inconcuse de l'intelligence à l'éthique.

A d'autre questions se posent au sujet du principe de contradiction : pourquoi est-il dans la modalité de l'impossibilité, et non pas dans la modalité du nécessariat ? pourquoi négatif ?

Question sur la sagece crasse d'Aristote et de L'Étienne permet de répondre, si la sagece incréée nous endorme la lumineur et ce temps. En attendant, nous apprenons à soumettre les vicissitudes de notre vie au Premier Principe de toutes choses. ~~Manifestation volontaire de l'ordre~~

Hæc omnia si falsa sunt repellantur ; si vero vera admittantur. In enim eas operaciones de mentibus perscrutantur.

Carr obert

Québec, le 15 avril 1954.

Révérende Mère Pierre-Marie, corde cordiale  
Collège Notre-Dame d'Acadie,  
343, rue Archibald,

MONCTON,      Les gens profitent de cette  
Nouveau-Brunswick.

Ma Révérende Mère,

Saint Thomas enseignait que l'Immaculée Conception ne convenait pas, étant donné le caractère universel de la Rédemption. Il est très certain que saint Thomas n'a jamais enseigné l'Immaculée Conception. De même saint Bernard avait attaqué Abélard qui enseignait l'Immaculée Conception, mais ce que saint Bernard de même que saint Thomas ont mis en relief, c'est que l'Immaculée Conception ne peut pas s'inférer de la seule maternité divine. C'est dire que Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, se choisir Marie comme mère sans lui conférer ce privilège. Et, en effet, lorsque l'Immaculée Conception fut définie comme dogme de foi, elle fut définie comme un privilège spécial. D'autre part, le principe général de l'Université de la Rédemption reste intact, puisque c'est en prévision des mérites du Christ que la Sainte Vierge a été préservée de la tache du péché original.

On ne doit pas oublier que les raisons que donnaient les docteurs qui défendaient l'Immaculée Conception n'étaient pas de bonnes raisons. D'ailleurs Duns Scot lui-même qui plus tard optait pour l'Immaculée Conception disait que ce ne pouvait être qu'une opinion probable, alors que maintenant plusieurs parlent comme s'il l'avait lui-même démontrée.

Si "saint Thomas s'est trompé en cette matière", on veut dire qu'il a soutenu au XIII<sup>e</sup> siècle une opinion contraire au dogme défini au XIX<sup>e</sup>, qu'on le dise mais qu'on n'oublie pas d'ajouter que saint Thomas avait le sens de l'Eglise en son temps. Et si cette vérité n'a été définie comme dogme de foi qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, qu'on n'en blâme pas saint Thomas, mais qu'on se demande plutôt comment il se fait que la Providence ait ordonné les choses de cette façon. C'est donc un fait que la question

ne se posait pas du tout de cette manière au XIII<sup>e</sup> siècle.

Bien des gens profitent de cette position de saint Thomas pour dire: il peut donc se tromper en toute autre matière. Et pour les mêmes gens c'est très commode, puisque l'étude de saint Thomas n'est pas sans difficulté; mais je ne veux pas entrer dans cette galère, qui est sans fond.

Vous trouverez un excellent exposé de toute cette question chez Jean de saint Thomas, dans la nouvelle édition du "Cursus Theologicus", de Solesmes, au premier tome. C'est, à mon avis, ce qu'il y a de meilleur sur le sujet.

Bien cordialement vôtre,

Charles De Koninck.

Collège N. S. & ac  
343 rue Archibald  
Moncton, N.B.  
1 avril 1954

M. Charles de Toninck.

Défense:

Monsieur le Professeur,

Vous vous montriez tant  
de bienveillance et de courtoisie  
lorsque nous avons dû être, pour  
vous, à l'initiative de nos demandes  
et services. Je m'explique

dans le plus bientôt possible.  
En 1951, vous nous avez  
offert la pensée de St. Thomas  
pour l'Inniscadé - Conception.

J'aimerais bien expliquer ce  
point de vue, puisque j'avait  
besoin d'appuyer, à quelque ins-  
tance, une affirmation que St. Thomas  
s'est trouvée sur ce point.

1

Malheureusement, je ne vous  
peux pas vos arguments, car  
j'aurais pas du le faire de  
je m'andis pas.

III a : à ce moment-là.  
Comment répliquerai-je à cette  
phrase de la Vol. 2. - Si nous avions  
donna Beatrice Virginie Philibert  
cette originalité. Dans  
cette origine doit-on lire tout  
tout sujet doit.

D'accord?

Si c'est trop vous demander  
de me répondre tout de suite,  
puis - je espérez que vous  
avez l'impossibilité de me donner  
l'heure d'écrire?

au moins d'être.  
Veuillez agréer l'expression de  
mes sentiments respectueux  
soyens Pierre Marie

R

WESTON COLLEGE  
WESTON 93, MASSACHUSETTS

M. Charles de Koninck  
Laval University  
Quebec  
Canada

Dear Monsieur de Koninck:

You will, I trust, excuse me for not writing in your own language. I would dearly like to pay you that courtesy, but, alas, my imperfect command of French does not allow it.

I have read with great attention and interest your truly brilliant essay: "La mort et l'Assomption de la sainte Vierge," Laval theologique et philosophique, vol viii, 1952, numero 1, pp. 9-86.

With the id quod which you propose in your article, namely that the mortal life of Mary was succeeded sine ullo intervallo temporis by her glorified life, I am in full agreement. I think that you deserve many thanks for emphasizing that if Mary's soul were, even for an instant, no longer informing her body, she would lose for that instant, at least, the grace of being God's Mother.

What I cannot understand, however, is your assertion that this immediate transition from mortal to glorified life, without any separation of body and soul, can be called a death.

My reason is: if such a transit can be called death, then Adam, even if he had not sinned, would nevertheless have died; for he too would have been subject to the same sort of death you ascribe to Mary, i.e. immediate transition from non-glorified to glorified life. If such a transition must be called death, then Adam, sinless Adam, would have been subject to death, and hence his gift of immortality would seem to be non-existent, or without meaning.

I would very much like to hear now you would answer this difficulty, M. de Koninck. Possibly you anticipate it in the course of your article, and I have overlooked its solution.

Sincerely yours in Christo,

*John J. Walsh, S.J.*  
(Rev.) John J. Walsh, S.J.

5 October 1954

October 11, 1954.

Rev. John J. Walsh, S.J.  
Weston College  
Weston 93  
Mass., U.S.A.

Dear Father Walsh:

From the many letters I have received, I can see that I should have been more explicit on the difference between the end of Mary's earthly life, and that of Adam and Eve, had they not sinned. In fact, I am in the course of replying to an article by an Oblate Father who is adamant in holding that according to the Constitution Munif. Deus, Mary's death was a common one involving a state of death, i.e. a certain time during which body and soul remained in separation. The first part of my reply appears in the Laval théologique et philosophique, vol. X, n. 2, pp. 199-221 (which came out just a few days ago and which you may have already received), under the title "La personne humaine et la résurrection". In the second part, which should appear in January, I take up the problem you raise.

But before going on to state what I believe to be a solution, we might return, briefly, to the question as it is raised in the study you refer to. There is no getting around it: Munif. Deus teaches that, from earliest times, the faithful, lead by their pastors, believed that the Blessed Virgin, "quemadmodum jam Unigenitum suum, e vita decessisse"; I therefore tried to discuss the problem in a way that never questions this teaching. On the other hand, it is also plain, for reasons with which you agree, that this could not have been a common death, i.e. one that implies a state of separation of body and soul. But such a state is not what constitutes death "proprie et secundum se": in each and every case death, essentially, can be verified only of a single instant — "quia substantia non suscipit magis et minus." This is what the analogous term "death" means "per prius" with regard to what death is in itself: the separation of the soul from the mortal body, "in ipso temporis puncto". The other meanings are: the process of dying, which is measured

by time and prior to the actual separation of body and soul, as when we say "the man is dying", while he is not yet dead; and, finally, the state of death, referring to the time during which the separation of body and soul is maintained — as in the case of all those who are under the common law, i.e. in whom the "plenus de morte victoriae effectus" is deferred until the end of time. But only the actual separation of body and soul "in ipso temporis puncto" is death essentially. The process and state are called death with reference to this instantaneous separation which may or not be the beginning of a state of death.

I believe that "expletio terrestris vitae cursu" the soul of Mary was separated from her mortal body, but this instant of separation which is not truly death, was not the beginning of a state of death, but the first instant of her life of glory, and therefore of her "corpus spiritale". The simultaneity of separation and reunion would imply a contradiction only if the last instant of a person's mortal life were one in which the person is still there according to that life, while actually it is the first instant in which the person has already ceased to be according to that life. To put it materially: the last instant is the first to be no longer "occupied" by mortal life, and simultaneously the first that is already occupied by the life of glory. Just as, in transubstantiation, the last instant of the bread is the first in which there is no longer bread, and simultaneously the first in which the body of Christ is already there.

But how, then, does the Blessed Virgin's transition to glory differ from what would have been Adam's, had he remained steadfast in the good? Owing to the preternatural gift, the soul of Adam was in fact, though conditionally, inseparable from his body. The transition, therefore, would have been from one state of incorruptibility to another. While the cause of the immortality of his glorified body would at any rate have been different from the cause of his immortality on earth, the passage from one state to the other would not have required death, inasmuch as the words of St. Paul, I Cor. 15, 50, would not have been applicable to Adam: "quia caro et sanguis regnum Dei possidere non possunt: neque corruptio incorruptelam possidebit." (Cornelius a Lapide, on this verse: "Tertio et genuine, 'caro et sanguis', scilicet naturalis et corruptibilis, qualis fuit terreni Adam; et qualem habemus in

hac vita, regnum Dei non possidebut; quod enim vers. 46 et 47 Apostolus vocavit corpus animale et terrenum, hic vocat carnem et sanguinem. Tantum enim vult ostendere, in caelo non fore corpus animale et carnale, quale hic est; sed spirituale et coeleste, eo sensu quo explicui vers. 47. Unde explicans subdit: 'Neque corruptio', idest caro animalis et corruptibilis, 'incorruptelam possidebit'. (x) Adam's transition would, in fact, have been comparable with that of the faithful angels' entry into glory. While the latter are incorruptible by nature, Adam and Eve were immortal because "inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subjecta mansisset." (Ia Pars, q. 97, a. 1, c.)

Here, then, is all the difference: seeing that the body of the Blessed Virgin was mortal, as, in fact also that of her Son, the words of St. Paul apply to her: "Neque corruptio incorruptelam possidebit". And — although we should not equate the following reason with the statement of the Apostle — it seems natural enough that the passage from mortality to immortality should imply a radical innovation by way of separation of the soul from the mortal body, inasmuch as the states of corruptibility and incorruptibility differ genere. A.v., the difference between the two passages to glory can be stated simply in the following terms:

- (a) "ab incorruptibile (status viae) ad incorruptibilitatem gloriae";
- (b) "a corruptibili ad immortalitatem gloriae".

The case (b) is plainly that of the Mother of God. But there remains the question: could the corpus passibile et mortale be raised to the state of glory without any separation from the soul? I have suggested a philosophical reason that might be invoked here: those two states differ genere. But there remains

---

(x) When are you Jesuits going start a movement to get this Cornelius Van 't Steen proclaimed Doctor Ecclesiae? He is quoted often enough in Solemn Papal Documents, and what with a Lowlander now heading your Society!

the fact that contemporary exegetes hold, rather generally and contrary to St. Augustine, St. Thomas, and Cornelius, that those of the elect who shall still be alive at the end of time will enter into glory without death. But why are they of this opinion? There is no getting around the fact that "non omnes dormiemus, sed omnes immutabimur" is the reading to be preferred, in lieu of "omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur." But the preferred reading does not really affect the traditional doctrine based on verse 22: "Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur," provided we keep it in context, it is actually just as easy to explain without questioning the meaning of verse 22. "Non omnes dormiemus" would mean: "Not all shall know the state of death;" "sed omnes immutabimur", namely "in momento": and why could this not imply death, essentially. St. Augustine's opinion (*de Civ. Dei*, XX, 20) would still hold. "Dormire" would rule out death as a state, but not death as the separation of the soul from the 'corpus animale', and resurrection as the instantaneous reunion of the soul with the glorified body — or, if 'omnes', in 'omnes immutabimur', must be understood as embracing even the reprobate, then, simply, reunion of the soul with the body of resurrection.

And now we run into still another difficulty. The Feast of the Assumption was originally called Dormitio, and we just said that 'dormire', in I Cor. 15, refers to, at least, the state of death, which is precisely what we intended to exclude from the Dormitio B. Virginis. At this juncture I would say that 'dormire' must be interpreted according to its context. Now, referring to St. Augustine, St. Thomas says, on John XI. 11 (lect. 3): " Lazarus dormit, inquam, ut dicit Augustinus, Domino; sed mortuus erat hominibus, qui eum suscitare non proterant." Sleep can be said of death in the strictest sense, so long as death is related to God's power of resurrection. Now, this meaning of dormitio would apply most perfectly to Mary inasmuch as God never allowed her to be "in mortuus nexibus", but exercised his power outright. On the other hand, "mors consuevit appellari dormitio, ab eo tempore quo Christus mortus est, et surrexit..." 'Dormitio', here, has that other meaning, namely the state of death that follows death: the time between death ('mortuus est') and resurrection. Christ accepted this state, not as one in the

grips of death, but for the instruction of our faith, as St. Thomas explains (IIIa, q. 53, a. 3, ad 2). A.v., the state of death will be spared these who shall be still alive on the last day — their soul will be united to the 'corpus spirituale' without any interval of time.

A correspondent from Rome points out to me that by "ipsum temporis punctum" St. Augustine surely means an interval of time, like the 'instant' or 'moment' in the popular sense, as in "Attendez un instant", or "I'll come in a moment". But this is most certainly wrong and wholly contrary to Confessions, B. XI, cc. 15 & 20. His notion of the indivisible of time is just as rigorous as that of Aristotle, Physics, B. VI, c. 3. Even St. Jerome, as Cornelius (I Cor. 15. 52) quotes him, had this exact notion: "Graece, εγ δ τομω, in atomo, id est indivisibili, ubi est punctum temporis... 'Atomus, inquit S. Hieronymus, est punctum temporis quod secari et dividi non potest.'"

Yours faithfully  
John

Québec, le 2 mai 1954.

À Son Excellence Monseigneur Maurice Rey,  
Archevêché de Québec,  
Québec.

Excellence révérardissime,

Il y a déjà plusieurs années, j'essaie vous parler de la Confirmation des tout petits, telle que, depuis des siècles, elle se pratique en Espagne et en plusieurs autres pays de tradition hispanique. Mon ami M. Richard Fattet m'a renseigné sur ces faits.

C'est la menace de jour en jour plus imminente d'une guerre nouveau genre qui m'incite à revenir sur ce sujet. Soit au Canada, soit à l'étranger, je ne manque jamais l'occasion d'en parler quand il m'est donné de rencontrer un évêque, et rares sont ceux qui font des objections de principe. Monseigneur Edwin O'Hara, de Kansas City, n'y voyait qu'un seul inconvénient: aux Etats-Unis, la Confirmation retardée oblige les enfants - surtout ceux qui fréquentent les écoles publiques - de poursuivre l'étude du catéchisme. La communion solennelle, toutefois, exige déjà une telle préparation. Il est vrai que pour un évêque dont le diocèse est très épars la cérémonie de Confirmation est une occasion de faire des contacts personnels avec ses ouailles. Mais il concède qu'il en est autrement pour les centres populaires, et trouve que la chose vaut la peine d'être considérée.

Mgr O'Hara

Jusqu'à présent le danger de mort pour les tout petits pouvait être l'exception. Mais nous savons désormais que ce danger en est devenu un "ut in pluribus", suffisamment réel pour mettre tous les hommes dans la crainte. Les armes nucléaires sont des choses démontrées ad sensum, et le Saint Père lui-même ne cesse de nous avertir de cette menace sur laquelle tous

s/ot

sont d'accord, savants et politiques. Je suis bien inquiet à la pensée que mon Pierre, le seul qui reste à être confirmé, que lui, comme tous les petits qui doivent attendre encore plusieurs années leur Confirmation, pourrait être privé de la " gloire plus grande" des enfants confirmés. C'est la raison, ajoute saint Thomas, pour laquelle les parents doivent montrer la plus grande sollicitude à faire confirmer aussitôt leur enfant dès qu'il se trouve en péril de mort. Dans cette ère de la crainte l'instinct paternel s'éveut à apprendre l'enseignement du plus grand des Docteurs, touchant ce Sacrement du royaume. Car la paternité se vérifie surtout dans l'éducation, dans le souci de faire procurer à ses enfants les biens de l'âme et la maturité spirituelle.

... Etiam morituris hoc sacramentum dandum est, ut in resurrectione perfecti apparent, secundum illud Ephes. 4, 13: "Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi". Et ideo Hugo de S. Vict. dicit. lib. 2 de Sacram., part. 7, cap. 3: "Omino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret"; non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrinendum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decadentes majorem gloriam consequuntur, sicut et hic majorem obtinent gratiam. (Hila Para, q. 72, n. 8, ad 4).

Secundum Sacramentum est confirmatio. Sicut enim in illis qui corporaliter nascuntur, necessariae sunt vires ad operandum, ita spiritualiter renatis necessarium est robur Spiritus Sancti. Unde et Apostoli ad hoc quod essent fortis, receperunt Spiritum Sanctum post ascensionem Christi. Luc. xiv: "Vos autem sedete in civitate, quousque induamini virtute ex alto": hoc autem robur confertur in Sacramento confirmationis. Et ideo illi qui habent curam puerorum debent multum esse solliciti quod confirmentur, quia in confirmatione confertur magna gratia. Et si decadat, majorem habet gloriam confirmatus, quam non confirmatus, quia hic habuit plus de gratia. De Symbolo Apostolorum. (Opusc., edit. Mandonnet, t. IV, pp. 381-2.)

Je me permets de revenir sur cette question auprès du père des fidèles de notre diocèse, confiant qu'on ouvrira à celui qui frappe, sachant que la grange du Saint Esprit est inépuisable, et que pour donner Il attend seulement qu'on demande.

Avec mes hommages très respectueux  
et l'expression de ma filiale soumission.

---

Charles De Koninck.

## The infinite, in Phys., cc. 4-8.

### I The problem of infinity, fundamental:

In Mathematics: this seen today even more clearly than in the past.

It has been the problem of mathematicians of the last 100 years.

Problems discussed in III Phys. & XI Metaph. not solution of modern problem; yet their solution essential to the present one.

(a) Testimony of Bell: in Dedekind, Bell 575  
Cantor, Brouwer, Hilbert.

(b) Fraenkel & Gödel (against Ray): Fraenkel: Kac.

In Philosophy: clear in Cusa & G. Bruno<sup>(1401-64)</sup> (1550-1600)

Here we see relevance to fundamental problems of philosophy, nat. & metaph.

(a) Testimony of Camerer: J.H.Q.J. 322.

(b) Ray                      See Cantor's misunderstanding of Arist.

(c) Weyl 8, 10              Q. of Plato or Arist.

(d) Bell 577, 9.

In Theology:

(a) Weyl

Actually: begins about the infinity, ignores us to greatest errors, at least blinds us.

This shown most clearly in Cusa. See:

### II Problem scientifically studied in natural philos., more exactly in Physics, for first time in studying Philosophy.