

lettre à l'abbé Arthur Mathieu

- positivisme logique
- philos. analytique
- imposition des noms

lettre à Raymond Rou, ou, J.

- 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 siècles, tant en théologie qu'en philosophie: le problème de l'imposition des noms. Pour ma part, ~~je n'ai~~ 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 ~~l'on~~ l'on doit pouvoir montrer comment et pourquoi ~~on~~ 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.~~ 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 ~~mot~~ 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 ~~nécessaire~~ 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 ~~est vraie~~ de la même manière qu'il y existe des hommes", est une proposition fausse si nous n'en saisissons 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 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 ~~par la démonstration~~ 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 ~~on~~ 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 oeuvre. Or, l'auteur ~~fait l'observation~~ 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 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~~ d'aborder le problème de la providence universelle de Dieu, nous avons 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 déterminée 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~~ 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, qu'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

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

au problème central posé par M. Penelhum. La discussion des exemples qu'il apporte, pour être fructueuse, devrait ~~pouvoir s'appuyer sur~~ *se faire* ~~discuss~~ *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 saisissons 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 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 oeuvre. 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 "gubernator" 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 avons 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. Fenselhum. 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 Koninck.

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 saisissons 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 identité 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 oeuvre. 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 "gubernator" 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 avons 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 Koninck.

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 posait 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 jetteront 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 télescoper la chose et son temps. Cela peut servir à manifester l'évitérnité, 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'évitérnité.

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.

137
PRINCIPE DE CONTRADICTION
LETRE DE JACQUES DE MONLEON

possibile = id cupio ne non implicat contradictionem.
impossibile = " " " implicat " "
necessarium = id cupio non-esse " "
contingens = " " " " non " " "

Paris, le 11 février 1940

"Non parler sur les modalités et faire la modalité n'importe pas la manière dont le 'est' est déterminé par les natures du P et du S. La modalité s'exprime plutôt la manière dont l'ipsum se mesure, en fonction de l'opposition de l'été et du non-été / c'est-à-dire en fonction de l'été et des contradictions elles-mêmes. La compréhension du P et du S et la vérité de cette composition."

Mon cher Bierofwatere, la Providence permettant que je n'aie passé deux jours tranquilles à Paris, pour y travailler dans un appartement ^(autant que possible) hélas vide et convenant de rechercher pour servir le premier principe, le principe de contradiction, est une proposition modale. Il est vrai que quelques uns en doutent. Nos vœux, par l'intermédiaire d'Aristotélisme et d'un Thomisme déguisés, nous ne pouvons pas en douter, car nous voyons toujours ^{nos} les ~~doctes~~ ^{doctes} formuler ainsi le premier principe : "Impossible est eadem simul inesse et non inesse idem". Ce qui est manifestement une proposition modale. J'ai ajouté, per modum cupisdam ^{nomine} ad quemdam quasi questionem ^{erantem}, qu'un sage adonne à la contingence ne peut pas se par venir l'importance de la question. En effet, la contingence est l'un des modes des modalités. Mais ici l'interdit ad reddendum elongatissimum auditorem attentum me non benevolam, précisons pour le rendre double ~~l'importance~~ la nature de la question ici posée et l'ordre que nous allons suivre. Nous nous demandons, en général, pour servir le premier principe est ~~une~~ modal, sans descendre dans la question plus particulière de savoir pourquoi il est une modale de l'impossible. Ad hunc questionis

resolutionem ^{quatuor} ~~sex~~ breviter agam.

2. nature de la modalité. La proposition modale se distingue de la proposition simple (de *inse*) 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. *rebi gratia* quand on dit "Socrate, currit" on joint simplement un P. à un S. Mais quand on dit "Socratem currere est possibile" "determinatio qualis sit conjunctio cursus cum Socrate", ut acutissime notat Capetanus notat in II Perihes. lect. 8, n° 2. vide ibi, quia hoc nunc suppono.

Mais que veut dire "déclarer et déterminer la composition ainsi faite"? Dans la proposition de *inse* 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 la manière dont les choses mêmes fondent la relation de vérité qui est subjectée dans la composition, et qui la tourne en tant que vraie vers la réalité des choses. Autrement dit, la composition n'est plus envisagée seulement comme un signe qui est d'accord avec la signifié. Elle est considérée de plus

comme fondée 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 prédicat. La modale
déclare et prouve ce fondement comme
déterminant la composition elle-même.
Peri' graphia, quand on dit "Socrates vrai",
la proposition est vraie ou fausse selon qu'elle
est un signe adéquat ou non de la réalité
dénignée. Mais quand on dit "Socrates
contingentement vrai" : on ne voit pas seulement
cette composition s'accorder avec ce qui se passe
dans les choses - on voit aussi que la composition
de "Socrates" et de "vrai" est fondée sur ces
deux termes et déterminée par eux, quant à
la vérité, de telle manière qu'il pourrait en
être autrement et que la composition "Socrates
non vrai" reste possible. - De même quand
on dit "homme est animal", on conjoint le
P. et le S. et cette conjonction apparaît
conforme à la réalité. Mais quand on dit :
"hec est homo sed non est animal", on voit
et on déclare, de plus, que la composition est
déterminée comme vraie par l'être même que
signifie le S. et non l'être même que signifie le
P. - dans que cette composition puisse être
déterminée comme vraie 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. ~~Les choses~~ Les choses apparaissent
comme le principe, le fondement de cette
relation - comme le principe qui détermine
la composition elle-même, en tant que composition
vraie.

Ad maiorem eorum intelligentiam, il peut
être utile de recourir à une sorte d'analogie
tirée de la connaissance expérimentale et notam-
ment de la connaissance sensible extérieure.
Connaissance expérimentale et connaissance
attributive ne se confondent point. L'attributive
est une connaissance qui se termine dans la
existence physique de son objet. La connaissance
expérimentale est une connaissance attributive -
mais où le terme coexistent physiquement
(id est secundum naturam entitativam)
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, présent par la charité, car
par la charité est atteint, dans le don, comme
principe moteur.

On peut dire de même, à peu près, que la
proportion simple (de inere), en tant que
composition vraie et que figure, se termine
ad primum rei. La proportion modale

3

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

La différence avec la connaissance expérimentale
c'est que dans le jugement modal, ce n'est
pas l'ipsam esse rei, qui est principal en
même temps que l'esse. Dans le jugement modal
l'ipsam esse rei est le terme de la relation
de vérité, comme dans tout jugement. Mais
le principe vers lequel l'intelligence se tourne
et qu'elle exprime comme déterminant la
relation de vérité ce sont les 'rationes subjecti
et predicati': et hoc est valde notandum.
Ce n'est que dans la vision béatifique, qui a
eminentement valeur d'un jugement modal,
que l'analogie avec la connaissance expérimentale
se retrouve tout entière: en effet, l'existence,
l'ipsam esse rei, scilicet Dei, est ~~de~~ la
raison même de l'objet, l'existence de Dieu sera
à la fois le principe et le terme du jugement.

II. Conséquences: La modalité exprime donc
d'une manière qui lui est propre la distinction
entre l'ordre logique et l'ordre réel. Tout jugement
en tant qu'il a pour objet formel l'ipsam esse rei
implique cette distinction. En effet, les choses
sont dans l'esprit et dans le monde non mode
de composition, alors qu'elles sont identiques en
réalité. - Mais dans la proposition modale,
la nature même des choses signifie respectivement

dans le S. et le R. apparaît ~~comme~~ comme
principes de la vérité de la composition, et
celle-ci se présente expressément comme
dirigée par rapport à l'être des choses.

Et comme les notions des choses nous sont
données dans la première opération de l'esprit,
il s'en suit que la proposition modale
marque et exprime la dérivation 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 elle du tout à
l'égard de ses parties, et les 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 elle-même en
tant que vraie.

Il s'en suit que les propositions modales
sont les filles de l'induction de l'intellectus
principiorum: en effet, opus intelligentie
visio. Or, dans les modales l'intelligence
ne voit pas seulement la vérité de la composition
faite = mais elle voit, de plus, dans les raisons
du S. et du R. la raison de la composition.

Il s'en suit 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 inversion réflexive,
et imaginantur aliquid. Au contraire, ce

4

modales font éclater la domination triomphale
de la nature de choses, des raisons entières et
entière. Or la composition fabrique pour
l'esprit. C'est surtout pour les modales que
la sagesse défend les principes, résolvendo
veritatem compositionis in alteram causam,
scilicet naturam veram, et manifestant
la dépendance de la composition attributive.

Il s'ensuit que ceux qui répondront brutalement
à la composition attributive des raisons
des choses, ne pourront pas maintenir
formellement, et malgré les apparences, les
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
relevante; car l'esprit pourrait être fait
autrement, une fois que l'on refait les
catégories hors de l'être. Le point de la nature
des choses et commandé par des principes
externes à l'être; la composition du P. et du
S. ou bien un pur artefactum, et l'on peut
même n'importe quoi avec n'importe quoi.
En effet, plus l'art est purement art, plus il
est composé, et plus il est composé,
plus il tend à faire tenir ensemble des choses
étranges et étrangères. Il donne le jugement est
un pur acte de composition et à cette
composition n'a point pour principe l'être et

les natins des choses, on pourra mettre ensemble
être et non-être, comme Hegel. ... des
propositions modales impliquent donc la
negation de toute analyse fondamentale :
car elles nous obligent nécessairement sur
la composition du S. et du P. soit reglé
et dominé par des principes qui sont les
natins des choses et non par de 'imaginaires
principes sur l'objet hors de l'être, dans la
pensée.

Bref et pour résumer, nous dirons que
l'essence de la modalité consiste à
manifeste de quelle manière la composition
attributive est déterminée comme s'il
s'agissait de principes qui sont les natins des
choses, natins exprimés dans les termes mêmes
du jugement.

II. Le premier principe : Maintenant, pourquoi le
premier principe de la raison est-il une proposition
modale ?

a) Le premier principe doit être le plus certain des
jugements. Mais pour être le plus certain des
jugements la même condition qu'il doit remplir
est qu'on ne puisse pas ne pas en voir la vérité : "quod
ceteris non augeat non possit mentiri sine errore".
Or pour que cela ne puisse pas ne pas en voir la
vérité, il faut voir nécessairement et explicitement
que la composition effective ne peut être autre qu'elle n'est.

5
Or pour voir cela il faut voir le principe qui
la détermine. Or c'est justement l'essence de
la proposition modale de manifestée en même
temps que la vérité de la proposition, l'expression
le principe de cette vérité dans le nature des
choses. Ergo, gluc.

Ad maiorem eorum evidentiam, nota novitè,
que la relation de vérité, lorsqu'elle est vue
seulement comme relation de vérité, c'est-à-dire
~~comme~~ ~~de la proposition avec l'homme en soi~~
ad son seulement dans son ordre à son
être, scilicet l'homme en soi, n'exprime pas de
son une certaine relation, n'est patet. Et en
effet, une relation, ut ad n'a point de considération
nouvelle-même : mais tout son être et toute sa
détermination n'est que son fondement. Et
ceci est la doctrine générale de la relation, à
laquelle se rapporte la relation de vérité (qui est une
relation de cum alio en soi) ne fait point d'exception.
Mais le premier principe est tel que l'on ne puisse
pas ne pas en voir la vérité : c'est qu'il est tel
que la relation ad l'homme en soi ne peut pas
ne pas être vue sous ~~la détermination~~ le principe
et le fondement qui la détermine, à savoir ici
l'opposition ~~certaine~~ immédiate de l'être et du non
être, qui sont les termes de ce jugement. -

Et il faut encore noter ici que la substitution
du "ferme" cartésien au principe de contradiction
n'y joue aucunement que l'on ne tient pas compte
de la modalité. En effet, le doute méthodique

l'un ou de l'autre le principe déterminant des
vérités nécessaires, a fourni les mêmes raisons
de l'existence rationnelle ou naturelle du S. et du P. -
c'est dans toute la fragilité la relation
de vérité, en la coupant de son fondement.
Alors les vérités nécessaires peuvent devenir des
vérités douteuses. Et l'idéalisme, empirisme,
en recherchant le principe - mais il l'assignera
à côté de l'esprit, *nec supra aliquantulum
distans*.

b) la seconde condition à laquelle doit
satisfaire le premier principe c'est de n'être
pas "conditionnel", de n'être pas admis par
hypothèse (cf. St Thomas in Metaph. n° 598).
C'est-à-dire qu'il doit être connu de soi,
explicitement. Mais un principe ne peut être
explicitement connu de soi, que dans la
forme de la modalité. Ergo.

Probatum minor: un principe n'est connu
de soi que lorsque les termes en déterminent
la vérité. Un principe n'est explicitement
connu de soi que lorsqu'on voit et
déclare que les termes en déterminent la vérité.
Mais l'on ne voit et déclare que les termes
déterminent 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
précédé par aucune démonstration (St Thomas, ibid.
n° 599). Or le premier principe ne peut être
indémontrable, que si l'on voit en lui, en tant

que composition attributive, le fondement⁶
qui en détermine nécessairement la vérité.
Or cela n'est possible que dans une proposition
modale. Ergo.

Après tout, si le premier principe avait
manifesté la modalité de l'entendement
et donc de la vérité, la modalité.

IV Rejection : - 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 le premier
principe est un jugement modal, il n'est pas
le premier principe. Donc, le premier principe
n'est pas une proposition modale.

Des pondent aliqui, sicut fuit : "principium
contradictionis esse modale ... per modum
omnino identicum cum notione entis."

De plus : Cette application ne distingue pas
le modus fundamentalis sumptus, qui en
toute proposition modale, s'identifie en
effet avec les ~~mêmes~~ notions de termes de la
proposition — et le modus formalis sumptus,
qui affecte l'appellation la composition
effectuelle par l'esprit. Par suite on sera conduit
à confondre l'ordre réel, celui des notions —
et l'ordre logique, celui de la composition
attributive. Et si on les confond, on ne peut
plus comprendre comment le mode formalis
sumptus (ceci en tant qu'il affecte la
composition du P. et du S.) exprime distinctement

que la vérité de la composition attributive
a pour principe les natures elles-mêmes.
Autrement dit, gredt en identifiant la
modalité avec les natures ou rationes 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 natures comme principes de la composition
vrai. Confundit principium et principiatum.

Ad objectionem igitur respondendo, dicimus
que le premier principe est une proposition
modale, purement et simplement. Ad cupus
evidentiam, nota pocus valde vulgum,
qu'autre chose est de considérer un jugement
en tant que tel, c'est en tant que signifiant
le vrai ou le faux - et autre chose de considérer
un jugement en tant que principe.

Si l'on considère le principe de contradiction
en tant que jugement, il est réductible à
une proposition de même. Pourquoi? Parce
que dans le jugement, ut sic, nous considérons
seulement la conformité ou la disformité de
la composition attributive avec le sujet ou
n'est pas, c'est avec le terme (sujet, pour me
rei) de la relation de vérité. Or c'est dans
la proposition de même, ut dic, on ne
considère que cela. et pas autre (excusez chez
Bierofwater ce changement de couleur: c'est que j'ai
quitté Paris pour venir à Rodez) - et par suite, dis-je donc,
en tant qu'une modale est elle-même vraie ou fausse

et en tant que la vérité ou la fausseté s'expriment
purement et simplement dans la proposition
de inèrre : toute modale est réductible, à ce point de
vue, à une proposition de inèrre. Et c'est ce que dit
notre Jean, hoc est Joannes noster, our John, unser
Johann, ~~est~~ (P. I, 52 à 124) "Reductio modalium
ad propositiones de inèrre nihil aliud est quam probare
deu regulare veritatem modalis per veritatem propositionis
de inèrre. Si enim verum est quod Petrus possibiliter
disputat, ideo est, quia hoc de inèrre : "Petrus disputat
habet possibilitatem". (c'est-à-dire que dans la réduction
de la modale ad tuam de inèrre, j'affirme que l'attribution
du mode à la proposition est vraie : "ut si dicas : Petrus
contingens currit, reducitur ad tuam de inèrre sic : « hæc
propositio : Petrus currit, est contingens »). - Igitur, au
point de vue du vrai et du faux, la proposition de inèrre
est première, et par conséquent, à ce point de vue, la
modale s'y réduit en effet.

Mais, et hoc est soulignant, mais si nous
considérons le premier principe, non plus simplement
en tant que proposition vraie, mais en tant que
proposition nécessairement vraie et première pour sa certitude
etc., il faut alors que l'on explicite ~~non~~ seulement
la relation de conformité ad ipsum esse rei (quod fit
per prius in propositione de inèrre) : 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 prouvée
in ter terms mêmes. Et à ce point de vue potest intrepide
dici, que toute proposition de inèrre se réduit à une
proposition modale.

C'est donc parce qu'il est une proposition modale
que le 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^2 et S^2) et l'ordre réel ; marquant
expressément la domination de celui-ci sur celui-là,
et par conséquent l'ordination inconcurre de
l'intelligence à l'Être.

À d'autres questions se posent au sujet du principe
de contradiction : Pourquoi est-il dans la modalité
de l'impossible, et non pas dans la modalité du
nécessaire ? Pourquoi négatif ?

Questions que la sagesse créée d'Aristote et de St Thomas
permet de résoudre, si la sagesse créée nous en
donne la lumière et le temps. En attendant,
nous apprenons à soumettre les vicissitudes de notre
vie au Premier Principe de toutes choses. ~~admirable~~
~~manifestation de la sagesse~~

*Hæc omnia si falsa sunt repiciantur ; si vero vera
admirantur. In eum eam operantem sapientibus
perscrutantur.*

Camus ouvert

Québec, le 15 avril 1954.

Révérende Mère Pierre-Marie, de la congrégation des Sœurs
Collège Notre-Dame d'Acadie,
343, rue Archibald,
MONCTON,
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'Universalité 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 originel.

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^e siècle une opinion contraire au dogme défini au XIX^e, 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^e 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^e 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.

College N. S. & ac.

343 rue Archibald

Moncton, N.B.

1 avril 1954

M. Charles de Koninck.

Québec.

Monsieur le Professeur,

Vois vous montrez tant
de bienveillance et de courtoisie
pendant nos séjours d'été, que
cela m'incite à vous demander
un service. Je m'explique
d'ore le plus brièvement possible.

En 1951, nous nous avons
imposé la pensée de St. Thomas
sur l'Immaculée-Conception.

J'aimerais bien expliquer ce
point de vue, qui m'avait
beaucoup frappé, à quelqu'un
ici qui affirme que St. Thomas
s'est trompé sur ce point.

Malheureusement, je ne me
rappelle pas vos arguments, car
je n'aurais pas eu le 22^e de
juin, je ne me souviens pas.

III^e, c'est ce moment. La.
Comment répliquer? vous cette
phrase de la 5^e 2. - si nous sommes
animaux de la Virginie, l'homme
contage original. - on leur fait
un copier. - on leur fait
l'article?
Si c'est trop vous demander
de me répondre tout de suite,
je vous prie de m'excuser
pour - je réécris de nouveau
mon livre d'ici? ?
au cours d'ici?

Bonne nuit après l'expression de
ma reconnaissance respectueuse.
Bonne nuit. - Merci

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 inter-
vallo 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, SJ
(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 Unigenam 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 analogical 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 "*expleto 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 possidebunt; 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, 'in corruptelam 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.¹⁵51, 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 mortus nexibus", but exercised his power outright. On the other hand, "mors consuevit appellari dormitio, ab eo tempore quo Christus mortuus est, et resurrexit..." '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 Cornélius (I Cor. 15. 52) quotes him, had this exact notion: "Graece, ἐν ἀτόμῳ, in atomis, id est indivisibili, ubi est punctum temporis... 'Atomus, inquit S. Hieronymus, est punctum temporis quod secari et dividi non potest.'"

Yours faithfully
L.H.

Québec, le 2 mai 1954.

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

Excellence révérendissime,

Il y a déjà plusieurs années, j'essais 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 Pattee 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 peuplés, et trouve que la chose vaut la peine d'être considérée.

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

Mgr O'Hara

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'élève 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 appareant, 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: "Quanto periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret"; non quia damnaretur, nisi forte propter contemptum, sed quia detrimentum perfectionis pateretur. Unde etiam pueri confirmati decedentes maiorem gloriam consequuntur, sicut et hic maiorem obtinent gratiam. (IIa Pars, q. 72, a. 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 fortes, 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 decedat, maiorem 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 Arithmetic, Bell 575
Cantor, Frege, Hilbert.

(b) Frege & Gödel (quod Ray): Frege: Koe.

In Philosophy: clear in Cusa & G. Bruno ⁽¹⁴⁰¹⁻⁶⁴⁾ ⁽¹⁵⁵⁰⁻¹⁶⁰⁰⁾

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

(a) Testimony of Cassirer: J.H.P. 322.

(b) Ray

See Cantor's misunderstanding of Arith.

(c) Weyl 8, 10

Q. of Plato or Arith.

(d) Bell 577, 9.

In Theology:

(a) Weyl

Actually: begins about this infinity, goes on to greatest error, 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.