

Il marquerait probablement son désaccord si nous disions ici qu'il forme des disciples, au sens où l'on a accoutumé d'entendre un mot qui évoque souvent quelque exclusive de chapelle doctrinale. Mais il forme des étudiants, disciples de saint Thomas qui, de beaucoup de pays, viennent entendre ou reçoivent chez eux son enseignement. Ceux-ci à leur tour le dispensent dans les deux Amériques, en Europe, en Asie même. Il n'est donc pas déraisonnable de prendre consience de la source qui jaillit en Nouvelle France et d'espérer prochain le jour où la pensée française en sera largement enrichie. Cette espérance, nous la confions à Marie, qui est Siège de la Sagesse.

André CLÉMENT.

Un philosophe de l'ordre

par Ralph McINERNY

Ralph McInerny est professeur à l'Université, Notre-Dame (Indiana, Etats-Unis d'Amérique du Nord). Le texte de son article est traduit de l'anglais.

IL y a vingt-cinq ans, Charles De Koninck écrivait qu'il n'avait qu'un désir, celui d'être un disciple fidèle de saint Thomas d'Aquin. Toute évaluation de son œuvre doit par conséquent tenir compte de cette fidélité déclarée à un maître qui est d'ailleurs celui de tout catholique, s'il faut en croire les insistances réitérées de l'Eglise. Cependant, notre intention n'aura pas été de présenter une juxtaposition matérielle de textes du professeur De Koninck et de saint Thomas, encore que De Koninck aime à dire que ce qu'on a pu considérer comme ses propos les plus révélationnaires ne sont à la lettre que des répétitions de saint Thomas. C'est un objet à la fois plus simple et plus ambitieux que nous nous sommes proposé, savoir : de tenter un coup d'oeil d'ensemble sur ses écrits, d'un point de vue décisif et critique, et de formuler ainsi un jugement à caractère philosophique. Car s'il est permis de

présumer qu'un effet de cette fidélité à saint Thomas puisse être l'acquisition de la sagesse spéculative que prétend rechercher le philosophe, autre chose est d'en faire la constatation sous un jour philosophique.

Sapientis est ordinare. Il appartient au sage d'ordonner, dit saint Thomas, *parce que la sagesse est la plus haute perfection de la raison, dont c'est le propre de connaître l'ordre*. Parce que l'ordre comporte principe et principe, relation, seule l'intelligence peut atteindre l'ordre sous la raison même d'ordre » (*Ego Sapientia*, p. 23). On n'a pas la sagesse, il s'entend, du seul fait qu'on connaisse un ordre, mais on l'a bien plutôt, à un degré prééminent, grâce à une connaissance de toutes choses dans leur relation à un absolu premier principe. L'œuvre de Charles De Koninck a dès le début révélé un fondamental souci d'ordre, — d'ordres spécifiques divers, c'est vrai, mais avant tout de cet ordre dont le principe est absolument premier.

En 1936, dans son premier ouvrage, *Le Cosmos* (qui ne fut pas publié mais simplement distribué, sous forme de fascicules, à ses étudiants), De Koninck aborde un bon nombre de questions qui ne cesseront pas de l'occuper dans la suite. Le *cosmos* (du mot grec *kosmos*, qui veut dire « ordre »), c'est le monde matériel vu comme une unité ordonnée. Ce *cosmos* est étudié d'un point de vue scientifique, puis philosophique et finalement théologique ; le plan de l'ouvrage et

son exécution témoignent tous deux de la largeur de vue et de la rare compétence de l'auteur au départ de sa carrière. Les deux premiers des points de vue mentionnés évoquent déjà le problème qui est peut-être le plus fréquemment associé au nom de De Koninck sur le continent Nord-Américain, à savoir la relation entre la philosophie de la nature et les sciences expérimentales. Notre tâche initiale sera d'examiner la solution qu'il y donne ; comme nous verrons, l'apport de Charles De Koninck quant à la philosophie de la nature touche à un point essentiel à toute tentative de justification de la philosophie traditionnelle faite aujourd'hui.

Le progrès des sciences positives et de la technique est, inutile d'y insister, un des faits les plus notables de la culture moderne. On le sait, ce progrès a suivi le rejet et l'abandon de la science naturelle antique et médiévale. Parallèlement se sont succédés des systèmes philosophiques mettant en question la notion traditionnelle de science et, par suite, maintes vérités difficilement acquises, qui avaient été rassemblées, augmentées et ordonnées de façon incomparable par le Docteur Angélique dont l'Eglise a fait son Docteur Commun. Tout philosophe, fût-il sensible ou non au Magistère, est en butte dès lors à une difficulté de première grandeur, ne fût-ce qu'à voir son domaine s'amoindrir inexorablement devant le progrès de la science. Ce n'est peut-être pas exagéré de dire qu'en présence de cette défaite de la science d'autrefois, la philosophie semblerait n'avoir plus que deux ressources : se constituer pure « philosophie des

sciences », c'est-à-dire pure réflexion sur le cours que poursuivent les sciences expérimentales, ou bien, prendre retraite dans le mysticisme. Cependant ni l'une ni l'autre de ces issues n'est admise par le philosophe disciple de saint Thomas. A l'époque où De Koninck commençait à écrire, on pouvait distinguer deux interprétations thomistes de la relation entre la philosophie et la science. L'une, appelée par la suite la position de Louvain, prétendait que la philosophie et la métaphysique étaient identiques et que tout accès au domaine de la nature devait être abandonné au savant. Quant au philosophe, ce qu'il pouvait avancer concernant la nature n'était que métaphysique et nullement connaissance de la nature. Par contre, Jacques Maritain soutenait de son côté qu'il existe vraiment une philosophie de la nature distincte aussi bien de la métaphysique que de la science expérimentale ou, comme il préférerait l'appeler, de la science empiriologique. La philosophie et la science s'intéressaient de droit à la nature, mais chacune de manière autonome : elles étaient en réalité des sciences de la nature formellement distinctes. Maritain en vint ensuite à l'opinion que la philosophie de la nature serre de près les sciences empiriologiques et doit être repensée à l'occasion de chaque progrès significatif effectué par celles-ci. Si l'être naturel est *ens mobile* ou *ens sensible*, faisait observer Maritain, c'est la philosophie de la nature qui porte sur *ens* et qui est ontologique, tandis que les sciences, pour leur part, se concentrent sur *mobile* ou *sensible*, sur le contingent et le fuyant, sans donc jamais par-

venir au rang de la science au sens aristotélicien du terme.

Dans *Le Cosmos*, De Koninck fit comprendre qu'il acceptait l'opinion de Maritain en la matière. Il y parle d'une distinction très nette à établir entre la science et la philosophie (p. 31) et qualifie cette dernière discipline d'ontologique. Ses articles de 1937 intitulés *Réflexions sur le Problème de l'Indéterminisme* rendent l'accord explicite. « Les conséquences de la composition hylémorphique sont ainsi le fondement objectif de la distinction entre les sciences expérimentales et les disciplines. La philosophie de la nature étant *scientia certa per causas*, ne peut atteindre que ce qui est essentiel à la nature et nécessaire, telle la composition hylémorphique des substances naturelles, la contingence qu'entraîne cette composition, la nécessité de l'évolution, la nécessité de l'humanité comme fin dernière de toute cette ascension du monde, etc. Bref, tout ce qu'on peut établir avec rigueur sur ce que M. Maritain appelle des *faits philosophiques*. Par contre, la science expérimentale, dans la mesure où elle ne se borne pas à de purs truismes et à des tautologies, dans la mesure où elle est science explicative, ne peut nous donner des choses qu'une connaissance probable. » (*Revue thomiste*, 1937, p. 406.) Ce n'est pas tant ce qui est énoncé ici relativement à la philosophie de la nature et la science expérimentale que la signification prêtée aux différences indiquées, qu'on verra se modifier lorsque De Koninck sera amené à formuler sa propre position. Dans ses premiers écrits, on le voit, De Koninck ne semble

pas s'être expressément soucié de ce qu'était la relation entre la philosophie de la nature et la science ; il se contente d'accepter simplement une position d'ailleurs pleine de mérite. Sa propre manière de voir ne fut cependant pas longue à mûrir, à la suite de ses cours de philosophie de la nature et de méthodologie scientifique à Laval. *Les sciences expérimentales sont-elles distinctes de la philosophie de la nature ?* parut dans la revue canadienne *Culture* en 1941 (pp. 465-476). Le passage suivant exprime une vue inchangée depuis dans ses grandes lignes : « La philosophie de la nature désire savoir ce que sont les choses naturelles, non pas d'une manière confuse, mais dans leur concrétion propre. L'unité de cette fin ne sera pas rompue par la diversité des moyens à employer, c'est au contraire une même fin qui les commande, pourvu qu'ils permettent de mieux connaître. Même l'usage des mathématiques dans lequel le physicien se subalterne au mathématicien afin de connaître les choses dans leur aspect quantitatif et au moyen de cet aspect qui se présente d'abord dans les sensibles communs — nombre, grandeur, figure, mouvement, temps, situs, lieu, lesquels se ramènent tous à la quantité — ne divise radicalement la doctrine naturelle. » (p. 469) Ce point, quoique fermement établi dès lors, avait grand besoin d'être développé davantage : au milieu d'une myriade d'autres préoccupations, d'écrits et d'obligations, De Koninck a fourni entre temps les nuances et les détails additionnels requis ; au cours des quelques dernières années particulièrement, il a publié sur le sujet une quantité d'études d'im-

portance fondamentale (1). Nous allons chercher à tracer l'essentiel de cette doctrine telle qu'elle ressort de ces travaux parus dans l'intervalle de quelque vingt années.

En quel sens peut-on maintenant que la philosophie de la nature et la science expérimentale sont formellement distinctes ? Une fois la question posée, De Koninck acquit promptement la conviction que la distinction formelle alléguée était une impossibilité. Pour s'en rendre clairement compte il suffit de se demander ce qui, en fait, divise les sciences. L'enseignement d'Aristote et de saint Thomas ici est clair et indiscutable : étant donné la nécessité demandée par la science et l'immatérialité de l'intelligence, le sujet d'une science est fondé sur une séparation, une abstraction faite du mouvement et de la matière. Le degré d'éloignement de la matière se révèle dans les définitions d'une science ; et les différences significatives entre les modes ou manières de définir eu égard à la matière produisent des sciences formellement différentes. Selon cette doctrine il existe bien une différence formelle entre la science naturelle, les mathéma-

(1) Voir *Natural Science as Philosophy*, Québec, 1959 ; *The Hollow Universe*, Oxford, 1961 ; *The Unity and Diversity of Natural Science*, dans *The Philosophy of Physics*, ed. V.E. Smith, New-York, 1961. Dans le *Laval Théologique et Philosophique*, il faut citer les articles suivants : *La dialectique des limites comme critique de la raison*, (1945), I, 1, pp. 177-185 ; *Concept, Process and Reality*, (1946), II, 2, pp. 141-6 ; *Introduction à l'étude de l'âme*, (1947), III, 1, pp. 9-65 ; *Random Reflection on Science and Calculation*, (1956), XII, 1, pp. 84-119 ; *Abstraction from Matter II*, (1960), XVI, 1, pp. 53-69.

tiques et la métaphysique, mais on a peine à voir qu'il pût se trouver une pareille différence formelle au dedans de la science naturelle. Bien entendu on y découvre des méthodes différentes. « Sans doute les différentes sciences ont-elles des sujets et des méthodes différentes. Cependant, même lorsque son sujet formel (tiré du mode de définir) est identique, une science reste apte à employer différentes méthodes. Non seulement chaque science, mais chaque branche d'une science peut avoir recours à des méthodes diverses. La physique (au sens d'Aristote) et la psychologie font partie d'une même science ; mais elles utilisent des méthodes fort différentes... la première reposant surtout sur une expérience externe, la seconde sur l'expérience interne de la vie. Semblablement, quand, dans cette physique, nous appliquons les mathématiques à la nature, la méthode devient encore toute autre : c'est en ce cas le mouvement *en tant que mesurable* qui fait l'objet de notre recherche. Mais rien de tout cela n'offre de fondement à une distinction entre la philosophie et la science... Les multiples départements de la connaissance de la nature naissent tous de l'admiration et du dessein de chasser l'ignorance, et leur mode de définir, d'autre part, est partout le même, savoir *cum materia sensibilis*. » (*Natural Science as Philosophy*, pp. 7-8) Dans la mesure où il sera possible de montrer que les définitions de la science expérimentale dépendent de la matière sensible, il deviendra évident qu'en dépit de divergences méthodologiques notoires cette science n'est à la vérité qu'une vaste continua-

tion de la science qui débute à la *Physique* d'Aristote.

Il nous est impossible de donner ici le détail de l'usage qu'a fait De Koninck des notions de subalternation et de dialectique, afin d'élucider la nature de la science expérimentale. La « subalternation » fournit une explication du recours aux mathématiques pour jeter lumière sur le monde naturel ; la « dialectique » au sens d'une méthode ne menant pas à un terme certain, semble applicable aux sciences expérimentales. Dans ses récents travaux, De Koninck a fait valoir de façon nette qu'il est loin de prétendre que la physique mathématique d'aujourd'hui soit plus ou moins ressemblante à l'optique ou l'harmonique anciennes. Le rôle de la construction symbolique en science moderne a été l'objet d'une bonne part de son attention, spécialement dans *The Hollow Universe* (ce qui veut dire : *Cet univers creux*), et il a examiné les symboles dans leur relation aux mots et au mode de définir propre à la science naturelle. En bref, c'est une position fortement nuancée que la science et s'il est vrai qu'à ses yeux les sciences expérimentales de l'heure sont toujours un prolongement de ce qui fut abordé dans l'adite *Physique*, il est aussi vrai qu'il n'a jamais considéré cette unité d'une manière simpliste. Il ne veut pas non plus faire entendre que l'opinion courante selon laquelle la philosophie et la science seraient complètement différentes, soit sans fondement ; ce verdict est un dérivé de la spéciali-

sation croissante, que rendaient inévitable les limitations de l'intelligence humaine individuelle. Mais De Koninck est éloquent sur le propos des conséquences pratiques du parallogisme qui, ainsi, érige une répartition de travail contingente et *de facto*, en une différence à caractère théorique. C'est ici que l'ordre intrinsèque à la connaissance de la nature, sur lequel il insiste, prend une signification non plus uniquement spéculative.

**

Le fameux problème culturel qu'on attribue à l'avancement de la science résulte de la confusion qui gît dans nos esprits concernant le rapport qu'il peut y avoir entre la science et le reste de la vie. (Cf. par exemple, le livre de C. P. Snow, *The Two Cultures*, qui connaît actuellement un retentissement considérable dans le monde anglo-saxon.) L'enseignement de Charles De Koninck sur la continuité à reconnaître entre la philosophie de la nature et la science expérimentale, permet d'y espérer une solution. Ce qu'on s'est plu à dénommer philosophie de la nature par opposition à science naturelle, prend à charge les questions premières et obvies provoquées par notre connaissance du monde qui nous entoure, par une connaissance qui nous appartient à tous et qui ne dépend pas d'observations contrôlées. Or le monde ainsi connu, c'est aussi le monde que nous désignons par nos mots et dont rend compte la langue de tous les jours. La pensée de notre auteur sur la différence entre le langage « naturel » du philosophe de la nature

et le langage symbolique du physicien mathématicien mérite que nous y arrêtions au moins un instant.

La physique mathématique et la doctrine de la *Physique* d'Aristote : ces deux diffèrent notamment en ce que celle-là se pratique au moyen de symboles alors que celle-ci n'emploie jamais que des mots. Quelle est la nature de cette différence ? « Définir un symbole... c'est simplement interpréter le symbole en expliquant comment il faut s'en servir, et non en énonçant ce qu'est la chose à quoi il réfère. » (*Random Reflections on Science and Calculation*, p. 90.) Le poids, la longueur, à vrai dire tous les concepts de la physique mathématique sont des symboles en ce sens. « Il peut être utile de noter que, si ce genre de définition où le *quand* est essentiel, était le seul valide, la définition de l'homme devrait donner quelque chose comme ceci : *Quand je butte contre un objet et que celui-ci émet une série de sons tels que : Où penses-tu que tu vas ? cela est l'homme*. En d'autres termes, toute définition serait pure interprétation de noms et de symboles. » (*ibid.*, pp. 85-6.)

On sait assez que grâce à l'emploi de symboles la science moderne a pu atteindre à une rigueur à peine rêvée en des temps plus reculés ; puisqu'une telle rigueur s'obtient au prix d'une mise à l'écart des mots et du langage au sens strict du terme, il n'est guère étonnant que plusieurs parmi ceux qui écrivent sur la science, nient que la science soit possible sitôt que l'on se sert de mots comme de noms signifiant des choses et que l'on cherche à définir ce que sont

ces choses. Ainsi, de tenter une science de la nature, comme le fit Aristote, en usant de mots, c'est selon eux se vouer d'emblée à l'échec : les mots sont désespérément ambigus, seuls les symboles sont clairs et distincts.

De Koninck répond à ces revendications en remarquant d'abord qu'elles sont toutes conçues et exprimées en des mots et nullement des symboles. En outre, c'est bien par l'intermédiaire de cet idiomme courant qui n'est, nous assure parfois le savant, que foyer d'ambiguïtés et de confusion, que ce dernier arrive à communiquer ce qu'il a accompli ou accomplira en manipulant ses symboles. Il s'agit là d'un point élémentaire, mais cela justement est un gage de son importance. Si profond que puisse se découvrir notre dédain pour notre langage « naturel », où les mots signifient des choses connues et déterminables, il nous est parfaitement impossible de nous émanciper complètement de lui. Il nous faut le langage ordinaire dans l'ordre pratique. Reste la question : est-il possible qu'une science de la nature utilise véritablement des mots et non des symboles ou des mots-symboles ? « C'est un fait historique qu'aussi longtemps que l'étude du monde physique a fait un usage essentiel de mots, elle a peu contribué à la marche de la science que désigne aujourd'hui le nom de « physique ». Alors, que les philosophes grecs s'étaient efforcés de savoir *ce que sont* les choses de la nature, nous semblons avoir renoncé à cette sorte de recherche pour la simple raison qu'elle ne conduit pas au genre de connaissance de la nature actuellement obtenue par une autre mé-

thode, dont les possibilités commencent seulement à ressortir. Y a-t-il toutefois une raison valable pour laquelle le mode de recherche précédent doive être délaissé complètement et de toutes parts ? Est-ce constamment à tort qu'on s'intéresse aux objets et qu'on demande ce qu'ils sont ? Le physicien, dès l'abord, définit le mouvement d'après sa façon de le mesurer, et voilà ce qu'est le mouvement pour lui. Mais s'ensuit-il qu'il soit toujours hors de propos de s'interroger sur la nature du mouvement, indépendamment de ce mode opérationnel de le définir ? » (*ibid.*, p. 101.) Encore que sa propre réponse à ces questions soit pour la négative, De Koninck est loin de nourrir l'illusion que tous les philosophes des sciences contemporains soient pareillement enclins ; mais il a cependant signalé un renouveau d'intérêt pour la philosophie de la nature. « Une sympathie croissante se fait jour, non pas tellement chez les philosophes de profession, qui préfèrent en de nombreux cas s'envoler tout de suite, sur des ailes dégarnies, au royaume de la métaphysique ; mais bien plutôt parmi les savants (en Allemagne notamment) dont beaucoup se rendent à l'évidence que leur propre savoir, en ses prémices et tout autant dans son développement ultérieur, fait réellement partie de la philosophie de la nature ; et que cette vérité importe à la compréhension de ce qu'ils accomplissent. » (*Abstraction from Matter* I, p. 133n.)

L'importance du langage en philosophie mé-

rite d'être accusée, puisqu'il s'agit du signe et de l'instrument de notre pensée. Dans une étude récente, De Koninck en souligne la portée spéciale pour la métaphysique. Etant donné que nos mots suivent à la trace notre connaître et que nous nommons à mesure que nous apprenons, l'ambiguïté du langage « naturel » déplorée par certains philosophes des sciences se révèle, au fond, essentielle à la manière de signifier d'une doctrine métaphysique. L'équivocité en question, c'est cette équivocité ordonnée, déliée (*acquiescatio a consilio*), également appelée « analogie des noms » ; elle se retrouve chaque fois qu'un nom qu'on avait imposé à une chose connue d'abord, c'est-à-dire à une chose sensible, est repris en vue de dénommer des choses connues avec grande difficulté et sous la dépendance de notre connaissance préalable des objets sensibles.

« C'est un devoir essentiel du *sophos*, du *sapiens*, *cuius est ordinare*, que de s'évertuer à expliquer les mots qu'il emploie, en les ramenant aux significations qui peuvent être vérifiées de choses mieux connues et indiscutables. » (*Metaphysics and the Interpretation of Words*, L Th Ph, XVII, 1, p. 31.) Cette position n'a rien à voir à cette autre défense, un peu stérile, de la métaphysique, qui la fait reposer sur une certaine intuition singulière des objets considérés, par la philosophie première. De concert avec saint Thomas, De Koninck soutient que pour peu que l'on parvienne jamais à savoir qu'il y a des choses qui non seulement peuvent être définies sans égard à la matière mais aussi qui existent sans

matière, un pareil savoir aura inévitablement dépendu et dépendra d'un accès antérieur aux choses existant dans la matière et définies comme telles. Supposé que la philosophie de la nature ne puisse être justifiée, il n'est pas de justification possible de la métaphysique, du moins au sens où saint Thomas entendait cette science. La métaphysique n'a jamais été une discipline facile et sa défense est beaucoup plus ardue de nos jours qu'elle ne l'a jamais été ; elle ne peut même débiter, cette défense, sans présupposer que la philosophie de la nature, elle, soit possible.

On aura noté comment l'ordre, encore ici, est mis en valeur : cette fois c'est l'ordre d'acquisition des sciences philosophiques, lequel reflète la nature de notre intelligence. Faute d'accorder son prix à la connaissance de ce qui est premièrement accessible à notre intelligence, dont l'objet proportionné est tiré du sens, on ne pourra jamais atteindre en philosophie à ce qui est premier en soi, réellement premier. Et en outre, de même qu'il y a un ordre à reconnaître entre les sciences philosophiques, il y a un ordre et une manière de procéder propres à chaque science. Pour ce qui est de notre connaissance de la nature, les fondements sont ceux qui sont posés dans la *Physique* d'Aristote ; cette doctrine est indispensable et d'une importance majeure ; mais évidemment elle demeure un commencement. En vue justement de mettre à exécution la fin proposée dans ce livre, il nous faut prendre la direction qu'a prise la science contemporaine. Le thème dominant, dans ce contexte, est que

d'oublier ce commencement, c'est renoncer à pouvoir évaluer jamais à quel point on est rendu. Au vrai, cela peut entraîner une méprise absolue sur ce que l'on a réalisé ; De Koninck relève à cet égard la situation présente de la biologie.

Dans son *Introduction à l'étude de l'âme*, et dans la troisième section de *The Hollow Universe*, intitulée *The Lifeless World of Biology* (en français : *Le monde sans vie de la biologie*), De Koninck attire l'attention sur le fait que la biologie, de l'aveu même de biologistes éminents, n'est plus en mesure de rendre compte de la différence qui lui a valu un objet distinct de celui de la « physique », à savoir la vie. En effet, on procède à l'heure actuelle en biologie comme si la forme la plus indiscernable de la vie était des plus manifeste, de sorte qu'elle devrait rendre clair ce que signifie pour le cheval, par exemple, ou nous-mêmes, vivre et exister ; d'aucuns cherchent, par surcroît, à faire dériver le vivant du non-vivant afin d'éliminer la différence qui sépare la biologie de la physique et qui est la source de tant d'embarras. La conclusion nette à en tirer est un doute jeté sur notre capacité de savoir que certaines choses sont vivantes et que d'autres ne le sont pas. Pourtant, n'y a-t-il pas une expérience de la vie qui a conduit à la distinction entre le vivant et le non-vivant ? Ne se trouve-t-il pas un cas où la vie est hors de doute ? « La notion première de la vie, celle à laquelle on devra toujours revenir, nous vient d'abord et principalement de l'expérience interne de vivre. Vivre, c'est toucher, goûter, sentir, entendre, voir ; discerner ces sensations les unes des

autres, imaginer, se souvenir ; aimer, haïr, se mouvoir soi-même de lieu en lieu, se réjouir, s'attrister ; comprendre, raisonner, vouloir. La vie nous est d'abord connue dans la conscience de l'exercice même de ces opérations ; et si les mots que nous employons pour les désigner peuvent signifier quelque chose pour nous, c'est que nous les rapportons sans peine à ces opérations que nous éprouvons en nous-mêmes dans leur exercice. » (*Introduction à l'étude de l'âme*, p. xiii.) En l'absence de cette certitude primitive, il ne saurait être question de sciences comme la psychologie et la biologie. Quelles que soient les difficultés qu'on puisse éventuellement éprouver à décider si oui ou non telle chose est vivante, il n'empêche que nous demeuriions entièrement certains d'être nous-mêmes en vie ; c'est dire que nous possédons un moyen de vérifier le sens du mot « vie ». Cette évidence, la psychologie la présume. « Nous voulons simplement faire voir que l'étude de l'âme, laquelle se situe sur le plan de l'universel, présuppose comme point de départ la connaissance d'activités vitales que nous éprouvons d'abord en nous-mêmes, que nous atteignons *in singulari* dans l'expérience interne. Ce n'est évidemment pas ce point de départ qui fait le sujet de la psychologie. » (*Ibid.*, p. xvii.) Si assurée que soit notre expérience de vivre, nous ne jouissons pas pour autant d'une connaissance claire et distincte de l'âme et de la vie. Contre Descartes, De Koninck démontre qu'à l'abord de notre étude du vivant il existe entre la certitude et la clarté une relation inversée. Lorsque nous étudions le monde naturel dans sa gé-

néralité nous commençons par ce qui nous est le plus aisément connu et dont nous avons la plus grande certitude ; seulement au prix de très sérieux efforts pouvons-nous obtenir quelque clarté et connaissance de ce qui est réellement premier. Fondre ces deux ordres en un seul et prétendre que ce qu'on connaît en premier lieu est aussi premier en réalité, c'est nier notre véritable condition. Descartes alléguait une intuition claire et distincte qu'il avait de soi comme être pensant (de même que pour le mouvement) et affirmait que Dieu lui était connu tout aussi bien que la nature du triangle.

« En vérité, il n'y a pas d'exemples plus visibles du rapport inverse entre la connaissance certaine et la connaissance claire et distincte, que l'expérience de vivre et d'être, et la perception du mouvement ; ni d'illustration plus tranchante du rapport inverse entre la cognoscibilité des choses en soi et leur cognoscibilité pour nous, que celle de Dieu. Aussi, marquons bien le tournant critique dans l'histoire de la pensée humaine ; il s'achève dans l'identification du certain pour nous avec la connaissance claire et distincte des choses quant à ce qu'elles sont en leur nature propre... Voici un univers conçu à la mesure de l'homme. » (*ibid.*, p. xxv) Nous aurons à revenir à la discussion chez De Koninck des conséquences pratiques qu'engendrent les exagérations en apparence lointaines et théoriques. Tout conscient qu'il est des dangers inhérents aux théories relatives à la méthodologie, il n'attaque point la méthode en tant que telle.

« Nous ne suggérons pas que le savant trans-

forme sa manière de procéder, mais seulement qu'il lui faut garder en mémoire les choses qu'il a été forcé de laisser derrière lui. Car elles n'ont pas cessé pour cela d'exister et c'est d'elles qu'il a conscience tous les jours de sa vie. Il ne pourrait physiquement exister sans elles. De fait elles forment le côté le plus authentique de sa personne. » (*The Moral Responsibilities of the Scientist, Laval théologique et philosophique*, 1950, VI, 2, p. 356.) Les choses laissées de côté par la méthodologie de la physique mathématique sont elles-mêmes le sujet de la science naturelle, au sens large, fondé sur le mode de définir. Les nouveautés de méthode en science contemporaine, quelles qu'elles soient, sont voulues pour l'enrichissement de notre connaissance d'une matière qui a intéressé l'esprit humain depuis l'antiquité et concernant laquelle une certaine quantité de savoir encore valable a été acquise. Par son insistance sur l'ordre à observer dans l'examen de la nature, De Koninck prévient la science moderne d'un désaisissement de ces connaissances déjà acquises, en particulier de celles qui touchent à la science naturelle. C'est lorsqu'elle est considérée comme partie d'un tout plus ample qu'on perçoit le mieux sa fonction au sein de la science naturelle, ainsi que sa participation indirecte à cette ascension intellectuelle vers un ordre plus élevé qui, nous l'avons vu, présuppose la philosophie de la nature.

Ce qui précède indique assez (et nous ne pouvons, évidemment, faire plus qu'indiquer) que les efforts de De Koninck ont été concentrés, de

façon constante et continue, sur une synthèse des progrès contemporains en science naturelle et des vérités traditionnelles de la philosophie de la nature. Il ne s'agit pas, il s'en faut, d'une attaque contre la science ou contre ses méthodes ; peu d'hommes, au contraire, ont fait autant que De Koninck pour justifier ces méthodes et en montrer la nécessité au regard de la fin même de la science naturelle. « Le but de la philosophie de la nature est de connaître jusque dans leur dernière concrétion spécifique, ces *logoi* divins et la fin qui les spécifie et qu'ils appellent ; de connaître parfaitement l'être naturel dont la forme est séparable et terme de toutes les autres... Toutefois, ce but n'est pour l'étude de la nature qu'une limite dialectique, un terme dont nous pouvons nous approcher sans cesse, mais que nous ne pouvons jamais adéquattement atteindre. » (*De la primauté du bien commun*, p. 160.) Poursuivant ce terme, notre esprit doit faire appel à des abstractions, à des constructions symboliques et le reste. L'ennui est que nous laissons à présent la nouvelle méthodologie scientifique nous en imposer au point que nous nous défions et nous impatientons devant les questions qui n'y font pas appel. « Supposé que de pareilles questions soient reconnues légitimes, et qu'elles admettent des réponses sensées, à quoi ces dernières peuvent-elles donc servir, demanderait-on ? En d'autres termes, un savoir a-t-il quelque valeur qui ne comporte pas de pouvoir ? La mentalité qui dédaigne la forme la plus élémentaire d'admiration, et la philosophie qui cherche à éluder l'attaque sceptique de Hume

contre le raisonnement inductif, en restreignant à l'action la portée de ce dernier, ont beaucoup en commun. » (*The Hollow Universe*, p. 70.) Mais ceci suggère une analyse antérieure de l'odyssée de la philosophie moderne, à laquelle il nous faut maintenant nous reporter.

**

L'analyse en question remplit la seconde partie de *La primauté du bien commun* et on pourrait difficilement en concevoir de plus fondamentale. Venant à la suite d'une défense du bien commun contre les personnalistes, elle présuppose la doctrine qui y est exposée ; mais nous donnerons néanmoins un aperçu de cette critique, par notre auteur, de l'orientation de la philosophie moderne, avant de dire un mot de sa position affirmative. L'analyse s'ouvre par la mention d'une maxime commune aux philosophes modernes et montre ensuite ce qu'on peut en attendre. Que l'on en juge les conséquences surprenantes, en tant que possibilités pures, et l'on sera étonné de voir qu'elles ont été réellement acceptées et poussées à leur extrême limite.

« En dépit de leurs divergences apparentes, les philosophes modernes en général s'accordent à soutenir que la métaphysique ou sagesse spéculative, pour autant qu'elle porte principalement sur des choses meilleures que l'homme, aliène l'homme de lui-même, qu'elle le dépouille de son moi véritable. Etant en quelque sorte surhumaine, elle serait inhumaine. Elle distrairait l'homme de l'effort total qu'il lui faut pour con-

guérir la terre, et pour répondre à son désir de vivre. Elle serait destructrice de la nature humaine, et par conséquent il faudrait la compter parmi les grands ennemis de l'humanité. » (*ibid.*, p. 85) Si l'homme était l'être le plus parfait qui soit, non pas la métaphysique mais la science et la prudence politique seraient les plus parfaites connaissances. Or pour Aristote, à qui nous la devons, cette assertion conditionnelle est contraire aux faits, mais De Koninck propose qu'on prenne pour avéré que la science politique et la prudence soient supérieures à toutes connaissances, afin de voir quelles conséquences cela entraîne. La conséquence première et très générale, c'est que les choses seraient plus ou moins telles que nous souhaitons qu'elles soient. Conclusion plutôt trop générale, semble-t-il peut-être, mais suivons l'argument de près. « En effet, la science et la prudence politique sont pratiques en ce qu'elles dirigent vers une fin conformément à la droite raison. Mais cela présuppose que nous connaissons en quelque façon la nature de la chose à diriger et de la fin, c'est-à-dire que la rectitude de la régulation pratique présuppose la rectification de l'intelligence spéculative. Donc, si par impossible la régulation pratique était indépendante de la vérité spéculative, alors ce que les choses sont, ou devraient être, tels l'homme, le bien humain et la société, serait simplement ce que nous aurions voulu qu'elles soient. Même la science pratique ne serait plus science. La simple connaissance pratique ne serait plus vraiment pratique. » (*ibid.*, p. 86)

Cela posé, on devra conclure que la prudence

ne se peut distinguer de l'art. Car ils ne sont distincts qu'à condition que la fin de l'homme soit déjà donnée, et présupposée par la prudence, qui dès lors s'applique aux moyens de satisfaire à la fin ; l'art, en revanche, choisit la fin. Ainsi, dans l'hypothèse qu'il n'existe point de vérité spéculative quant à la nature humaine, que l'homme, donc, créant lui-même sa fin, soit libre de disposer de soi à sa guise, le voilà devenu effet de son propre art : la prudence, c'est l'art. Le jugement prudentiel, étant semblable au jugement esthétique, ne serait plus vrai en vertu d'une conformité à l'appétit rectifié ; la prudence s'accorderait indifféremment au bien et au mal, et son jugement ne pourrait se vérifier que d'après le résultat. « Le succès dans la réalisation de la fin choisie serait l'unique critère du bien et du mal. Il serait toujours absurde de vouloir justifier sa conduite, même à ses propres yeux, en pensant ou en disant qu'on a agi selon sa conscience et avec droite intention. Tout écart concret de cette fin choisie, fût-il dû à la raison, au hasard ou à la volonté, serait une faute (*ibid.*, p. 87). »

L'identification de l'art et de la prudence, « l'émancipation de l'homme pur *artifex* », fait de l'homme la mesure de toutes choses. De Koninck voit dans le déniement de la suprématie du spéculatif et dans la confusion résultante entre l'art et la prudence, des tentations auxquelles l'homme est perpétuellement sujet, en raison de la faiblesse même de sa participation à l'ordre intellectuel. La métaphysique, la vie contemplative, excèdent sa toise.

« Toujours à cause de la débilité de son intel-

ligence spéculative, l'homme sera tenté d'exalter sa faculté de construire des imitations délectables ; il sera tenté de dominer tous les originaux imitables, ceux qui sont au-dessus de nous aussi bien que ceux qui sont inférieurs. Les beaux-arts, en effet, constituent le moyen le plus humain de rendre plus proportionnés à nous, les objets meilleurs que nous. » (*ibid.*, p. 90) La difficulté de connaître des choses plus parfaites que l'homme, d'être mesuré par elles en les connaissant, tout cela contient le germe perpétuel d'une révolte qui puisse rendre l'homme mesure, fabricant de soi-même et du monde, n'inclinant devant rien de supérieur à lui.

**

Cette exaltation de l'homme ne se présente pas comme une simple possibilité logique. De Koninck la voit s'effectuer de façon graduelle, inexorable, dans la pensée moderne, depuis les excès dans l'humanisme de la Renaissance jusqu'au nihilisme marxiste. Dans l'opuscule intitulé *Notre critique du communisme est-elle bien fondée ?* De Koninck indique que la plupart des réactions contre le marxisme ont un caractère spécieux et imaginaire, comme elles ne se rendent pas compte que loin de consister en une attaque contre l'individu, visant à le submerger dans la masse, le marxisme offre l'exaltation la plus extrême de l'individu. « Une fois que l'homme aura brisé tous ses liens avec quoi que ce soit, il pourra se mouvoir « autour de lui-même, de son véritable soleil ». Voilà le principe

de l'ordre nouveau. Le pur moi. Le moi avec tout ce qu'il tient le plus de lui-même comme pur sujet, voulu, cette fois, comme fin. » (*Primauté du bien commun*, p. 114.) Sans doute est-il vrai que l'homme se voit menacé aujourd'hui plus que jamais auparavant par les empiètements d'un Etat qui n'a plus que soi-même pour fin, d'un super-individu pour qui le vrai rôle du gouvernement n'est plus celui d'instrument du bien commun ; mais il n'empêche que ceux qui voudraient opposer au communisme le farouche individualisme d'une époque économique révolue et point regrettée, font preuve d'une ignorance à peu près totale des fondements philosophiques du marxisme. Le marxisme est fondé sur la négation de tout bien de l'homme autre que l'homme ; c'est pourquoi il est athée à la base. De Koninck cite les textes principaux sur ce point. « La destruction de la religion, dit Marx, comme bonheur illusoire du peuple, est une exigence de son bonheur réel... La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, aussi longtemps qu'il ne se meut pas autour de lui-même. » (*ibid.*, p. 115) C'est dans le contexte de cet humanisme marxiste qu'il convient de lire chez De Koninck la défense du bien commun contre ceux qui, tout en désirant se dissocier entièrement de l'athéisme d'un Marx et du chaos de l'humanisme, ne manquent pas tout de même d'élever la personne au-dessus du bien commun. « Il ne faudrait pas oublier que, loin d'avoir nié la dignité de la personne humaine, les philosophes qui ont engendré le totalitarisme moderne ont exalté cette dignité plus qu'on ne l'avait ja-

mais fait auparavant. Il importe dès lors de bien déterminer en quoi consiste la dignité de l'homme. » (*ibid.*, p. 1) Cette dignité consistera en l'ordination de l'homme à un bien qui le surpasse à un degré tel qu'il ne peut y être ordonné autrement que comme à un bien commun.

« Le bien est ce que toutes choses désirent en tant qu'elles désirent leur perfection. Donc, le bien a raison de cause finale. Donc, il est la première des causes, et par conséquent, diffusif de soi. » (*ibid.*, p. 7) Par sa vertu de cause finale, le bien attire les choses à lui et c'est le bien qui se communiquera au plus grand nombre qui sera le plus parfait et le plus commun. Le point de première importance que formule De Koninck dès le début de sa défense de la primauté du bien commun, est que le bien commun ne peut être opposé au bien privé comme si le premier était un bien étranger, celui des autres et non le mien. En vérité, le bien commun est mon bien le plus désirable. Le bien commun n'est pas la collection des biens privés et on aurait tort d'entendre sa communauté en termes de prédictibilité. On pourrait dire de Pierre qu'il désire son propre bien, de Jean qu'il désire son propre bien, et ainsi de tous les hommes, d'où il apparaîtrait qu'il est commun à tous les hommes de désirer leur bien privé. Ce n'est pas en ce sens-là qu'on dit que le bien commun jouit d'une priorité sur le bien privé. Pas plus que le bien commun n'est le bien de la collectivité hormis le bien de chacun de ses membres pris à lui seul ; si c'était cela qu'il fallait comprendre, le bien commun serait digne d'être rejeté comme quelque

chose d'étranger et d'irréel. Le bien commun c'est ce bien qui, tout en étant vraiment mien, n'est pas uniquement mien mais aussi le bien des autres. Autrement dit, il se trouve une proportion telle entre mon appétit et ce bien-ci, qu'il ne peut être uniquement mon bien, mon bien privé. Ainsi par exemple, le bien de la famille est mon bien mais il n'est pas que mon bien puisque d'autres le partagent ; il est aussi plus désirable pour moi que mon bien purement privé. A plus forte raison le bien de la cité, qui s'étend à plusieurs familles, est-il plus désirable encore et une plus grande source de perfection, que le bien commun de la famille singulière.

Le personnaliste recule devant la primauté du bien commun parce que cela lui paraît sentir le totalitarisme. Il n'en est rien. « La société humaine est faite pour l'homme. Toute doctrine politique qui ignore la nature raisonnable de l'homme, qui nie, par conséquent, sa dignité et sa liberté, est viciée à la racine et soumet l'homme à des conditions inhumaines. C'est donc à bon droit qu'on s'insurge contre les doctrines totalitaires au nom de la dignité de l'homme. » (*ibid.*, p. 1) Encore qu'il soit on ne peut plus vrai que la perfection de l'homme ne réside pas simplement dans le bien commun de la société politique, il y a loin de là à l'affirmation que le bien personnel ou privé de l'homme l'emporte sur le bien commun. Si le sort de l'homme transcende le bien commun de la famille et de la cité, ce n'est que dans la mesure où il est ordonné à un bien commun plus parfait. De Koninck condamne en des mots dont le mé-

pris n'est que justifiable le sentiment selon lequel ce serait l'ordination de l'homme à Dieu comme à son bien personnel et non un bien commun, qui expliquerait que les biens de la famille et de la cité ne soient pas pour l'homme des biens absolument parfaits. Dieu est le bien de la personne humaine, mais il est le bien commun par excellence ; parler de Dieu comme de mon bien personnel et privé, renferme des conséquences intolérables : « La position selon laquelle le bien de la personne singulière serait, comme tel, supérieur au bien de la communauté devient abominable quand on considère que la personne est elle-même le principal objet de l'amour de son bien singulier. » (*ibid.*, 23-4) D'aimer un bien qui, en fait, est commun, simplement pour le posséder moi-même, c'est m'aimer moi-même davantage que lui, car en ce cas je ne l'aime pas en tant que commun. La tentative de rendre le bien commun inférieur au bien privé de la personne risque de porter le personnaliste à commettre des réflexions un peu basses sur les raisons qui poussent un homme à mourir en sacrifice pour les autres. (*Voir ibid.*, pp. 129-133.) D'autre part, si l'amour de Dieu ne signifiait pas autre chose que le désir de posséder Dieu comme mon bien à moi, il n'y aurait pas moyen de séparer le vicieux et le vertueux ; le diable même peut « aimer » Dieu de la sorte. « Une société constituée de personnes qui aiment leur bien privé au-dessus du bien commun, ou qui identifient le bien commun au bien privé, c'est une société non pas d'hommes libres, mais de tyrans — et ainsi le peuple tout entier devient

tyran (de Regno, c. 1.) — qui se mèneront les uns les autres par la force, et où le chef éventuel n'est que le plus astucieux et le plus fort parmi les tyrans, les sujets eux-mêmes n'étant que des tyrans frustrés. » (*ibid.* p. 19)

Dieu est le bien commun séparé de l'univers et c'est dans la relation à Dieu comme bien commun que subsiste la dignité de la personne humaine. Dût-il n'exister qu'une seule créature, celle-ci serait toujours ordonnée à Dieu comme à un bien commun, à un bien, en somme, tellement disproportionné à elle qu'il est nécessairement aimé comme un bien en quoi plusieurs peuvent participer. Enfin, le bien commun intrinsèque à l'univers, c'est l'ordre des créatures, étant donné que Dieu veut premièrement celui-ci. « La fin pour laquelle un effet est produit est ce qu'il y a en lui de bon et de meilleur. Or ce qu'il y a de bon et de meilleur dans l'univers consiste dans l'ordre de ses parties entre elles, lequel ordre ne peut exister sans distinction ; c'est, en effet, cet ordre même qui constitue l'univers dans sa raison de tout, laquelle est ce qu'il y a de meilleur en lui. Donc l'ordre même des parties de l'univers, et leur distinction, est la fin pour laquelle il a été créé. » (*II Contra Gentiles*, c. 39 ; *ibid.*, p. 30.) Il est donc impossible de discuter de la dignité de la personne à part du bien commun. À la fois du bien commun intrinsèque à l'univers, dont il est l'ordre même, et du bien commun séparé de l'univers, qui est Dieu.

Ces quelques remarques ont pu suggérer comment De Koninck établit la primauté du bien commun. Si après lecture du livre un doute

pouvait encore persister quant à la gravité de la position contraire et de ses conséquences, spécialement de celle qui pour sauvegarder la dignité de la personne humaine se croyait obligée de dégrader le bien commun, il fut dissipé par le travail subséquent de Charles De Koninck, *In Defence of Saint Thomas*, dans le *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 1, n. 2 (1945).

Le fait qu'il ne soit plus possible de réussir une synthèse comparable à celle de saint Thomas, peut être une source d'inquiétude en même temps que de joie. Il y a de quoi se réjouir, puisque c'est en vérité la prolifération des connaissances, jointe aux progrès de méthode et de technique, qui empêche une synthèse compréhensive et détaillée. Mais c'est un embarras de richesses que le nôtre : le détail chaque jour grandissant de notre savoir rend impossible à un homme d'acquérir une pleine compétence, ne fût-ce qu'en une seule branche de la science naturelle ; et pourtant il reste en nous le désir indéterminable d'une vue unifiée, qui incite parfois à hasarder une réduction de la réalité tout entière aux principes et méthodes d'un domaine ou d'un sous-domaine de la connaissance. Nous avons eu l'occasion de nous arrêter à quelques exemples de généralisations sommaires, faites aux dépens d'une bonne part de la réalité. C'est ainsi que, pleins de la méthode de la logique mathématique et de son pouvoir, certains s'aviseront de relé-

guer au monde des pseudo-connaissances toute doctrine n'usant pas de cette méthode. Chose paradoxale, cette exclusion n'arrive pas à s'exprimer ni à se démontrer au moyen du symbolisme qu'elle exalte. Ce genre de « scientisme » est l'aboutissement d'une laborieuse apothéose de l'homme ; « l'homme » finit par signifier un simple paquet d'événements (selon l'expression de Bertrand Russell) dont l'unité est celle d'un sac de pierres — ou moindre encore.

Dernièrement, par opposition à la philosophie qui porte aux nues la science et sa méthode, l'existentialisme a tenté de venir au secours de l'homme. Toutefois, ainsi que l'avait découvert Alice au pays des merveilles, les choses deviennent de plus en plus curieuses (*curioser and curioser*) ; l'existentialisme se révèle en fin de compte un retour à cet humanisme dont est sorti le « scientisme ». De Koninck a beaucoup moins écrit sur ce côté de la pensée moderne, mais une courte étude, *The Nature of Man and his Historical Being* (*Laaval théologique et philosophiques*, vol. V, n. 2, 1949), c'est-à-dire *La nature de l'homme et son être historique*, a été appelée par un maître kierkegaardien une des toutes meilleures choses écrites sur le sujet.

Dans l'absence d'une doctrine spéculative, la pensée moderne est incapable de proposer une doctrine pratique viable. Plus que jamais auparavant, nous avons besoin aujourd'hui d'une perspective sapientielle, d'un point de vue nous permettant d'estimer les gains ou les pertes de notre pensée contemporaine. C'est un tel point

de vue qu'on découvre dans les écrits de Charles De Koninck, écrits qui sont pour une bonne part le fruit d'exigences pratiques et contingentes, ou d'obligations académiques, et qui furent publiés en général dans des revues canadiennes relativement peu connues. Nous ferions bien de les rechercher. En un temps où la méthodologie des sciences mathématiques de la nature obtient des résultats inespérés et semble avoir effectivement enterré les efforts antérieurs, De Koninck a revendiqué cet autre accès au monde naturel que nous enseigne la *Physique* d'Aristote. Il a aussi prouvé qu'à moins que le vaste panorama de la science moderne ne soit reconnu comme un prolongement, nécessaire et fécond, de ce comment-là, qui, en cette qualité, est toujours de très grande valeur, nous n'apprécierons jamais au juste la vraie nature de nos réalisations. Dans une série d'écrits, il a montré à quel point les mots : « science », « mathématiques », « physique » et « logique » se sont métamorphosés ; de sorte qu'il est vrai, mais que ce n'est pas une découverte, que les anciens ne pratiquaient point la science, les mathématiques, la physique et la logique au sens qui a cours. Que ceci, encore une fois, conduise à répudier la validité de leurs sens premiers et à ignorer leur rapport au sens contemporain, ne serait qu'à nos périls.

Notons que, faute de savoir justifier le sens premier du mot « science », par exemple, la philosophie de la nature, — et d'ailleurs toute la *philosophia perennis*, — n'est pas seule à s'écrouler, mais également cette reine des sciences, la théologie. De cette considération res-

sort, sans aucun doute, l'étendue de la défense, par De Koninck, de la philosophie de la nature. Ce qui en assure par ailleurs la force, c'est qu'il voit la philosophie émaner d'une connaissance du monde qui, loin qu'elle soit supplantée par la présente méthodologie scientifique, est au contraire présumée par elle ; trait qu'il manifeste entre autres, avons-nous vu, par la distinction entre les noms et les symboles. Mais, en même temps, il ne donne pas dans le piège qui consisterait à prétendre que l'abord plus « philosophique » (cf. *Primauté du bien commun*, p. 161, note) de la nature soit plus profond, plus ontologique, plus désirable que ne le sont les produits de la nouvelle méthodologie, si peu adéquats que puissent être ceux-ci pour qui veut apprendre comment les choses sont. La défense du savoir qui emploie le mot de préférence à la construction symbolique, permet à son tour la défense de la théologie qu'a fait sienne l'Eglise, où l'on emploie aussi le mot et qui n'a droit au titre de science qu'autant qu'elle participe d'une certaine façon à la notion de science définie dans les *Secunds Analytiques*. On le sait bien, Aristote illustre la nature de la science par le moyen de mathématiques qu'on s'empresse volontiers de nos jours à mettre au rancart, sous le prétexte gratuit qu'elles ne seraient ni mathématiques ni science. La défense de De Koninck, qui rend à Aristote (ou à Euclide, en ce contexte-ci) son dû, sans que pour cela soient honnis *Principia Mathematica* et autres, tire donc profondément à conséquence. Car la nature même de la théologie est en jeu.

Peu d'étudiants contemporains de saint Thomas ont moins prétendu au titre de métaphysicien que Charles De Koninck, et cependant son œuvre écrite, jusqu'à présent composée de quelques livres minces et d'un nombre considérable d'essais dispersés en diverses revues, fournit la structure générale du jugement sapientiel que nous requérons présentement ; certains éléments d'une telle structure y ont en outre été développés avec beaucoup de détails et de soins. Son œuvre est une œuvre de sagesse. Nous pouvons être sûrs qu'il ne laisserait pas de rappeler qu'il s'agit dès lors d'une sagesse empruntée à saint Thomas, au *Doctor Communis*. Les écrits de Charles De Koninck offrent un puissant témoignage de l'opportunité de la doctrine du saint docteur commun.

Ralph McInERNY.

Quelques réflexions sur l'œuvre morale et politique de Charles De Koninck

par Marcel De CORTE

JE connais Charles De Koninck, de longue date, par ses écrits. Mais j'ai eu la chance de m'entretenir avec lui plus d'une fois, il y a deux ans, au cours d'un séjour de trois mois que je fis, en qualité de professeur en visite, à l'Université Laval de Québec où il enseigne. Malencontreusement, il était lui-même, à cette époque, en visite à l'Université Notre-Dame aux Etats-Unis. Je ne pus voir Charles De Koninck qu'aux périodes trop rares où il regagnait son foyer. Les quelques heures de parfaite communion affective, intellectuelle et spirituelle que j'ai passées avec lui ont scellé entre nous une amitié que ni le temps ni la distance n'affaibliront point.

D'origine paysanne, tous deux, lui Flamand, moi Wallon, nés dans le même pays, ayant les mêmes racines, réunis sur cette terre canadienne où la race campagnarde française a laissé, j'aime