

Ch. Human. ong. posth. un anneau min. t.
S. M. D. R. T. C. R. T. S. T. T. E.
p. 436. 440.

Avant étudié les trois vertus de l'intelligence spéculative pour déterminer ~~l'axiome~~ en quoi consiste la science et comment elle se distingue de l'intelligence des premiers principes ainsi que de la sagesse; passons maintenant aux vertus de l'intelligence pratique.

Nous savons déjà le fondement de la distinction entre la connaissance spéculative et la connaissance pratique: la distinction du nécessaire et du contingent. Il ne nous reste qu'à appliquer ce principe aux habitus de l'intelligence.

... Verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculatorum, ut dicitur in **lib. VI Ethic.**, c. 2. Nam verum intellectus speculatorum accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculatorius contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. "Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt; sed solum in contingentibus, quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilis interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia." (Halliae, q. 57, a. 5, ad 3)

Ainsi que nous l'avons vu déjà, notre intelligence spéculative est mesurée par les choses. Il ne peut y avoir infallible conformité entre l'objet et l'intelligence que si les deux termes sont également déterminés. Donc l'intelligence spéculative qui porte sur le nécessaire ne peut pas être infalliblement déterminée par le contingent comme contingent. Et si la certitude du contingent découlait de l'intelligence spéculative, le contingent serait nécessaire pour des raisons que nous avons données précédemment.

Il ne faudrait pas en déduire que le contingent écrappe totalement à la certitude. Dieu connaît avec parfaite certitude tout futur contingent parce qu'il le voit dans la présence de son éternité, et il le voit dans la présence de son éternité, parce qu'il est la cause du contingent, et que sa causalité est **maxima** mesurée par son éternité. Cette certitude est une certitude d'artiste. La création est la réalisation d'une œuvre librement voulue par Dieu. La vérité de cette œuvre contingente consiste dans sa conformité ~~aux exist. mortali. et immortali. et temporeli.~~ avec l'idée ~~comme aux mortali. et immortali. et temporeli.~~ volontairement et librement formée par Dieu. La certitude de l'œuvre consiste en ceci: Dieu aurait pu ne pas créer, ou créer autre chose. L'œuvre d'art ne tire pas sa vérité de ce que Dieu peut faire: s'il en était ainsi, tout ce que Dieu peut faire existerait en fait, et Il ne serait plus, l'œuvre ne serait plus **œuvre d'art**, il n'y aurait plus de contingence, tout serait nécessaire et tout serait Dieu.

L'on voit assez bien dans cet exemple que la certitude du pratique ne se trouve pas dans l'œuvre elle-même considérée absolument comme objet, mais dans sa conformité avec l'intelligence mesuratrice ou la droite volonté. Par conséquent bien que la matière de l'intelligence pratique soit contingente et variable, il peut y avoir parfaite rectitud et infaillibilité du côté de l'intelligence régnatrice.

(Notez que l'infailibilité de la connaissance pratique divine ne rend pas nécessaires les choses contingentes considérées dans elles-mêmes absolument.)

quelle que soit la perfection du musicien, quelle que soit

la détermination, la certitude de son art, il ne peut pas bien jouer d'un mauvais instrument; et pourtant, cette défectuosité de l'instrument n'empêche pas l'artiste de faire de bonnes œuvres.

musicien. La fragilité de la statue n'enlève rien à la perfection de l'art du sculpteur. De même l'homme prudent peut se tromper, mais non absolument en tant que prudent: des circonstances parfaitement imprévisibles peuvent rendre son jugement et son commandement inefficaces ce qui n'enlève rien à sa droite intention, à la perfection de sa délibération qui ne peut s'étendre qu'à ce qui est plus ou moins prévisible, ou à la vigueur de son commandement parfaitement justifié.

A lire, Aristote, *Ethic. VI*, c. 3 & 4.
Par contre, maintenant les articles

117

"Res omnia laevius intellectuallis qui est ars, sit virtus. —
"Res dicendum quod ars nihil aliud est quam ~~magistrorum~~ operum faciendorum; quorum tamen
bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo
se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est.
Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est,
qua voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic
igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.
est tamen in aliis operibus, quibus
magistrorum

quia etiam ad ipsos habitus speculatorios pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometria demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus, sicut nec in arte refert, ut dictum est hic sup. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculatorius, in quantum scilicet nec ars, nec habitus speculatorius faciunt bonum opus, quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficiens appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi. ^{ad} Id primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem, sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit, non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde, sicut scientiam se habet ad bonum semper ita et ars, et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliqui aliud requiruntur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit."

Lisons maintenant l'article suivant (4).

"Respondeo dicendum quod ubi iuraverit:

Respondeo dicendum quod ubi inveniuntur.

Il y a aussi entre l'art et la prudence une différence essentielle de la forme. La forme de l'art consiste dans la "régulation" ~~de l'art~~ de la forme. La forme de l'art consiste de l'œuvre avec l'idée de l'artiste (ou de l'artisan), laquelle régulation est imprégnée dans le "faisable" qui a toujours quelque raison d'extériorité, que le faisable soit matière proprement dite, ou des objets que l'on peut ordonner ~~de l'œuvre~~ ~~de l'art~~. Et lorsque l'art ordonne simplement des objets sans les affecter comme objets (c'est-à-dire de la logique), il leur imprime tout de même un ordre qui a raison de forme: *ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puto cum ordinat conceptus suos ad invicem recte. Ethic. I, proem.*)— Dans la prudence, au contraire, la régulation qui ordonne ces actes vers la fin convenable. La prudence détermine quelles sont les conditions de tel acte dans des circonstances concrètes et contingentes, conformément à la règle de la raison.

Il y a différence aussi dans la manière de procéder (*modus operandi*): du côté de l'intelligence d'abord. Dans l'art, les règles sont parfaitement déterminées: "procédé permanent" qu'il n'existe qu'une manière de les exprimer. Quand on peut extérioriser telle idée de diverses manières, c'est que cette idée est fort indéterminée. La détermination des voies est proportionnée à la perfection de l'œuvre. (Bach et Wagner, p.ex., se proposent des fins très-différentes, mais leurs moyens d'expression, leur "mûre" ~~existenza~~, sont extrêmement déterminés.) La rectitude du jugement de l'artiste ne dépend nullement des circonstances continentales. Celles-ci doivent s'adapter à lui. — Par contre, la prudence procide par des voies arbitraires et selon les circonstances contingentes qui se présentent. Il y a par conséquent de très diverses manières d'arriver à une même fin. (Songez seulement à saint Philippe de Neri et saint Ierra.

"Il semble que ce qui caractérise l'homme prudent, dit Aristote, c'est la faculté de délibérer avec succès sur les choses qui lui sont bonnes et avantageuses, non pas ou de la force, mais qui contribuent à rendre bonne la vie tout entière. Ce qui le montre, c'est qu'on appelle prudents en telle ou telle matière, ceux qui savent bien raisonner en vue de quelque fin estimable, dont il n'y a pas d'art. En sorte que nous dirons universellement prudent l'homme qui sait bien délibérer." (Ethic. VI, c. 5) La délibération qui consiste dans la recherche des voies à suivre pour atteindre à une fin, est de l'essence même de la prudence: le prudent est "mene consiliatus". — Puisque les voies de l'art sont déterminées, la délibération ne lui sera pas essentielle. La ~~formularia~~ certitude de la délibération comme c'est le cas de la prudence. "... manifestum est quod ars agit propter aliquid" et tamen manifestum est quod ars non agit propter aliquid? Nec artifex deliberat in quantum habet artem, sed in quantum deliberat, sicut scriptor non deliberat quomodo debet formare litteras. Et illi etiam artifices qui deliberant, postquam inventerunt certum principium artis, in exequendo non deliberant: unde ~~etiam~~ citaraeas si in tangendo quolibet chordam in II Physic. lect. 14, n. 8) — Cependant, il peut arriver, que certains arts doivent s'associer à la délibération, comme c'est le cas de la navigation et de la ~~maximorum~~ médecine, ainsi que de l'art militaire et de l'agriculture: mais dans la mesure où la délibération leur est nécessaire, on les appelle des prudences. (Nous verrons dans la suite, que la dialectique appliquée se rapproche un peu de la prudence, dans la mesure où elle s'éloigne de la perfection de la logique).

Il y a aussi une différence fondamentale entre l'art et la prudence au point de vue de l'appétit. Et cette distinction répond à la ~~maximorum~~ difficulté concernant la moralité de l'art. — Ce que veut l'artiste, ce n'est pas ~~maximorum~~ sa propre perfection, mais la perfection de l'œuvre: "... horum artis consideratio non in his artifice, sed in artis in ipso in exteriorum materia transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia recta ratio asibilium. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus bene operaretur, sicut quod cultellus bene incidet, vel agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non ad faciendum ipsum artificium bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, a. 5, ad 1) (saint Thomas, Ia Iae, q. 57,

C'est pourquoi Aristote disait que "l'on doit louer l'artiste qui fait des faits, exprès, mais non l'artiste qui en fait sans le vouloir; par contre, le prudent qui peche exprès est pire que celui qui pèche sans le vouloir." (Ethic. VI, c. 5). Le sculpteur qui se proposerait de faire un homme monstrueux et qui sans le vouloir en ferait un convenable serait mauvais sculpteur. C'est l'exemple donné par Cajetan (Comm. in Iam Iiae, q. 57, a. 5): "Si statuifica ~~maximorum~~ repraesentaret hominem, et per statuam intendat monstrum, aut improportionata membra volent nolens faciat directio erronea erit, et non ab arte: quoniam ipsa verorum tantum est, quia virtus est. Si autem intendat repraesentare monstrum, vel talen improportionem, directio vera et opus verum erit utpote conformitatem habens intentio fini, qui nata est conformari talis ratio."

Cet exemple nous permet de voir la différence entre l'aptitude de l'appétit dans l'art, et la rectitude de si elle est conforme à la fin qu'il a choisie: la rectitude de son appetit dépend de sa soumission au bien de l'œuvre que l'artiste a choisie de faire, de sa conformité avec la fin choisie. Si l'artiste choisit de faire un monstre, son appetit ne sera droit que s'il se conforme à la production d'un monstre. — Mais dans la prudence il en est tout autrement. Le prudent ne choisit pas la fin, celle-ci est déterminée, et c'est ce qui fait toute la difficulté de l'activité moral. Et la vérité du jugement prudentiel dépend d'une volonté dont la rectitude est ~~de~~ présumée: rectitude qui consiste dans la droite intention de la fin. Et cette rectitude est la vérité du jugement prudentiel et la bonté de l'action commandée. ~~maximorum~~

Et c'est pourquoi la rectitude propre à l'art est chose très différente de la rectitude de l'usage qu'un peintre fait de l'art. Pour que l'artiste fasse un bon usage de son art, il lui faut une volonté rectifiée par rapport à une fin morale. Mais c'est l'usage n'entre pas dans la forme de l'art, il regarde l'artiste en tant qu'homme qui doit agir moralement. C'est pourquoi un artiste moralement mal nul peut faire une excellente œuvre d'art, comme dit saint Thomas. Et cette œuvre même, excellente au point de vue artistique, peut exercer une influence morale tout à fait néfaste.

Il faut par conséquent éviter la confusion de l'art et avec la prudence, lesquels sont des habitudes absolument distinctes de la morale en sorte qu'il échappe complètement au contrôle de cette dernière. L'artiste n'est pas une entité séparée. Il est homme, i.e. toutes ses activités doivent être orientées vers sa fin dernière, et sous ce rapport l'usage qu'il fait de son art est moralement bon ou mauvais. Pour cette raison, "circa artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum ejus. Potest enim esse quod aliqui habeat usum artis: quo potest bonum dominum aedicare, tamen justitia, facit aud. artifex recte utatur ~~sua~~ arte sua." (saint Thomas, Comm. in VI Ethic., lect. 4, n. 1172) Et c'est en

ce sens que les artistes ne sont pas libres de faire et d'écrire ce qu'ils veulent ni comme individus, ni comme citoyens, pas plus qu'un citoyen n'est libre de construire une maison au milieu de la rue, si belle soit elle.

La distinction entre l'art et la prudence a une très grande importance pratique sur laquelle je veux bien insister pour le bénéfice des élèves de l'École des Sciences sociales.

C'est qu'aujourd'hui l'on persiste à confondre art et prudence au dépens de la prudence. C'est que la prudence est une chose très difficile et l'on veut y substituer l'art partout où cela paraît possible.

Prenons tout d'abord l'exemple bien connu de la politique. Il y a une science politique (partie de l'éthique), il y a aussi une prudence politique:

"...diversae scientiae sunt — politica, quae ordinatur ad bonum commune; oeconomica, quae ordinatur ad bonum domus vel familliae; et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae, secundum hanc diversitatem materiae..." (Illiæ, q. 47. a. 11. c.)

Remarquez en outre que toutes les fins sont essentiellement subordonnées à la fin dernière — la beatitudine. — n'est pas prudent (et si n'est pas prudent il

par rapport à la fin dernière — la beatitudine. Donc, le politique n'est prudent (et si n'est pas prudent il

lequel est essentiellement tourné vers la beatitudine. Donc,

la politique ne choisit pas la fin, mais il doit avoir la

faculté de délibérer sur les moyens de parvenir à la fin.

Nous voyons aussitôt que si les politiques sortent de cet ordre essentiel vers la fin dernière, il ne leur

reste qu'à déterminer une fin, une fin particulière, ce qui est le propre de l'art.

Et c'est ce que nous constatons aujourd'hui. La politique

est un art. Je n'entends pas par là qu'elle est toujours

un art d'arriver. Le fait de se soustraire à la régulation de la fin dernière déterminée par elle-même, nous fait

verser dans l'art, et dans un art qui se substitue à la

science et à la prudence. Cet art consistera à exploiter le hasard et la fortune. (J'entends fortune au sens philosophique. Cf. Aristote, Ethique, VII, c. 4) La morale n'est alors plus qu'un instrument de l'art. Ce que l'on appelle "professionnel ethics" devient une chose simplement utile.

On rencontre la même chose dans le domaine du droit. Pour être juge, il ne suffit pas de connaître le droit, lequel, à cause de la contingence des circonstances, ne peut s'appliquer automatiquement. Si l'en était ainsi, l'on pourrait remplacer le juge par une "slot-machine" par un distributeur automatique. Il peut faire en distributeur automatique, mais on ne peut pas faire en juge, et à parler rigoureusement, le juge ne "fait" pas, mais il "rend" des

jugements. Ensuite la science et l'art sont nécessaires au juge, mais ce qui le rend formellement juge, c'est la prudence. C'est pourquoi le juge, envisagé purement comme tel, n'est pas obligé de démontrer son jugement, son jugement ne doit pas être scientifique. — La casuistique aussi tend à substituer à la prudence.

Cette confusion est encore le fait du scientisme et de la science, laquelle nous dit-on, finira par contrôler tous les malaises et toutes les passions humaines, de sorte que la vertu sera parfaite et superficielle. Ce qui nous marque, prétend-on, c'est l'art de contrôler la vie humaine, et cet art une fois acquis, nous pourrons délivrer l'humanité de tous ses maux, et l'homme fera son propre bonheur. Tout suffit de maîtriser. Les termes employés sont très précis: "factio[n]es" tandis que la prudence se rapport à un "actus permanentis" in ipso agente". C'est l'idée chère au scientisme du XIX^e siècle, et on la retrouve dans la plupart des systèmes sociologiques modernes. Voici comment elle est décrite par un de ses partisans, l'élèbre romancier du siècle, dans une étude expérimentale sur le roman expérimental.

"Ce rêve du physiologiste et du médecin expérimentateur est aussi celui du romancier qui applique à l'étude naturelle et sociale de l'homme la méthode expérimentale. Notre but est le leur; nous voulons, nous aussi, être les maîtres des phénomènes, des éléments intellectuels et personnels, pour pouvoir les diriger. Nous sommes, en un mot, de quelle façon se comporte une passion dans un milieu social. Le jour où nous tiendrons le mécanisme de cette passion, on pourra la traiter et la réduire, ou tout au moins la rendre la plus inoffensive possible. Et voilà où se trouvent l'utilité pratique et la haute morale de nos œuvres naturalistes, qui expérimentent sur l'homme, qui démontent et remontent pièce à pièce la machine humaine, pour la faire fonctionner sous l'influence des milieux."

Prenons un autre exemple, celui de la vertu de force. Quelle est l'objet de cette grande vertu? "Virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis". (S. Thomas Illiae, q. 123. a. 4. c.) Comment faut-il vaincre la crainte de mort? La mort est une chose terrible: "maxime autem territ inter omnia corporalia mala est mors" (ibid.) Le remède habituel consiste à ignorer la mort, à nier la matière même morte, c'est nier la force. Le courage que nous admirons dans les héros laïcs n'est autre chose que de l'inconscience. Celui qui ne craint pas la mort est un grand saint ou un grand imbécile. Or, c'est grâce à une vision du monde que l'on pourrait remplacer le juge par une "slot-machine" par un distributeur automatique. Il peut faire en distributeur automatique, mais on ne peut pas faire en juge, et à parler rigoureusement, le juge ne "fait" pas, mais il "rend" des

Même chose encore dans le domaine de la tempérance, où l'on veut substituer l'art à la prudence et à la vertu de tempérance en supprimant la matière même de cette vertu.

Notre regard dira b'létement
à point de croix à ta
fête, et pour nous 2'
seulement pas ça...

C'est pourquoi il faut se méfier des aphorismes de certains apologetes trop naïvement zélés, tels que: "Les vrais savants sont des catholiques"; "Les artistes catholiques sont les meilleurs" etc. Il y a dans l'Église des hommes bien plus grands que ceux-là. Ces aphorismes ~~évidemment~~ reposent tous sur une équivoque. Les artistes catholiques sont meilleurs quant à l'usage qu'ils peuvent faire de leur art; la vision du monde du catholique est la plus vaste et la plus profonde, et par là elle fournit une matière tout à fait supérieure. Mais tout cela ne touche pas l'art dans sa formalité propre. Bach n'était pas catholique, ni Homère, ni Goethe, ~~évidemment~~ savants. Un communiste peut faire de grandes contributions à l'art et à la science. Mais tout cela ne peut pas servir d'argument en faveur du communisme (parce que nous de tomber dans leur confusion. Il faut même admettre que l'énergie avec laquelle nos adversaires s'appliquent aux sciences expérimentales qui sont pour eux l'unique source de salut, leur donne un certain avantage matériel). Et même en cela, ils nous servent. Prenons le cas extrême d'un savant qui s'applique à faire des recherches en vue de combattre notre religion (c'est le cas d'un très grand nombre d'historiens aujourd'hui). Il peut très bien faire des découvertes qui nous sont très utiles, et qui, en dernière instance, aboutissent ~~évidemment~~ au contraire de ce qu'il aurait voulu. "Et secundum hoc ac dicit apostolus, quod oporteat haereses esse, ex eo quod Deus militiam haereticorum ordinavit in bonum fidelium. Et hoc dicit primo quidem ad majorem declarationem veritatis. Unde dicit Augustinus: Ab adversario mota quæstio, dicendi ex occasione: multa quippe ad fidem catholicam pertinientia, dum haereticorum calicis inquietudine excogitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerentur diligenter. (S. Thomas, Comm. in I ad Corinthios, c. 11, lect. 4.)

une parâse peut être à la fois herétique et grammaticalement correcte. On peut dire correctement des choses parfaitement impossibles. Les blasphèmes des arges noirs sont au point de vue poétique d'une perfection que nous ne pouvons même pas soupçonner. Cette ironie doit être pour eux une grande souffrance.

Dans le domaine de la connaissance speculative, la sagesse est la vertu architectonique: elle est, par rapport à l'intelligence des principes et des sciences, comme l'architecte par rapport aux manœuvres. Dans le domaine pratique, c'est la prudence qui tient rôle de vertu architectonique, et plus spécialement la prudence politique. "...quia totum est principalius civitas quam domus, et domus quam unus homo oportet quod prudenter politica sit principalior quam oeconomica, et haec quam illa quae est maxima sui ipsius directiva. Unde et legis positiva est principalior inter partes politicae, et simpliciter precipua circa agibilia humana." (S. Thomas, Comm. in VI Ethic., lec.7, n.1201).

Comme la prudence ne s'étend qu'aux moyens d'arriver à la fin dernière, elle n'a pas l'amplitude de la sagesse. La prudence ne s'étend qu'au bien opérable en tant qu'il est un bien humain. Ainsi, la fin dernière de l'homme est un bien, mais cette fin n'est pas un bien humain: Dieu n'est pas un opérable; Dieu est un bien "pour" l'homme, ce qui est tout autre chose.

Lieu que la prudence soit "maxime necessaria ad vitam humanam" elle est inférieure à la sagesse proprement dite. Comme dit Aristote: "La politique ou la prudence ne serait la meilleure des sciences que si l'homme était ce qu'il a de meilleur dans l'univers." (Ethic. VI, c. 7) La prudence n'est sagesse que dans les choses humaines: "Sapientia considerat causam altissimam simpliciter: unde consideratio causae altissimae in quantitate qualibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanae rerum causa altissima est finis communis toti vitaे humanae." (Ethic.

Les sociétés d'insectes ne sont pas des sociétés politiques. Dire qu'il dépasse la société parce qu'il est une peut c'est employer un langage peu formel que l'on ne renierait pas chez Aristote ni chez saint Thomas. Encore faudrait-il préciser en quoi il dépasse la société. Ce qu'il faut en philosophie, c'est que la sagesse simplicité est supérieure à la sagesse pratique.

Au fond, les modernes se révoltent contre les limi-

de l'ordre pratique: ils voudraient que la connaissance pratique ait par sa nature même une amplitude égale à celle de la connaissance spéculative, que l'être tout entier soit un'agilebile un'actibile. Si, réellement, Aristote avait tort, il faudrait dire qu'il existe un conflit naturel entre le spéculatif et le pratique, entre le nécessaire et le contingent: conflit que l'homme doit surmonter par sa liberté.

“sapientia vero”, non autem sapientia simpliciter. (Halliae, q. 47, a. 2, ad. 1)

Tout à l'heure à une difficulté que nous n'avons pas eu le temps de faire ici une petite digression. Il semble que pour être aujourd'hui un scolaistique à la page il faut calomnier Aristote. Les idées si studieuses qu'on lui attribue quelquefois ne pourraient se justifier qu'en maintenant l'authenticité de ses œuvres complètes. Considérons seulement le texte que je viens de citer. C'est parce que l'on ne tient pas compte de la distinction très essentielle que fait Aristote entre la vertu architectonique dans l'ordre pratique et la vertu architectonique dans l'ordre spéculatif, qu'on a pu lui attribuer l'idée que la cité est ce

qu'il y a de plus transcendent par rapport à l'homme. Aristote distingue distingue entre la transcendance dans l'ordre pratique et la transcendance dans l'ordre spéculatif. Le bien commun opérable de la société est le meilleur. Mais au dessus de tout bien opérable il y a le bien suprême, ~~mais~~ ^{ce} être Pur, Dieu, qui s'attire toutes choses comme fin, ~~et~~ ce bien suprême n'est pas opérable. Bien que l'ordre pratique soit tout entier orienté vers ~~l'ordre~~ ^{Dieu}, il n'assimile pas l'ordre

Nous avons vu le danger de confronter ~~l'art~~ la prudence avec l'art. Nous avons simplement signalé le fait. Il nous reste à déterminer la raison de cette confusion. Le prudent ne choisit pas la fin dernière, il n'exerce aucun empire sur elle. La perfection de son jugement dépend de la rectitude de son appetit ~~qui~~ qui anime cette fin. Cette fin n'est autre chose que la beatitude (dans l'ordre naturel, la connaissance abstraite de Dieu; dans l'ordre communautaire, la vision intuitive de l'essence divine). La complaisance explicite de cette fin est spéculative: l'amour explicite de cette fin est conditionnée par cette connaissance.

Donc, le fait de soustraire la prudence à la connaissance speculative détruit la prudence. Le prudent se trouverait alors dans la situation de l'artiste: il agirait en vue d'une fin choisie: la prudence deviendrait par le fait même un art.

Autocomplaisance, la prudence avec l'artiste, fondée sur une connaissance plus profonde et cause de la première, la connaissance entre, j'aurai dit, la science et l'art. Les connaissances fondées abordent les raisons qui peuvent nous conduire à substituer l'art à la science.

l'empêcher de la prudence et les vertus morales que pouvoient dégager des arts, s'il existait un art suffisamment intégrateur pour faire de l'ensemble une vertu. C'est à ce point d'introduction dans l'intelligence et dans les appetits une parfaite détermination par rapport à leurs objets, si l'indétermination de nos facultés facultés étaient un "facile exterrum". L'application que nous avons pour l'art se fait sentir dans le domaine de la prudence, mais elle se fait sentir aussi dans le domaine de la science. Nous pouvons même dire que cette tendance de voir dans l'art un substitut de la science et de la prudence constitue tout le fond de la civilisation moderne. La caractéristique tout à fait fondamentale de la civilisation moderne n'est autre chose que son refus de l'objet, son refus de toute mesure objective: c'est l'essence même de l'humanisme, rénovation de l'ancienne théorie sophistique de l'homme-mesuré, quelle sorte en effet les sciences prônées par les modernes? Mais c'est-à-dire des arts snobs!

L'expérience dialectique n'est jamais complète: *Exact* l'expérience *exact* l'induction de l'universel n'est jamais achevée. L'expérience même est un certain discours. Elle peut être suffisante pour fonder une *théorie* dialectique, une théorie qui ne peut pas rejoindre adéquatement la réalité, et que pour cette raison même reste enfermée dans l'ordre logique; mais elle ne peut pas fonder la science.

L'on distingue en outre l'expérience dialectique spéculative et l'expérience dialectique pratique. Spéculative: ce n'est pas que cette expérience soit elle-même spéculative; on l'appelle ainsi parce qu'elle conduit à des théories que l'on poursuit pour elles-mêmes, on y poursuit la connaissance pour elle-même. C'est en ce sens que nous pouvons appeler les expériences ~~de~~ du physicien et de l'astronome, des expériences dialectiques spéculatives: elles ~~constituent~~ constituent le point de départ d'une théorie construite dans le but de mieux connaître le monde. Il est entendu que l'on pourra se servir de ces connaissances pour une fin pratique; mais exactly cela n'est pas le but principal de la physique. Le prudent aussi peut se servir de l'analyse ~~philosophique~~ des passions ~~philosophique~~ que l'on fait en philosophie de la nature, ce qui n'enlève rien au caractère spéculatif de la philosophie de la nature. (Nous verrons dans la suite que toute théorie expérimentale est formellement logique, et que c'est grâce à ce caractère logique qu'elles peuvent être spéculatives.)

acquérir la certitude de l'art grammatical.

Dans l'expérience scientifique, l'objet s'impose absolument; dans l'expérience dialectique l'expérimentateur exerce un certain contrôle. C'est ce que l'on voit le mieux dans les expériences quelque peu ~~avancées~~ avancées bien qu'il y ait contrôle dans les plus élémentaires expériences dialectiques où il est si spontanément que sans réflexion nous n'avons pas coutume de nous en apercevoir. ~~Et~~ ~~ce~~ ~~que~~ le contrôle exercé par l'expérimentateur ~~sur~~ a fait dire que la science expérimentale nous rend comme maîtres de l'objet étudié. La science expérimentale nous donne une certaine maîtrise pratique, comme on le voit le plus manifestement en physique et en chimie.

L'expérience dialectique est simplement suggestive, comme monnayée, l'expérience sensible dont nous parle Platon dans le Phédon (75-80e). Pour n'avoir pas reconnu la différence entre l'expérience scientifique et l'expérience dialectique, entre la philosophie de Platon ~~exactement~~ et la philosophie de Aristote montrera que les idées auxquelles conduit l'expérience dialectique sont elles-mêmes simplement dialectiques, i.e. logiques.

(2) La grande admiration que nous ~~avons~~ avons pour les arts nous dispose mal à accepter que l'art est plus facile que la ~~maxime~~ science, que l'art est plus facile que la nature. L'animal peut engendrer, mais il n'est pas artiste. Un homme ordinaire peut être père, etc. Mais ce point de vue est très superficiel. La génération n'est pas une œuvre de la raison de l'homme, mais de la nature. L'art créé ne peut pas produire une nature. "Principium generationis artificiale operum est in solo faciente quasi extrinsecum, sed non est in facto tamquam extrinsecum intrinsecum". (VI. Ethic. c.4; Lect. 3, n.1157) Il n'y a que l'art divin, dont les œuvres soient à la fois artificielles et naturelles. ~~Extrinsecus ex parte operum et ex parte naturae~~ C'est que la puissance créatrice atteint les choses dans tout ce qu'elles sont, dans leurs principes intrinsèques autant que dans leur principes extrinsèques; cet art est créateur parce qu'il ne presuppose rien. L'art créé presuppose la nature et imite la nature. *

L'art ne peut pas atteindre aux principes intrinsèques de la nature: et par là il diffère aussi de la science de la nature "qua est de his quae sunt secundum naturam, de quibus non est ars." (ibid. n.1157) Et c'est pourquoi, la science de la nature, la science proprement dite, ne travaille pas son objet, elle est entièrement ~~secundum naturam~~ non

l'art ne peut pas atteindre aux principes intrinsèques de la nature: et par là il diffère aussi de la science de la nature "qua est de his quae sunt secundum naturam, de quibus non est ars." (ibid., n.1157) Et c'est pourquoi, la science de la nature, la science proprement dite, ne travaille pas son objet: elle est entièrement mesurée par lui.

Mais nous avons tant d'application pour le seul côté faisable de la nature, pour son aspect malleable, pour sa potentialité par rapport à l'art, que la nature nous échappe dans ses déterminations propres.

Entre l'admiration du vulgaire moderne ~~sur la science nature~~ ^{sur la science naturae} et l'admiration de la nature; non pas en tant qu'elle nous fait connaître le monde pour le connaître tel qu'il est en lui-même, mais en tant qu'elle manifeste la puissance de l'homme. Cela même explique le culte dont les savants sont aujourd'hui l'objet. Ce serait pour la philosophie une chose fort désastreuse d'être l'objet d'un semblable culte: l'histoire de la philosophie moderne nous en a donné la preuve. On parle

sovent du culte d'Aristote au moyen âge, alors qu'on estimait Aristote pour la lumière qu'il jetait sur les choses. Le culte des philosophes (au pluriel) est au contraire une chose tout à fait moderne, les philosophes ayant abandonné la philosophie pour faire œuvres d'artiste. L'on croit aujourd'hui que la philosophie est un synonyme des philosophies; l'on fait des philosophies comme on fait des ~~mathématiques~~ tableaux. — Il est véritable que la science expérimentale fait sentir au vulg[e] public une manière très frappante l'ingéniosité et l'astuce de l'homme. Mais il faudrait être fort naïf pour croire cette vénération de la masse pour la Science Moderne différente de la vénération des peuples sauvages pour l'art magique de leurs féticheurs.

Retenons seulement que le facteur d'art est ^{la raison} ~~l'émotion~~ de toute cette considération pour les Sciences expérimentales...

L'homme, la multitude des arts possibles est infinie. L'homme peut atteindre à une très grande perfection dans les arts ordinaires à soi-même; témoin la technique mécanique, par exemple; il peut se complaire dans la perfection de sa locution. Il peut considérer la perfection de l'expression de soi-même comme une fin; c'est une manière d'user à soi-même.

Les belles œuvres ne sont-elles pas exception à cette règle de l'ordination à autre chose? Ne sont-elles pas vouées pour elles-mêmes? Nullement: elles sont voulues pour la connaissance spéculative, la contemplation; et dans la mesure où les belles œuvres sont faites pour être connues seulement, rentrent dans la catégorie des objets: ce n'est pas formellement en tant qu'œuvres d'art qu'elles sont belles mais en tant qu'elles ont la nature d'un objet. Du reste, l'imitation de la nature, et l'oisiveté, rapport il est tourné vers la

nature. (Notons ici que le fait de soustraire tout art à son ordination au spéculatif (cf. *Summa contra Gentiles*, III, 25) conduit logiquement vers une conception révolutionnaire de l'art et de toute activité humaine, individuelle et sociale (marxisme). l'art n'ayant plus aucun terme stable, sa fin consistera dans une perpétuelle transformation, dans un jeu dialectique de position et de négation: sous peine de tomber dans l'immobilité de la contemplation, un objet étant posé, il faudra le nier aussitôt, car tout, par rapport à la science et à la prudence. Parce que les arts peuvent exploiter pour des fins contraires (la grammaire, les arts humains se contentent dans un champ neutre à mettre tout son espoir dans l'immobilité.)

pour louer ou pour blâmer l'homme croit dominer ces fins. La dédicace n'ajoute rien à la perfection propre de l'œuvre dédiée. Tout cela est bien de nature à fonder l'illusion que l'art n'est pas un moyen. Les possibilités indéfinies de l'art peuvent bien inciter à mettre tout son espoir dans l'intelligence pratique, à vouloir tirer la science et la prudence dans le domaine neutre de l'art.

(4) Il y a aussi la tentation des mains, grâce auxquelles l'homme réalise la plus grande variété d'œuvres concrètes. Dans le *De Anima* (III, c. 8) Aristote compare l'intelligence à la main. "Animus intellectiva, dicit saec. Thomas, cuius est universalium comprehensionis, habet virtutem ad infinitum; et ideo non potuerunt ei determinari a natura vel determinatae existimationes naturales vel etiam determinatae auxilia vel defensionum, vel in tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent appetitum et virtutem ad alię particularem determinata, sed horum omnium homo habet naturam, filter ratioem et manus, quae sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi preparare instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus." (Ia, q. 76, a. 5, ad 4; voir aussi q. 5, ad 2.)

La main est l'organe le plus significatif de l'intelligence pratique de l'homme. Elle participe de son infinité. L'histoire a montré que lorsque l'homme se détournait de l'oratoire spéculatif et de tout objet transcendent, il finissait par adorer les œuvres de ses mains. L'outil et la machine productrice sont l'extension de la main.

(5) Examinons maintenant l'axiome "malum ut in pluri in specie humana".

Voici ce que nous lissons dans les fragments d'Héraclite: "Car quelle pensée ou quelle sagesse ont-ils? Ils suivent les poètes et prennent la foule pour maîtresse ne sachant pas qu'il y a beaucoup de méchants et peu de bons. Car même les meilleurs d'entre eux choisissent une seule chose de préférence à toutes les autres, une gloire immortelle parmi les mortels, tandis que la plupart, se gavent de rourr comme des bêtes.

"A prière vivait Bias, fils de Teutamas, qui est la plupart des hommes sont mauvais".

"Les Athéniens ferraient bien de se pendre, homme par homme, et d'abandonner la ville à des jeunes gens sans barbe, car ils ont chassé Hermodore, le meilleur homme qui fut jamais, parmi eux, en disant: 'Nous ne voulons pas de personne qui soit le meilleur'; il en est un de tel, qui il s'en aille ailleurs et parmi d'autres gens.

"Les chiens aboient après tous ceux qu'ils reconnaissent pas.

"Le sage n'est pas reconnu, parce que les hommes manquent de foi." (Fragments III à 116)

Suivant Aristote, saint Thomas maintient cette idée même en théologie:

"Bonum proportionatum communi statui naturae accident ut in pluribus, et deficit ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturae, inveniatur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus, sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitae sua; pauciores autem qui ha-

scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendum profundam scientiam intelligentium rerum. Cum igitur beatitudo aeterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturae, et praeceps secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in iliam salutem erigit, qua plurimi deficitur secundum communem carsum et inclinationem naturae."

(*Ia. q.23, a.7, ad 3.*—Voir aussi *q.49, a.3, ad 5, q.63, a.9, ad 1, q.71, a.2, ad 3*; etc. —Cf. commentaire de saint

Thomas, *Curs. theol.*, T.I, p.322, col. b; T.III, p.569 et sq.)

Il ne faut pas croire que cet état de choses regarde seulement la vie surnaturelle. La majorité des hommes refusent les "res intelligibles" même d'ordre purement naturel. Et ce refus de l'objet même naturel n'est pas dû seulement au péché présent de l'humanité, il n'est pas dû seulement au péché original: dans son commentaire sur les Sentences (*I. d. 39, a.2, a.2, ad 4*) saint Thomas estime cette attitude tout à fait naturelle:

Saint Thomas touche ici la raison profonde de cette illusion qui accorde la primauté absolue à l'art, la raison qui explique pourquoi l'homme peut se croire créateur *magis à l'égard* d'auquel il habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda."

Nous avons vu que l'être, l'objet de notre intelligence, est à la fois ce qu'il y a de plus déterminé (il n'y a pas de milieu entre l'être et le non-être: l'être s'oppose au non-être comme à l'impossible) et ce qu'il y a de plus indéterminé: qui dit "être" dit tout et rien. "Être" se dit de n'importe quoi sauf du néant, lequel est sa contradiction.

Nous avons vu aussi que cette indétermination de l'être tel qu'il se présente à nous n'est qu'un reflet de l'indétermination originelle de notre intelligence. L'indétermination de l'être n'est pas une indétermination réelle (il existe des indéterminations réelles: l'indétermination positive de la liberté, l'indétermination négative de la matière première. Ce caractère paradoxal de l'objet de notre intelligence, et le fait d'attribuer à l'être même la potentialité de notre intelligence, *azymatexszifazmaz* expliquent suffisamment comment nous pouvons être amenés à considérer l'être tout entier comme du malleable, comme du factible, comme une matière d'art, comme une plasticité, que domine la liberté.

On refuse l'être comme objet, on le prend comme une matière opérable. (Cf. Grenier, *Curs. phil.*, T.III, pp.270-277)

11

(Remarque: Dans la *Ia. q.71, a.2, ad 3*, saint Thomas semble voir un certain conflit naturel entre le rationnel et le sensible: "In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationalis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quem qui ad consummatorem pervenient. Ex hoc autem vita et peccata in nominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis."

Dans un autre texte il dit: "Et iterum in unacuque species hominibus maius videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sesum corporis non est bonum hominis, inquantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem" (*Ia. q.49, a.3, ad 5*)

Fixezzatixpasxzexzozkizemamixzixzizexzexzexzexz

Il ne faudrait pourtant pas en conclure qu'il existe un conflit naturel entre le sensible et le rationnel, à moi.

Il faut entendre "naturel" en un sens purement matériel comme désignant ce qui arrive dans la majorité des cas. En fait ce conflit est purement accidentel, même s'il se fait sentir dans la majorité des cas. La nature ne tend pas vers ce conflit. (Cf. *Summa c. Gentes*, III, c.6) Si nous prenons le terme "naturel" en son sens rigoureux, il ne peut être question d'un conflit sous peine de tocier dans le Marich.

et le jansénisme. Par contre, si nous prenons le terme en un sens large, on peut dire que naturellement la majorité ne réussit pas à imposer la raison au sensible. *Fixezzatixpasxzexzozkizemamixzixzizexzexzexzexzexz*
C'est en ce sens que saint Thomas dit que les hommes sont naturellement mediocres, pusillanimes, pacifiques, etc. (Cf. *Ethic.* IV, lect.5: "Dicit ergo primo (Aristoteles), quod illiberalitas est irrationabilis et hujus assignat duas rationes: quoniam prima est, quod vita humana, et etiam res mundane, quod secentur, et quaelibet alia impotentia vel defectus, faciunt homines illiberales, quia videtur homini quod plurimi indigent. Et ideo magis cupit res exteriores quibus humanus quod homo naturaliter inclinatur, non de facili renoveretur ab eo. Magis autem inclinatur homo ad illiberalitatem, quam ad prodigalitatem. Cujus signum est, quod plures inveneriuntur amatores et conservatores pecuniarum, quam detores. Id autem quod naturale est, in pluribus inveniatur. In tantum autem inclinat ad amorem divitiarum, inquantum per eas vita hominis conservatur."

(6) *Fixezzatixpasxzexzozkizemamixzixzizexzexzexzexzexz*
de l'art que dans celui de la prudence: "In voluntariis autem videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibiliter, non quantum ad factibilis, in quantum etsi non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam." (Q. de Potent. q.5, a.6, ad 5)

Les hommes capables de faire des chaussures, des tire-bouchons, des Ford, des pantalons, etc. sont plus nombreux que les Vertueux. Et la plupart des Ford sont convenables, ou moins pour quelque temps. La plupart des gens savent parler, sont capables de conduire une voiture, etc.

Il est assez naturel que l'homme tente ~~à tout~~ de faire ce qu'il peut.

de tout ramener à l'art. C'est ce que Descartes a voulu faire en philosophie: il a voulu faire une philosophie pour l'homme dans la rue, aussi a-t-il dû la "maire"; philosophie dont la fin ne consisterait pas à connaître les choses, mais à transformer l'homme: au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la

force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers, à nos ~~artistes~~ artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une

infinie d'artifices qui feraien^{ent} qu'on joulai^t sans aucun
peine des fruits de la terre et de toutes les commode^{it}es
qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la
conservation de la sante, laquelle est sans doute la premi^{ere}
bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie...".
(Discours de la M^éthode, 6^e partie). On voit aisement
comment le marxisme, le radicalisme, est un aboutissement
logique de cette position remarquablement m^édiocre.

Hous insistons longuement sur cette question de l'art et de la science parce qu'elle est réellement importante. Leur confusion explique le monde moderne. **T**ransparence et **l**ucidité. Son peche consiste à nous accorder la primauté à l'art. Nous pouvons même dire que le peché des anges a consisté dans le choix de l'art au dessus de la science.

Or, remarquez que l'objet de la beatitude se tient dans la ligne de la pure objectivite: la vision immediate de l'objet le plus pur qu'est l'essence divine. La grace principe de beatitude, ~~existe~~ donc absolument gratuit, se tient encore dans la ligne de l'objectivite: elle demande la soumission comme à un objet: on la reçoit, on ne l'exige pas.

l'ange — L'ange desirait bien cette beatitude, mais il a voulu — ce n'acquiert pas lui-même. Il voulait voir Dieu être semblable

Dieu, sans le secours de Dieu:
"Angelus absque ~~statu~~ omni dubio peccavit appetendo ess-
ut Deus... Et hoc modo diabolus appetit esse ut Deus non.
ut ei assimilaret quantum ad hoc quod est nulli. subesse
similiciter; quia sic suum ~~rex~~ non esse appetinet, cum nulla
creature esse possit nisi per hoc, quod sub Deo esse partici-
pem. Sed in hoc appetit indebet esse similiis Deo, quia appetit
ut finem ultimum beatitudinis, id a quo virtute sua natura
poterit pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine
supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetit ut

ultimum finem illam Dei similitudinem quae datur ex gratia, vouluit faire habere per virtutem sue naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, c. 3 et 4 lib. de Casu diaboli, qui dicit quod appetit illud ad quod pervenisset, si stetisset. Et haec quo quodammodo in idem *casu* redire, quia secundum utrumque appetit *finaliter* beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. (ibid., q. 63, a. 5, c.)

Le péché consistait donc à refuser l'objet dans sa pure objectivité. Non pas qu'il voulait construire l'objet de la beauté: il désirait bien voir Dieu tel qu'il est en lui-même, mais il ne voulait pas se soumettre aux conditions préalables d'atteindre cet objet: il voulait être lui-même la cause de cette élévation: il voulait lui-même se construire en vue de l'objet: se porter vers l'objet ex propriis: *ex propria natura* avoir en lui-même le principe de sa beauté: se faire soi-même au niveau de la vision: être l'artiste de soi-même pour la fin dernière. Il voulait *lui-même* être lui-même la cause pratique de sa beauté.

L'ange ne peut pas se tromper dans l'ordre naturel. Mais il y a en lui la puissance obéissante dont il ne peut connaître les limites; il pourraient connaître les possibilités offertes par cette puissance dont Dieu seul est le maître. Il éprouverait cette puissance obéissante. Il verrait déjà tout ce qu'il peut donner. Nous comprenons comment cette puissance peut se présenter dans le domaine d'autre chose. Ignorant en ce domaine, ne connaissant pas les limites, ne connaissant pas les implications de cette puissance, il a essayé d'utiliser l'une de cette puissance obéissante, par trahir, orruer, faire.

L'homme peut se tromper à cause de la potentialité naturelle de son intelligence ainsi que de la matière, et à cause de sa puissance obéissante. L'ange ne peut tromper qu'à cause de sa potentialité par rapport à l'ordre surhumain, à cause de sa puissance obéissante.

10e Cours (suite).

d) Passons maintenant au sujet principal de cette cinquième conclusion: l'être au sujet principal de cette cinquième conclusion: l'être ou le non-être dialectique n'est que matériellement dialectique.

Nous avons vu que l'être dialectique est parfaite-
ment indéterminé par rapport à l'être et au non-être,
qu'il est l'indétermination la plus absolue que l'on
puisse concevoir. Mais nous avons vu aussi que dans la
proposition dialectique l'intelligence tend à marquer
vers une partie de la proposition: c'est par là que
l'opinion se distingue du doute.

De l'être dialectique considéré en lui-même on
ne peut absolument rien tirer sans faire intervenir un
nouveau terme. Tout ce que nous pouvons dire c'est que
l'être dialectique comprend de l'être et du non-être,
et rien de plus. Sous ce rapport il est absolument stérile.
Rappelez scéries que l'être réel considéré en lui-même:
quand je dis que l'être est ce qui s'oppose à l'impossi-
bilité, au néant absolu, et si par la suite je ne puis me placer
à aucun autre point de vue, le point de vue de l'irréali-
té, je puis par exemple ou de la volonté, je puis tirer de
cette opposition de contradiction que la seule unité de
l'être. L'être dialectique est par sa nature même à la
fois un et multiple, comme la matière première. De cette
indétermination considérée en elle-même je ne puis rien
tirer sans faire intervenir un élément nouveau.

Par contre, bien que toute prémissse probable com-
me certaine marge d'indétermination, on en peut tirer des
conclusions dans lesquelles nous adhérons davantage à la
partie (l'affirmation ou la négation).

Aristote nous dit que l'intelligence prend indifféremment
(μόνων) l'une ou l'autre partie. Comment concilier
cette indifférence avec l'incitation vers une partie
de la proposition dialectique? Car une proposition dialectique
n'exprime pas le doute *par moment*.

Vous aurez remarqué que dans le texte cité Aristote
oppose la proposition dialectique à la proposition scient.
laquelle exprime une adhésion parfaitement déterminée de
l'intelligence. Nous avons vu aussi que la certitude forme
ne comporte pas de degrés, que cette certitude soit acquise
par l'intuition des principes ou par démonstration. Or, il
semble que l'indifférence exprime justement la
distance infinie qui sépare le certain de l'incertain. En
effet, l'incertitude, quel que soit le degré de probabilité, il reste la marge d'incertitude et ce
marge est nécessairement indéfinie. C'est pour cette raison
même que la probabilité ne peut jamais engendrer la certitude.
on ne peut pas passer complètement de l'une à l'autre:
l'incertain ne devient jamais par lui-même certain. Quelque

que soit la probabilité des ~~prémises~~ prémisses, il est absolulement impossible que la conclusion soit certaine en tant que conclusion. En d'autres termes, tant que la dialectique procéde "ex proprio" elle reste enfermée dans un certain indéfini, indéfini par rapport à la parfaite détermination.

Sans doute, la probabilité se rapproche de la certitude. Mais si la distance qui sépare cette probabilité de la certitude était déterminée, la probabilité serait ~~absurde~~ ~~exempt~~ ~~parfaitement~~ par le fait même certitude. (Remarquez qu'il s'agit ici non de la probabilité appliquée, et non de la seule forme). Le contraire de ce qui est fixé par la probabilité reste toujours parfaitement possible, quel que soit son degré d'improbabilité.

C'est pourquoi il convient d'insister sur cette indifférence: en dialectique appliquée l'intelligence reste malgré tout en suspens. La même idée se vérifie dans le cas des possibles. La créature la plus parfaite possible est impossible. Quelle que soit la perfection des créatures, Dieu peut toujours en faire de plus parfaites. C'est que la distance qui sépare Dieu de la créature est ~~infinie~~ infranchissable. Si la créature la plus parfaite possible était possible, il serait également possible ~~qu'il puisse~~ de passer au contingent en tant que contingent au nécessaire: on pourrait déduire le nécessaire du contingent en tant que contingent: on pourrait déduire l'ordre spéculatif de l'ordre pratique en tant que pratique. Et il s'agit bien d'une distance indéfinie: "ad evidenteriam horum", dit Cajetan, ~~scitissimum~~ scito quod, cum hoc non sit sermo nisi de potentia Dei et possibili, absolute, cum dicimus quod quacumque creatura facta potest fieri, alia perfectior, non denotatur aliqua potentia in creatura ad aliam ultiorum creaturarum, sicut in numeris accidentiis. Sed denotatur inconsummabilitas possibilis absolute: est enim infinitum sicut infinitum materiale, quod, quocumque posito vel accipio, semper restat aliud accipendum. Denotatur quoque inexhaustibilitas divinae potentiae: quoniam est infinitae actualitatis simpliciter, ita quod nullo participatio actu exhaustitur sed semper restat ulterior exhaustiurus actus." (la, q. 25, a. 6, n. v.)

Et de même que la puissance, divine d'une part, et l'imperfection de toute créature d'autre part, sont la raison de cette "inconsummabilitas possibilis absolute", de même la perfection de la certitude, et l'imperfection du probable, la perfection de la science et l'imperfection de la dialectique, sont la raison d'une "inconsummabilitas probabilis absolute".

Il est même remarquable que les auteurs qui ont corrompu le logique et le réel (uns Scotus, Leibniz) aient également contesté cette doctrine des possibles. (Cette doctrine se rattache du reste très étroitement à la question de l'analogie).

Dans le texte cité Cajetan fait allusion à *infiniūm* matérialis le "infiniūm materialis". Le cas de la matière première est analogue à celui de la dialectique et des possi-

bles. La matière et la forme du composé corruptible sont incommensurables. Quelle que soit la perfection de cette forme, la potentialité de la matière reste absolument indéfinie. Cette pure potentialité est la cause des événements casuels, i.e. d'incertitude objective. Que la forme d'un composé corruptible soit aussi parfaite que l'on veut, ce composé ~~restera~~ n'est jamais à l'abri du hasard, lequel n'est autre chose que l'indétermination de la matière. En tant que celle-ci est cause de futurs contingents.

De même que la matière première est possibilité d'une indéfinie hiérarchie de formes, et par conséquent de degrés indéfinis (entre deux formes naturelles quelconques, une infinité d'autres formes est possible), comme deux coupures quelconques d'un continu), et cette possibilité extrême n'est autre chose que sa pure indétermination; de même l'indétermination de l'être dialectique sera possi-
l à équivaudrait à dire que la matière première serait elle-même la cause active de son actualisation. C'est ~~encore~~ qui le maintient dans l'ordre des probabilités. Pour passer de la dialectique (appliquée) à la science il faudrait pouvoir convertir cette indétermination "ex proprio", en détermination: il faudrait pouvoir tirer le réel du logique, l'être du néant. ~~Transposé~~ Transposé dans la nature, ~~on~~ à équivaudrait à dire que la matière première serait comme principe de toute fécondité et comme cause efficace de toute transformation pratique de l'univers. (C'est la privée en tant qu'elle-même qui doit activement se réveiller et renvoyer la classe des possesseurs).

Ces considérations, et surtout l'analogie avec la matière première, nous permettent de mieux voir comment l'être dialectique n'est que matériellement dialectique: considérez en lui-même, il n'est nullement tourné vers ce qui corrèle l'une ou l'autre partie de la proposition. Ou mieux encore: il n'est tourné vers la vérité qu'en tant qu'il est possi-
t indéfinie, comme la matière première qui n'est relation transcendante à la forme qu'en tant que ~~qu'il~~ elle est pure potentialité: la matière première n'est ~~ex proprio~~ la puissance de toute forme que parce qu'elle n'en est autre. L'être dialectique lui-même ne comporte aucun degré de probabilité bien qu'en dernière instance il en soit la possibilité bien qu'il soit tout entier tenu sur une certitude. Pour lui se trouve à l'infini. Et c'est à ce titre que dialectique elle-même est comme une "nancilla" des habits théologie blier que la philosophie moderne ait fait de la philosophie une "ancilla" de la dialectique. Notez bien ce renversement de l'ordre.

Cette précision du rôle de l'être dialectique à l'égard de la dialectique est importante. En effet, considérez en lui-même de la dialectique n'est en aucune façon distinct de l'être de la sophistique: il est comme la matière qui peut suivre et la nature et la violence. Mais de même que la matière est elle-même une razzia-exploitation-exploitation-exploitation, nature en tant qu'elle est pure potentialité.

Violence est contre la nature de cette potentiellement de l'être dialectique, par sa nature même ordonnée à la **fin**, connaissance vraie (bien que celle-ci se trouve à l'infini), et à cause de sa pure potentialité, se trouve exposé à cette espèce de violence, c'est la sophistique qui est contre la nature de l'être dialectique comme elle est contre la nature de l'intelligence. Du reste, cette nature de l'être dialectique est fondée sur la nature même de l'intelligence notre intelligence. (Sur la différence extrêmement grande entre la manière d'user de cette indétermination en dialectique et en sophistique cf. 9e cours, p. 4)

Et il faut voir le danger auquel nous exposé l'être dialectique. Nous avons vu comment il se rattache à la potentialité de notre intelligence et comment il en est le reflet. Mais il est en même temps, c'est là son caractère extrêmement paradoxal, il est en même temps un moron de

surmonter les vicissitudes de cette potentialité de notre intelligence sur l'âme il est lui-même fondé: il nous ouvre le champ de la connaissance probable. Sans lui il n'existerait pas pour nous de termes intermédiaires entre la parfaite ignorance et la parfaite certitude. (Nous avons vu aussi quelles seraient les conséquences d'un semblable état de ~~connaissance~~ choses.)

La raison nous permet de nous rapprocher d'une connaissance qui, pour être parfaite, détermine et certaine devrait être pratique. Pour surmonter parfaitement les obstacles ~~exame~~ de la confluence dans la nature

auxquels se heurte notre intelligence, il faudrait être comme la cause pratique du monde : il faudrait que notre connaissance soit à la fois spéculative et pratique, que notre intelligence soit créatrice. Mais la dialectique nous permet, quand même plus avant dans cet aspect, de sortir du monde grâce à la probabilité. (Il y a lieu de marquer ici encore une fois l'analogie avec la matière première qui trouve en un sens sa cause dans l'imperfection des formes naturelles et qui les rend en même temps possibles; l'ampleur de la potentialité de la matière lui permet en même temps d'exprimer

Réponse à une difficulté sur la certitude morale.
Il est évident qu'il existe une certitude morale et qu'elle est véritable certitude. Puisqu'il existe des "habits" moraux la prudence (laquelle est morale par sa matière), la justice, la force et la tempérance, nous devons décrire et parler de la prudence. Notez cependant que pour avoir la certitude en matière morale, pour avoir la certitude proprement morale, il faut avoir les vertus morales. Cette certitude est pratique.

La certitude morale spéculative dont parlent certains auteurs est une certitude théorique, relative à la science ouinieuse à raison de ses principes, la théologie est à la fois spéculative et pratique. (La.9,1.a.4) Les auteurs en question semblent confondre ces deux domaines.

Quant à la certitude morale en matière d'histoire, cette certitude est morale dans la mesure où l'histoire est constituée d'événements humains et particuliers qu'on ne peut juger d'une manière adéquate sans la vertu de prudence. Cette question sera traitée dans la suite. (Cf. J. de saint Thomas, Curs. Phil., T.I, p. 803 et sq.)

Quant à la distinction entre certitude physique et certitude métaphysique, il est très certain que la certitude physique n'est pas la certitude des sciences physiques. La certitude métaphysique porte le "quid est", la certitude physique sur "man est". C'est en ce sens que la certitude subjective est physique: elle porte sur les motifs extrinsèques, non sur la guididé de la chose à laquelle adhère l'intelligence sous la motion de la volonté. Les auteurs modernes ont interprété cette distinction d'une tout autre manière, interprétation que l'on ne rencontre ni chez saint Thomas ni chez les grands commentateurs. Pour n'avoir pas saisi les principes qui commandent cette question, on multiplie indéfiniment les divisions, ce qui donne à bien des gens l'illusion d'un progrès.

à cette plus parfaite détermination des essences purement spirituelles et substantielles. Ces réflexions nous laissent à l'antévoir comment, à défaut d'intelligence créatrice ou d'une participation plus directe à la divine connaissance pratique (comme dans le cas des esprits purs dont la connaissance n'est pas mesurée par les choses créées, mais *précisément* par l'auteur du monde qui leur infuse les espèces), nous savons besoin du non-être dialectique comme compensation. La connaissance créée ne peut être à la fois spéculative et pratique. Mais nous savons aussi que, bien que l'être et le non-être soit contradictoirement opposé, il reste la confusion à être et de non-être de l'être dialectique: c'est justement parce que l'être et le non-être n'y sont pas éternellement explicités que d'une certaine manière ils se retrouvent souvent y être ensemble. (Exemple: D'une façon analogue toutes les formes corruptiles sont dans la potentialité de la matière parce qu'elles n'y sont pas d'une manière déterminée, sans quoi la matière serait contradictoire impossible.) En nous retirant dans la potentialité de l'ordre logique nous pouvons confondre les deux. Or, nous retrouvons la même chose dans le cas de la connaissance spéculative et pratique: si nous déniers dans l'ordre dialectique leur protone, l'instinct n'y est pas marqué. C'est ce que nous verrons en commentant les *Topics* I, c. 9. La dialectique s'occupe très largement spécifiquement et de problèmes métaphysiques et搬家的

III. CONNAISSANCE CONFUSEE ET CONNAISSANCE DISTINCTE.

S.Thomas, In I Physic, leot.1.

Gajetan, In de ente et essentia, Q.1.

J.de S.Thomas, Phil.Nat.P.I.Q.I art.3.

"Il me semble que l'idéalisme de Hegel est la philosophie est la plus universellement opposée à la nôtre. Cet idéalisme nous est plus distant que le matérialisme; il est, à parler absolument, plus matérialiste que le matérialisme: il accorde, en effet, au premier connu, à l'être prédict le plus universel, le plus continu, le plus indéterminé, le plus pauvre, le plus inévident en soi; la place qui, dans notre philosophie, revient à Dieu. La position de Hegel est dès lors inférieure, même à celle de David de Diancourt, "qui sostitue posuit Deum esse material primam" (la, q.3,a,8,c.) car son principe en soi premier a plus raison de matière que la matière physique.

Notre intelligence se distingue de l'intelligence des substances séparées par son état original de pure potentialité. Le progrès de notre connaissance intellectuelle consistera dans un passage de la connaissance confuse à la connaissance distincte. "Invenimus est nobis ut procedamus cognoscendo, ab illis quae sunt nobis magis nota, in ea quae sunt magis nota naturae; sed ea quae sunt nobis magis nota, sunt confusa, qualia sunt universalia; ergo oportet nos ab universalibus ad singularia procedere.

"Ad manifestationem autem primae propositionis, inducit quod non sunt eadem magis nota nobis et secundum naturam; sed illa quae sunt magis nota secundum naturam, sunt minus nota secundum nos. Et quia iste est naturalis modus sive ordo adiudicandi, ut veniat a nobis notis ad ignorantia nobis; inde est quod oportet nos devonire ex notioribus nobis ad notiora naturae. Notandum autem est quod idem dicit nota esse naturae et nota simplicitas. Simplicior autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile ostendit quantum est eum. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu: unde ista sunt maxime cognoscibilia naturae. Nobis autem e converso accedit, eo quod nos praevidimus intelligentem de potentia in actu; et principiis cognitionis nostrae est a sensibilius, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia: hinc illa sunt prius nobis nota, quam substantiae separatae, quae sunt magis nota secundum naturam, ut patet in II Metaph. Non ergo dicit notiora naturae, quasi natura cognoscatur enim, sed quia sunt notiora secundum se et secundum propriam naturam. Dicit autem notiora et certiora, quia in scientiis non queritur qualisunque cognitio, sed cognitionis certitudo.

"Ad intellectum autem secundum propositionis, sciendum est quod confusa hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et in distincione. Et quia cognoscere aliquid indistincte medium est inter purem potentiam et actum perfectum, ideo, dum intellectus noster procedit de potentia in actu, primo occurrit sibi confusum quem distinctum; sed tunc est scientia completa in actu, quando perveritur per resolutionem ad distinctum cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta. Quod autem universalia sunt confusa manifestum est, quia universalia continent in se sunt species in potentia, et qui sunt aliquid in universalis scit illud indistincto; tunc autem distinguitur opus cognitionis, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universo-

est communis à l'idéalisme dialectique, au personnalisme, au pragmatisme, au matérialisme dialectique, au positivisme logique etc. Voici une description de l'instrumentalisme marxiste, tel que rendu par Bertrand Russell: "Watch an animal receiving impressions connected with another animal; its nostrils dilate, its ears twitch, its eyes are directed to the right point, its muscles become taut in preparation for appropriate movements. All this is action, mainly of a sort to improve the informative quality of impressions, partly such as to lead to fresh action in relation to the object. A cat seeing a mouse is by no means a passive recipient of purely contemplative impressions. And as a cat with a mouse, so is a textile manufacturer with a bale of cotton. The halo of cotton is an opportunity for action, it is something to be transformed. The machinery by which it is to be transformed is exploited and obviously a product of human activity. Roughly speaking, all matter according to Marx, is to be thought of as we naturally think of machinery: it has a raw material giving opportunity for action, but in its completed form it is a human product." (Freedom versus Organization, New York, 1934, p.192) Nous reviendrons sur cette doctrine dans un chapitre suivant.

li, actu cognoscitur: qui enim scit animal, non scit rationale nisi in potentia. Prius autem est sciendi aliquid in potentia, quam in actu: secundum igitur hunc ordinem addiscendi quo procedimus de potentia in actu, prius quod nos est sciendi animal quam hominem." (In Physic., lect.1, nn.6-7)

Quel serait alors le premier *connu* de notre intelligence? *ratio cognoscibilis a nostro intellectu naturaliter et imperfecto* (addi) procedente est quidam materialis sub aliquo predicato materiali conus, quod predicatum est *ens*, non *gradus* aliquis specificus vel genericus, et hoc est cognoscere totum cognitione actuali conus... (In de S.Thomas, loc. cit., p.24a.)

Que faut-il entendre par "tout connu à une connaissance actuelle confuse"? Le connu n'est-il pas opposé à l'actuel comme la puissance à l'acte? (Voir Cajetan que nous suivrons à la lettre). Nous distinguons deux sortes de totalités: la totalité du tout définissable, et la totalité du tout universel.

La totalité du tout définissable est fondée sur ce qui est actuellement inclus dans l'objet. Ainsi, dans animal se trouve actuellement à l'acte? (Voir Cajetan que nous suivrons à la lettre). Nous distinguons deux sortes de totalités: la totalité du tout définissable, et la totalité du tout universel.

(a) confusément, quand on connaît animal sans connaître distinctement les parties qui le composent, c'est-à-dire, "corps" et "sensible";

(b) distinctement, quand on connaît distinctement les parties constituant animal en tant que parties d'animal. "Definitum enim se habet ad definitum quodammodo ut totum integrum, in quantum actu sunt "hominem" aut "circulum", non statim distinguunt principia definitia; unde nomen est sicut quodam tantum et indistinctum, sed definitio dividit in singularia, id est distincte point principia definiti." (In I Physic., lect.1, n.10)

La totalité du tout universel est fondée sur ce qui est virtuellement, c'est-à-dire potentiellement, inclus dans l'objet, sur ce qui s'y trouve en puissance comme parties subjectives, c'est-à-dire soumises, comme "brute" et "homme", sujets d'animal. Ce tout universel peut être connu, à son tour, de deux manières: (a) confusément, quand, par exemple, on connaît animal, sans connaître distinctement ses espèces; (b) distinctement, quand, par exemple, on connaît distinctement les espèces d'un animal, "homme" et "brute".

Cajetan signale deux autres différences entre le tout actuel et le tout universel, le premier regarde les supérieurs (quand il y en a), le second, les inférieurs. La connaissance du tout définissable est naturellement antérieure à celle du tout universel.

On pourrait contester cette anteriorité de la connaissance confuse. En effet, nous disons que la connaissance actuelle confuse de "homme", par exemple, est antérieure à la connaissance distincte de ses parties distinctives "animal" et "raisonnable". Or, cela paraît contraire à la nature même de la définition qui manifeste le défini à la lumière de ses parties distinctives plus connues que lui. "Sed dicendum quod definitio secundum se sunt prius nota nobis quam definitio; sed prius est notum nobis definitum, quam quod talia sint definitio.

ipius; sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo;

"Prima. "Prima. "Prima. "Prima.

sed prius est nobis notus homo confusus, quam quod animal et rationale sint definitientia ipsius." (In I Physic., lect.1, n.10)

Se plaquant au point de vue connaissance confuse et connaissance distincte, on obtient la division suivante:

confuse { virtuelle tout définissable.
actuelle tout universel.

virtuelle tout définissable.
actuelle tout universel.

Les connaissances confuses actuelle et virtuelle diffèrent entre elles: (a) en ce que la confuse actuelle ne peut comporter une connaissance distincte du même objet; par exemple, on ne peut connaître animal et confusément, et distinctement, quant à ce qui est actuellement inclus en lui, c'est-à-dire, et quant au nom seulement, et quant à la définition; au contraire, la connaissance confuse virtuelle peut comporter connaissance distincte du même objet en tant que tout définissable. On peut savoir de que c'est qu'un animal quant à la définition, sans le connaître dans ses espèces. (b) La connaissance confuse actuelle est antérieure à la connaissance confuse virtuelle.

Les connaissances distinctes actuelle et virtuelle diffèrent entre elles: (a) en ce que la distincte actuelle peut comporter un objet une connaissance confuse virtuelle; on peut connaître animal quant à la définition, tout en ne la connaissant que d'une manière confuse dans sa totalité universelle; la connaissance distincte virtuelle ne peut comporter aucune connaissance confuse; on ne peut distinctement connaître animal dans ses espèces sans savoir distinctement ce qu'il est en soi. (b) Dès lors, la connaissance distincte virtuelle suppose la connaissance confuse virtuelle, mais l'inverse n'est pas vrai.

Dès lors, le premier connu sera connu comme tout actuel d'une connaissance confuse, et non pas en tant que tout universel. Or, quel est le tout actuel le plus connu, le plus indéterminé, le plus commun, si ce n'est pas l'être? Le moins que l'on peut savoir d'une chose, c'est quelle est. Quel est donc cet être premier connu? Nous trouvons-nous d'emblée devant l'objet de la métaphysique? Pour entrevoir la différence entre ce premier connu et l'objet de la métaphysique, il nous faut considérer les différentes sortes d'abstractions.

L'abstraction est de deux sortes: positive et négative. L'abstraction positive a pour terme au moins un concept par lui-même complet. Et cette abstraction sera à son tour de deux sortes, selon que le terme abstrait et le terme dont on fait abstraction, constituent tous les deux des concepts complets, ou, l'un complet et l'autre incomplet. Ces différentes séparabilités s'appuient sur les deux sortes de composition: composition de matière et de forme et la composition du tout et de ses parties subjectives.

L'abstraction sera dite formelle quand les deux termes, la forme et la matière, sont séparables de telle sorte que l'un et l'autre constituent à eux seuls des concepts complets, c'est-à-dire quand l'un et l'autre ne sont pas de la raison de l'un et de l'autre. Par exem-

ple, "ligne" n'est pas de la raison de "sensible", ni "sensible" de la raison de "ligne": dans les deux cas, l'un est partiellement conservé sans l'autre. Quand nous séparons "ligne" de "ligne sensible", ligne, qui a raison de forme par rapport à sensible qui a raison de matière par rapport à ligne, est parfaitement conçue sans cette matière, et la matière demeure elle-même conservée sans ligne. Le terme ainsi abstrait, ligne abstrait de sensible, est dit abstrait d'une abstraction formelle. Le terme de cette abstraction, la ligne, est par là, en soi, plus intelligible que dans son union à sensible. Cette plus grande intelligibilité en soi est la raison même de sa séparabilité. La ligne mathématique est plus intelligible que la ligne sensible liée à la matière dont elle est inseparable et selon son être et selon l'intelligence.

L'abstraction est dite totale quand nous considérons en soi le tout séparé de ses parties subjectives. "L'homme" séparé de Socrate, Platon, etc.; ou "animal" séparé de "brute" et de "homme". Dans cette abstraction les deux termes ne constituent pas chacun un concept par lui-même complet, homme et brute ne sont pas de la raison d'animal comme tel; par contre, homme n'est pas conceivable sans animal. Animal retient quelque chose de ses inférieurs, savoir, ce qui leur est commun, et il laisse quelque chose de l'inférieur, savoir, ce qui divise les inférieurs. Par contre homme est inseparable de son supérieur, animal. Dans cette abstraction totale, nous allons de ce qui est en soi plus déterminé (homme) vers le moins déterminé (animal), d'une pluralité ordonnée vers la confusion, la potentialité, et, par conséquent, vers le moins intelligible en soi, et le plus communiqué pour nous. Mais il convient de remarquer que cet abstrait est un supérieur qui regarde des inférieurs. Toutefois, il ne peut regarder les inférieurs qu'en perdant la détermination de ses inférieurs, en se retirant dans le potentiel et le confus.

L'abstraction négative est imparfaite dans la raison même de séparation; elle n'aboutit pas à une terme en soi complet. Ce terme reste lié à ce dont il est abstrait, bien que ce même dont il est abstrait ne soit pas considéré formellement, et qu'il soit négligé. Si, tout comme dans l'abstraction totale, il fait abstraction du singulier, il ne regarde pas en tout potentiel ce singulier, il ne le regarde pas comme un inférieur, il n'implique pas cet ordre. Il n'a d'universalité que la pure communauté sans ordre, il n'est séparé que par la non-consideration de ce à quoi il reste lié. Je dis "pure communauté", pour la distinguer de la communauté de genre et d'espèce, par exemple, qui regarde les inférieurs; animal, par exemple, est prédictible comme genre, homme comme espèce, et l'être est commun d'une communauté d'analogie; ce sont là des espèces de communauté très déterminées, elles impliquent un rapport positif aux inférieurs. Mais la pure communauté fait abstraction de ces modes déterminés, ces modalités sont négligées, et même en ce sens elle est négative. De même qu'un sens peut atteindre la couleur d'une pomme par exemple, laissant dans l'ombre même la séparabilité formelle si l'y en a une. C'est ainsi que je puis considérer dans homme la rationalité sans rapport à l'animalité, et sans rapport déterminé aux inférieurs. Dans la communauté, cette abstraction est semblable à l'abstraction totale; dans la séparation, elle est semblable à l'abstraction formelle. Mais elle diffère de cette dernière en ce que la for-

malité séparée n'est pas adéquatement séparée, et quelle n'est pas considérée formellement comme séparée. Elle diffère de la première "qui, propriété et déterminant rationnel prédont à l'animal (non) acceptat". (J.de S.Thomas, p.322) Elle ne retient que la communauté "secondum se". Voilà pourquoi elle prête à confusion.

4. Dégression sur l'abstraction formelle en philosophie de la nature.

Vous m'avez fait remarquer que dans la question V, a.3 de Trinité, seule l'abstraction mathématique est appelée formelle. Il n'y aurait donc pas une abstraction formelle propre à la métaphysique, et une autre dans la doctrine naturelle. Celle-ci n'aurait que l'abstraction totale qui est commune à toutes les sciences. On pourrait ajouter à cette difficulté une autre: quel est le terme dont on fait abstraction en philosophie de la nature, terme qui doit constituer à lui seul un concept complet, tout comme sensible par rapport à ligne? On trouvera la réponse à l'apremière objection dans le comm. sur I Philo. I.107.1, m.1-3. Dans le de Trinité, S.Thomas se place au point de vue abstractibilité des choses en soi, et non pas pas formellement au point de vue de notre intelligence en tant qu'elle est proprement abstraite. Si l'abstraction formelle était propre à la mathématique, ni la métaphysique, ni la philosophie de la nature ne seraient des sciences proprement dites. En effet, la science qui a pour principe la définition, ne s'appuie pas formellement sur le tout universel, mais sur le tout actuel. Et les définitions des sciences sont différentes, selon qu'elles impliquent ou n'impliquent pas matière sensible. Toutefois, l'âtre mathématique diffère de l'objet des autres sciences en ce qu'il est sans matière selon l'intelligence seulement; il diffère, en outre, de l'abstrait négatif en ce sens que son objet constitue un concept par lui-même complet positivement séparé de la matière sensible "commune". Quant à la seconde difficulté, il est vrai que le terme dont on fait abstraction est en quelque sorte le même pour l'abstraction totale du singulier et pour l'abstraction formelle du premier degré: la matière sensible individuelle. Mais pour l'une celle-ci est une formalité inseparable et inintelligible en soi bien qu'elle puisse avoir un concept propre, pour l'autre elle est constitutive de ses inférieurs, les singuliers, comme on l'voit dans les deux manières de considérer la matière commune dans l'homme, par exemple. Au point de vue abstraction formelle cette communauté dit intelligibilité par opposition à la matière individuelle; au point de vue abstraction totale, la communauté dit communauté aux singuliers, rapport de supériorité à inférieur. Si les sciences n'étaient pas distinctes selon leurs différentes abstractions formelles, il n'y aurait qu'une seule science, la métaphysique, et le sujet de la philosophie de la nature serait un inférieur de l'être; ou encore, il y aurait autant de sciences que d'espèces de choses, mais alors, les sciences ne seraient pas non plus distinctes selon les différents degrés d'abstraction totale, elles seraient le fait d'une intelligence très parfaite qui ne devrait pas faire abstraction de la matière pour connaître.

Vous voyez maintenant pourquoi Cajetan et J.de S.Thomas insistent tant sur la concordance à la quiddité matérielle de l'être premier connu: il n'est pas saisi comme séparé de toute matière (et quant à l'intelligence et quant à la chose) comme c'est le cas de l'être en tant qu'être (abstraction formelle) sujet de la métaphysique.