

(In American editions in German: *Die
Mythologie des J. N. T., von Fick, 2te. Aufl., 1874,
p. 436 u. 440*).

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 habits de l'intelligence.

"Verum autem intellectus pfaciendi accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana rotundum; sed solum in contingentibus, quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive facibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici, circa facibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia." (DeLase,q.57, a.5, ad 5)

Ainsi que nous l'avons vu déjà, notre intelligence spéculative est mesurée par les choses. Il ne peut y avoir d'intelligence véritable que si les choses sont véritablement déterminées. Donc l'intelligence spéculative qui porte sur le nécessaire ne peut pas être véritablement déterminée par le contingent comme contingent. Et si la certitude du contingent déconduit 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 échappe 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 ~~mesurée~~ mesurée par son éternité.

Cette certitude est une certitude d'artiste. La création est la réalisation d'une oeuvre librement voulue par Dieu. La vérité de cette oeuvre contingente consiste dans sa conformité ~~avec~~ avec la loi ~~de la nature~~ de la nature avec l'idée ~~de Dieu~~ de Dieu, et c'est pourquoi Dieu volontairement et librement formée par Dieu. La contingence de l'oeuvre choisie en ceci: Dieu aurait pu ne pas créer, ou créer autre chose. L'oeuvre 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'oeuvre ne serait plus ~~une~~ oeuvre d'art, il n'y aurait plus de contingence, tout serait nécessaire et tout serait Dieu.

L'on voit très bien dans cet exemple que la certitude du pratique ne se trouve pas dans l'oeuvre 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 rectitude et infaillibilité du côté de l'intelligence régulatrice.

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

Cette idée apparaît encore dans les exemples suivants : la détermination, la certitude 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 défec-tuosité de l'instrument n'enlève rien à la certitude de l'art du 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.

Philosophy

maintenant les articles 3 et 4, l'Ethic. q. 57.

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. - Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum 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, quia voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstrat, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit laetus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est hic sup. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi. In quantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum, quod est proprium virtutis perfectissimae, appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo 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 aliquid aliud requiritur; quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Il y a aussi entre l'art et la prudence une essentielle différence de la forme. La forme de l'art consiste dans la "régulation", c'est-à-dire dans la conformation de l'oeuvre avec l'idée de l'artiste (ou de l'artisan); laquelle régulation est imprimée dans le "raisonnable" qui a toujours quelque raison d'exteriorité, que le faisable soit matière proprement dite, ou des objets que l'on peut ordonner simplement des objets sans les affecter comme objet, c'est-à-dire qui a raison de forme: ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. (S. Thom. Ethic. I, prom.) — 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 aussi entre l'art et la prudence une essentielle différence de la forme. La forme de l'art consiste dans la "régulation", c'est-à-dire dans la conformation de l'oeuvre avec l'idée de l'artiste (ou de l'artisan); laquelle régulation est imprimée dans le "raisonnable" qui a toujours quelque raison d'exteriorité, que le faisable soit matière proprement dite, ou des objets que l'on peut ordonner simplement des objets sans les affecter comme objet, c'est-à-dire qui a raison de forme: ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. (S. Thom. Ethic. I, prom.) — 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 aussi entre l'art et la prudence une essentielle différence de la forme. La forme de l'art consiste dans la "régulation", c'est-à-dire dans la conformation de l'oeuvre avec l'idée de l'artiste (ou de l'artisan); laquelle régulation est imprimée dans le "raisonnable" qui a toujours quelque raison d'exteriorité, que le faisable soit matière proprement dite, ou des objets que l'on peut ordonner simplement des objets sans les affecter comme objet, c'est-à-dire qui a raison de forme: ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. (S. Thom. Ethic. I, prom.) — 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 aussi entre l'art et la prudence une essentielle différence de la forme. La forme de l'art consiste dans la "régulation", c'est-à-dire dans la conformation de l'oeuvre avec l'idée de l'artiste (ou de l'artisan); laquelle régulation est imprimée dans le "raisonnable" qui a toujours quelque raison d'exteriorité, que le faisable soit matière proprement dite, ou des objets que l'on peut ordonner simplement des objets sans les affecter comme objet, c'est-à-dire qui a raison de forme: ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. (S. Thom. Ethic. I, prom.) — 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 aussi entre l'art et la prudence une essentielle différence de la forme. La forme de l'art consiste dans la "régulation", c'est-à-dire dans la conformation de l'oeuvre avec l'idée de l'artiste (ou de l'artisan); laquelle régulation est imprimée dans le "raisonnable" qui a toujours quelque raison d'exteriorité, que le faisable soit matière proprement dite, ou des objets que l'on peut ordonner simplement des objets sans les affecter comme objet, c'est-à-dire qui a raison de forme: ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. (S. Thom. Ethic. I, prom.) — 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.

Notez bien cette profonde distinction entre l'art et la prudence. Ce sont deux choses que l'on confond aujourd'hui. (Pour le qui veut, voir J. S. Th., Sum. Theol. (II) 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000)

"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 sous quelques rapports particuliers, comme celui de la santé ou de la force, mais qui ~~κατασκευάζονται~~ rendent 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 *"bene consiliativus"*. — Puisque les voies de l'art sont déterminées, la délibération ne lui sera pas essentielle. La ~~κατασκευάζονται~~ certitude de l'art n'est pas une conséquence 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 deliberat. Nec artifex deliberat inquantum habet artem, sed inquantum deficit a certitudine artis: unde artes certissimae non deliberant, sicut scriptor non deliberat quomodo debeat formare litteras. Et illi etiam artifices qui deliberant, postquam invenerunt certum principium artis, in exequendo non deliberant: unde ~~κίθαράδους~~, si in tangendo quamlibet chordam deliberaret, imperitissimus videretur." (saint Thomas, Comm. in II Physic., lect. 14, n.8) — Cependant, il peut arriver, à cause de la contingence de la matière et des circonstances, que certains arts doivent s'associer la délibération, comme c'est le cas de la navigation et de la ~~κατασκευάζονται~~ 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 ~~κατασκευάζονται~~ difficulté concernant la moralité de l'art. — Ce que veut l'artiste, ce n'est pas ~~κατασκευάζονται~~ sa propre perfection, mais la perfection de l'oeuvre: "...bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificio, cum ars sit ratio recta facibilium: factio enim in exteriorum materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa facibilia est. Sed prudentiae bonum attenditur attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere: est enim prudentia recta ratio agibilium. Et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur; sed quod bonum opus bene operaretur, sicut quod culellus bene incideret, vel agri, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifice, sed, solum ad faciendum ipsum artificio bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus." (saint Thomas, Ia IIae, q. 57, a.5, ad 1)

der la nature de la fin

C'est pourquoi Aristote disait que "l'on doit louer l'artiste qui fait des fautes expresse, mais non l'artiste qui en fait sans le vouloir; par contre, le prudent qui pêche exprès est pire que celui qui pêche 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 Iae, q. 57, a.5): "Si statufica intendat monstrum, aut improporcionata membra volens vel nolens faciat, directio erronea erit, et non ab arte: quoniam ipsa verorum tantum est, quia virtus est. Si autem intendat representare monstrum, vel talem improporcionem, directio vera et opus verum erit utpote conformitatem habens intento fini, cui nata est conformari talis ratio."

Cet exemple nous permet de voir la différence entre la rectitude de l'appétit dans l'art, et la rectitude de l'appétit en morale. La volonté de l'artiste est droite si elle est conforme à la fin qu'il a choisie: la rectitude de son appétit dépend de sa soumission au bien de l'oeuvre que l'artiste a choisie de faire, de sa conformité avec la fin choisie. S'il choisit de faire un monstre, son appétit 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 morale. Et la vérité du jugement prudentiel dépend d'une volonté dont la rectitude est ~~κατασκευάζονται~~ présupposée, rectitude qui consiste dans la droite intention de la fin. Et cette rectitude est le principe même de la prudence, principe qui conditionne la vérité du jugement prudentiel et la bonté de l'action commandée. ~~κατασκευάζονται~~

Et c'est pourquoi la rectitude propre à l'art est chose très différente de la rectitude de l'usage qu'on peut faire 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 cet 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 ~~κατασκευάζονται~~ nul peut faire une excellente oeuvre d'art, comme dit saint Thomas. Et cette oeuvre 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 avec la prudence, lesquels sont des habits absolument distincts. Mais il serait encore plus absurde dire que l'art est au-dessus 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 de son art est moralement bon ou mauvais. Pour cette raison, l'artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum ejus. Potest enim esse quod aliqui habeat usum artis, quo potest bonum domum aedificare, tamen non vult propter aliquam malitiam. Sed virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte utatur ~~κατασκευάζονται~~ 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 dépend 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 tant 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 civitatis; — oeconomica, quae de his est quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae; — et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae, secundum hanc diversitatem materiae.... politica secundum differentiam horum finium, — ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium, — alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus, vel familiae; — et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni." (Aristote, 9.47, a.11, c.)

Remarque en outre que toutes ces fins sont essentiellement subordonnées à la fin dernière — la béatitude. Donc, le politique n'est prudent (et si l'il n'est pas prudent il n'est pas politique) que si l'on se volonté est rectifiée par rapport à la fin commune de la société, lequel est essentiellement tourné vers la béatitude. Donc, le 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, VI, c.4) La morale n'est alors plus qu'un instrument de l'art. Ce que l'on appelle alors "professionnel éthique" 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. S'il en était ainsi, l'on pourrait remplacer le juge par une "slot-machine", par un distributeur automatique. L'on peut faire un distributeur automatique, mais on ne peut pas faire un juge, et à parler rigoureusement, le juge ne "fait" pas, mais il "rend" des

jugements. ~~Enfin~~ 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 se substituer à la prudence.

Cette confusion est encore le fait du scientisme et de tous ceux qui recrochetent le salut de l'humanité aux progrès de la science, laquelle, nous dit-on, finira par contrôler tous les maux et toutes les passions humaines, de sorte que la vertu sera parfaitement superflue. Ce qui nous marque, prétend-on, c'est l'art de contrôler la vie humaine, et cet art une fois acquis, nous pourrions délivrer l'humanité de tous ses maux, et l'homme fera son propre bonheur. Tout acte criminel serait dû aux circonstances extrinsèques qu'il suffit de maîtriser. Les termes employés sont très précis : nous avons vu, en effet, que "ars se habet ad exteriores rationes", tandis que la prudence se rapporte 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, célèbre romancier du XIX^e 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, des moralistes expérimentateurs, montrant par l'expérience 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 oeuvres naturalistes, qui expérimentent sur l'homme, qui démontrent 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, Italiae, 9.183, a.4, c.) Comment faut-il vaincre la crainte des dangers de mort? La mort est une chose terrible : "maxime autem terribiliter omnia corporalia mala est mors". (ibid.) Le remède habituel consiste à ignorer la mort : à nier la matière même de la vertu de force : supprimer les craintes des dangers de mort. C'est nier la force. Le courage que nous admirons dans les héros laïcs n'est autre chose que de l'irraisonnement. 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 s'est "faite", que l'on a choisie pour les besoins de la cause, qu'il nous est possible de modérer les craintes des dangers de mort, sans ~~faire~~ la force. 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~~ en supprimant la matière même de cette vertu.

de tout

des *Agartha* dont parle saint Thomas dans son traité de *Sanctis* "Quidem vero, quid dicitur Agartha, agnum unum speciosum subiectum in hoc sacramento offertur." (III, q. 74, l. c.) "Les Agarthaens (IIe au IVe s.) durent se rapprocher des Mandéens, qui représentaient l'usage du vin, parce qu'ils le regardaient comme le fiel du prince des ténèbres." (cf Dictionnaire de Théologie Catholique, art. "Agarthaens"; aussi Billuart, loc. cit.) Les Encratites et les Ebionites étaient coupables de la même hérésie.

A photograph of a manuscript page from the Voynich manuscript, showing two columns of handwritten text in Voynich script. The ink is dark brown on aged, slightly yellowed parchment. The handwriting is dense and cursive, characteristic of the Voynich script. There are some larger, more decorative initial letters at the start of certain lines. The page number '10' is visible in the bottom right corner.

Et par le fait même ils ont supprimé la vertu. C'est le
procédé habituel de la morale négative qui définit la
vertu comme l'absence de privation. Loin d'être
vertueuse alors une espèce de privation. Loin d'être
mauvaise par soi, si l'on ne pouvait pas dire de la poisson
qu'il faudrait rejeter les premiers principes de la morale,
et de laisser à l'individu le recours au contrôle extrinsèque comme
le dessein de la vertu.

Remarque bien: je ne dis pas que l'idée de prohibi-
tion ne peut jamais se justifier. Ce serait une grande
imprudence. Il n'est pas difficile d'imaginer des circonstances
dans lesquelles ~~les lois extrinsèques~~ le recours aux
moyens extraordinaires est nécessaire. C'était incontestable-
ment un crime que de donner à la prudence politique
l'ordre de laisser trop alcooliser des poissons qui par leur
nature même demandent à être prisés dans une certaine
abondance, comme la bière ou le cidre. La condition nouvelle
que la société moderne pose des problèmes fort différents
dans les questions de la prudence seule peut résoudre.

Il existait autrefois une certaine hiérarchie dans la société.
(cf. S. Thomas, II II Sent. II, q. 1, a. 3; II II, q. 96, a. 4)
Mais aujourd'hui tous les hommes sont libres, même de
disposer de leur liberté, encore moins de mener une famille.
Cet égalitarisme est incontestablement contre nature.

Noté: le grand droit de l'homme à la
à l'égard de la science à la
don, si pour nous il
s'agit de la science n'est pas la.

C'est pourquoi il faut se méfier des aphorismes de certains apologistes trop naïvement zélés, tels que: "Les vrais savants sont des catholiques"; "Les artistes catholiques sont les meilleurs", etc. Il y a dans ces 1^{re} Église des hommes bien plus grands que ceux-là. Ces aphorismes ~~faux~~ 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 nous pas l'art dans sa formalité propre. Bach n'était pas catholique, ni Homère, ni Goethe, ~~il n'était pas catholique~~ ~~il n'était pas catholique~~ 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. Gardons 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 ~~de~~ 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 ~~à~~ au contraire de ce qu'il ~~aurait~~ voulait. Et secundum hoc hic dicit Apostolus, quod oporteat haerese esse, ex eo quod Deus malitiam haereticorum ordinavit in bonum fidelium. Et hoc dicit primo quidem ad maiorem declarationem veritatis. Un dicit Augustinus: Ab adversario mota quaestio, accendi ex occasio: multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida iniquitudo excogitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarior, et praedicantur instantius." (S. Thomas, Comm. In I ad Corinthios, c. 11, lect. 4)

Une phrase peut être à la fois hérétique et grammaticalement correcte. On peut dire correctement des choses parfaitement impossibles. Les blasphèmes des arçons 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 spéculative, la sagesse est la vertu architectonique: elle est, par rapport à l'intelligence des principes et à ~~la~~ sciences, comme l'architecte par rapport aux manœuvres. Dans le domaine pratique, c'est la prudence qui tient le rôle de vertu architectonique, et plus spécialement la prudence politique: "...quia totum est principalis parte, et per consequens civitas quem domus, et domus quem unus homo, oportet quod prudentia politica sit principalior quam oeconomica, et haec quam illa quae est principalis sulpius directiva. Unde et legis positiva est principalior inter partes politicae, et simpliciter praecipua 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'ampleur 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.

Bien 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 y a de meilleur dans l'univers." (Ethic. VI, c. 7) La prudence n'est sagesse que dans les choses humaines: "Sapientia considerat causas altissimas simpliciter: unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum scilicet causa altissima est finis communis toti vitae humanae, et dicitur enim philosophus in VI Ethic. c. 5. et 9. quod dicitur: 'ille qui rationatur bene ad aliquod finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellis, sed ille qui bene rationatur ad totum bene vivere, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis: non autem sapientia simpliciter, quia non est causa altissima simpliciter, est enim citra bonum humanum: hoc autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur, quod prudentia est sapientia viro', non autem sapientia simpliciter." (Italice, q. 47, a. 2, ad 1)

Il semble que pour être aujourd'hui un scolastique à la page il faut calomnier Aristote. Les idées si stupides qu'on lui attribue quelquefois ne pourraient se justifier qu'en niant 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 transcendant par rapport à l'homme. Aristote distingue distinctement 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, l'acte 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 lui, il n'est pas opérable, et par conséquent il est lui-même au dessus de l'ordre pratique. En d'autres termes, Aristote a fort bien distingué le bien commun qui consiste dans l'ordre des choses, et le bien souverain séparé qui est le bien commun auquel le premier est orienté. (Cf. Métaph. XII, c. 7 & 10)

Mais les auteurs qui lui reprochent cette idée que pratiquement et en sa qualité de personne libre, l'homme dépasse naturellement la communauté dont il ne ferait que qu'en tant qu'il est individu (comme si la société était fondée sur l'individu matériel). Pour Aristote, au contraire, comme pour saint Thomas, c'est par la connaissance spéculative que l'homme s'élève au-dessus de tout l'humain et que sa volonté peut s'étendre à un bien supérieur au bien commun opérable. Et dans cet ordre il n'y a aucune liberté. Ces auteurs ne se rendent pas compte des implications essentielles de la distinction entre le pratique et le spéculatif.

On voit encore moins pourquoi l'on fait appel à la personnalité, alors que l'homme est dans la société politique justement parce qu'il est une personne. Les sociétés d'insectes ne sont pas des sociétés politiques. Dire qu'il dépasse la société parce qu'il est une personne, c'est employer un langage peu formel que l'on ne rencontre ni chez Aristote ni chez saint Thomas. Encore faudrait-il préciser en quoi il dépasse la société. Ce qu'il faut dire en philosophie, c'est que la sagesse simpliciter est supérieure à la sagesse pratique.

Au fond, les modernes se révoltent contre les limites 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 agibible ou un factible! Si réellement Aristote avait tort, il faudrait dire qu'il existe un conflit nouveau entre le spéculatif et le pratique, entre le nécessaire et le contingent: conflit que l'homme doit surmonter par sa liberté.

Tout cela est pour le moins fort étrange. De toute façon saint Thomas n'a jamais prétendu corriger la doctrine d'Aristote sur ce point. Il est évident que la théologie pose des problèmes nouveaux en cette matière: mais leur solution ne peut pas modifier la doctrine philosophique envisagée purement comme telle: cela équivaudrait à dire qu'il existe un conflit entre la nature et la grâce. N'oubliez pas que même dans l'état présent la société civile est une société parfaite. (Pour toute cette question de la personne et de la société, voir H. Gendler, *Quaestiones Philosophiae*, T. III, pp. 284-286).

7. Art et Science.

Nous avons vu le danger de confondre 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 appétit. Cette fin n'est autre chose que la béatitude (dans l'ordre naturel), la vision intuitive de Dieu; dans l'ordre surnaturel, la vision abstraite de Dieu; dans l'ordre cominal, la vision 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 spéculative 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.

La confusion de la prudence avec l'art est fondée sur la confusion de la prudence avec la science. La prudence est une science, mais elle n'est pas une science pure. Elle est une science qui a pour objet le bien, et qui agit en vue de ce bien. Elle est une science qui est conditionnée par la connaissance de la fin dernière.

Pourquoi veut-on substituer l'art à la prudence? C'est que la prudence suppose (a) la conformité entre l'appétit et la fin dernière laquelle s'impose à nous comme mesure; (b) elle doit ordonner tous nos actes à cette fin. Le prudent s'incline devant une fin qu'il ne choisit pas: cette fin est transcendante et universelle. La prudence suppose une totale et difficile soumission à une norme supérieure qui s'impose absolument.

Dans l'art, au contraire, la fin est particulière et choisie; la perfection de l'art ne suppose pas cette rectitude de l'appétit par rapport à une fin nécessaire et universelle. La vie morale serait bien plus facile si nous pouvions remplacer la prudence et les vertus morales par qu'elle régit par des arts. S'il existait un art qui introduirait l'intelligence et dans les appétits une parfaite détermination par rapport à leurs objets, si l'indétermination de nos facultés était un "facile externe".

L'application que nous avons pour l'art se fait sentir dans le domaine de la prudence, mais elle se fait sentir aussi 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 (de celle que l'on écrit avec majuscules) n'est autre chose que son refus de l'objet, son refus de toute mesure objective: c'est l'essence même de l'humanisme, la rénovation de l'ancienne théorie sophistique de l'homme-mesure. Quelles sont en effet les sciences préconisées par les modernes? Mais ce sont des arts spéciaux: la logique

dialectique, la mathématique, la physique expérimentale, la psychologie expérimentale, etc. Toutes ces sciences sont dans le fond des sciences de l'art dialectique, voire l'expérience sur laquelle s'appuient les sciences expérimentales est une expérience de l'art impliqué de l'art comme élément essentiel.

Comme je veux insister aujourd'hui sur la difficulté de la connaissance spéculative, sur la relative facilité de réussir dans les arts, et les diverses tentations auxquelles nous expose cet état de choses, il convient d'insister quelque peu sur les raisons très déterminées mais en même temps très cachées qui expliquent cet universel empire que l'art tente d'exercer dans tous les domaines.

(1) Si les sciences expérimentales telles que nous les concevons aujourd'hui réalisaient le type de la science dont il était question au paragraphe 6, la distinction que nous avons faite entre l'art et la science ne serait pas aussi nette, il faudrait même en conclure que toute science est un art. Que les sciences expérimentales ne sont pas vraies des sciences au sens aristotélicien, c'est un des points essentiels que nous établissons au cours de ces leçons. Je me contenterai de vous indiquer ici la différence entre l'expérience proprement scientifique de la philosophie, et l'expérience sur laquelle s'appuient les sciences expérimentales, expérience que nous appellerons dialectique.

Bien que les sciences expérimentales soient spéculatives par leur fin, elles sont appuyées sur une expérience pratique.

L'expérience que nous avons de l'être, de l'impossibilité d'être et de ne pas être en même temps et sous le rapport, de la multiplicité des choses, du mouvement, de la durée successive et continue, de la connaissance, etc., et l'expérience sur laquelle est fondée notre connaissance de l'homme, du caractère bipède de l'homme, et de ce qui est formellement traité par ce que nous appelons aujourd'hui les sciences expérimentales, sont d'une nature manifestement différente. Il ne suffit pas d'examiner un seul homme pour déterminer que l'homme est un bipède, mais il faut examiner un grand nombre de cas. Du reste, que l'homme soit un être observé, nous ne voyons pas de lien essentiel entre l'homme et le bipède. Si le lien était essentiel, l'examen d'un seul cas individuel aurait été suffisant: nous en aurions conclu qu'un homme non-bipède n'est pas un homme. n'est pas un animal raisonnable. Il n'est de même pour l'intelligence telle qu'on la définit en psychologie expérimentale, comme nous verrons dans la suite. Par contre, il n'est pas nécessaire de recourir à un grand nombre d'expériences pour savoir qu'il est impossible d'être et de ne pas être en même temps et sous le même rapport, ni pour savoir qu'il y a un multiple et par conséquent acte et puissance, ni pour savoir qu'un être qui dure successivement est continuellement composé de matière et de forme. Dans tous ces cas, une seule expérience suffit: l'universel est donné immédiatement, sans qu'il soit nécessaire d'examiner un seul homme, pour savoir qu'il faut examiner plusieurs expériences. Quand même il faudrait examiner plusieurs expériences, l'expérience n'est pas nécessaire: nous finirons tout de même par voir qu'un seul cas individuel aurait suffi.

L'expérience dialectique n'est jamais complète: 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 qui 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 du physicien et de l'astronome, des expériences dialectiques spéculatives: elles sont spéculatives, 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 cela n'est pas le but principal de la physique. Le prudent aussi peut se servir de l'analyse des passions, des passions spéculatives que l'on fait en philosophie de la nature, ce qui n'empêche 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'elle peuvent être spéculatives.)

L'expérience dialectique pratique est celle de l'art pratique et de la prudence. Elle est pratique dans la mesure où elle nous apprend comment agir et comment faire, nonobstant la contingence de l'agissant et du réalisable. Le prudent doit prévoir malgré la contingence de l'avenir. "Prudent dicitur quasi porro videns: perspicax enim est, et incertum videt casus... cognoscere autem futura ex praesentibus ad prudentiam proprie rationis est: quia hoc per quamdam collationem agitur." (Aristote, q. 47, a. 1, c.) "Quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sap. IX. Cad. Tamen per experientiam singularia infinita reperiuntur finitum finitum quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam." (Ibid., a. 2, ad 2) Cette expérience du prudent permet de prévoir avec une certaine probabilité l'avenir et les conséquences qu'il entraînerait tel ou tel acte. L'expérience pratique de l'artiste ou de l'artisan lui rend la matière sur laquelle il opère familière, elle lui fait connaître les possibilités de cette matière, sa plasticité propre et les diverses manières dont elle peut être traitée; la pratique même lui permet de trouver et d'acquiescer les conditions nécessaires à la certitude et la promptitude de l'habitus. Telle est l'expérience nécessaire à l'art grammatical. Les règles de la grammaire ne sont pas naturelles, elles sont d'institution, et elles ont beaucoup d'exceptions, on ne peut pas les déduire scientifiquement; c'est pourquoi il faut l'expérience pour

acquérir la certitude de l'art grammatical.

L'une des notes les plus caractéristiques de l'expérience dialectique (spéculative aussi bien que pratique), c'est la "collatio intentionum individualium" dont parle saint Thomas dans le texte cité. Les singularités que l'on atteint dans l'expérience dialectique sont essentiellement multiples, ils sont indéfinis; ils n'ont pas d'unité foncière qui s'impose d'elle-même: "infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere". C'est par là que ces singularités diffèrent des singularités de l'expérience scientifique: ceux-ci ont une unité de leur identité spécifique ou générique, ceux-là ont une multiplicité numérique. Cette multiplicité numérique est inépuisable, mais la formalité des singularités est absolument déterminée: telle la rationalité de l'homme. Par contre, dans le cas des singularités de l'expérience dialectique, la formalité elle-même n'est pas parfaitement déterminée. Or l'unité et la détermination sont des conditions essentielles de l'intelligibilité. L'expérience dialectique est donc un facteur pour suppléer à ce défaut d'unité objective, l'expérimentateur intervient pour faire cette "collatio", ce triage, ce rassemblement, cette réduction à l'unité. La recherche de l'unité ne peut pas aboutir: c'est pourquoi l'expérimentateur sera obligé d'en faire une: il fait une synthèse avec ce qui arrive dans la majorité des cas: "synthesis per experientiam singularia infinita reductum ad aliquam finitum quae ut in pluribus accidunt, natura est per se ad prudentiam humanam." (Ibid. q. 47, a. 1, c.) L'expérience dialectique comporte donc un certain facteur d'art. Songer seulement à une expérience de physique, il y a de l'art pratique dans l'expérimentation. Et cet art est dirigé par un autre art: l'art impliqué dans la construction d'une théorie suggérée seulement par une expérience précédente et qui maintenant en dirige une nouvelle. Les expressions "faire des expériences" et "faire des théories" sont parfaitement rigoureuses en ce domaine. L'on fait une induction dialectique, et l'unité auquel aboutit cette induction est quelque chose de concret, consistant à généraliser l'expérience dialectique. Or le principe de cette synthèse, de cette unité inadéquatement fondée sur la réalité, est dans l'expérience dans la mesure où cette unité construite dépasse celle des données de l'expérience; dans la mesure où elle est une oeuvre d'art. "Principium artis est in faciente", tandis que le principe de la science proprement dite est dans l'objet lui-même. Dans la science on se soumet entièrement à l'objet qui est fin comme objet. Dans l'art on construit l'objet: "in scientiis practici finis est quasi constructio ipsius subjecti" (Post. anal., I, 2, 1001^{ab}). L'art est une science qui n'est pas soumise à l'objet, mais qui construit l'objet.

la construction d'une
théorie qui est
le résultat d'une
expérience
pratique

quelle qu'elle soit

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 que l'on peut appeler avancées, bien qu'il y ait contrôle dans les plus élémentaires expériences dialectiques où il est si spontané que sans réflexion nous n'avons pas coutume de nous en apercevoir. Mais de même 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 l'expérience sensible dont nous parle Platon dans le Phédon (72e-80e). Pour n'avoir pas reconnu la différence entre l'expérience scientifique et l'expérience dialectique, toute la philosophie de Platon s'explique. 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 pour les arts nous dispose mal à accepter que l'art est plus facile que la 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 artificialium operum est in solo faciente quasi extrinsecum, sed non est in facto tamquam extrinsecum intrinsecum." (Vi. Ethic., c.4; lect.3, n.1155) Il n'y a que l'art divin dont les œuvres soient à la fois artificielles et naturelles. Mais les œuvres de l'art sont artificielles. 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 suppose rien. L'art créé suppose 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 "quae 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 malléable, pour sa potentialité par rapport à l'art, que la nature nous échappe dans ses déterminations propres.

L'admiration du vulgaire moderne s'explique par la nature, mais pour la science expérimentale 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

souvent 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 philosophes: l'on fait des philosophes comme on fait des tableaux. — Il est véritable que la science expérimentale fait sentir au vulgaire d'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 de leurs féticheurs.

(3) L'homme ne peut pas se chercher dans la science envisagée purement comme telle. Sans doute il en peut faire mauvais usage, mais cet usage même est nexta genus notitia. Par sa nature, la science est en elle-même une fin honnête. Au contraire les œuvres d'art ne sont pas une fin en elle-mêmes: elles sont toujours tournées vers autre chose. L'univers créé, œuvre de l'art divin, est essentiellement ordonné à Dieu. Mais l'œuvre de l'homme est essentiellement ordonnée à autre chose.

Quant aux œuvres de l'art humain, elles sont ordonnées à autre chose, mais elles sont toutes ordonnées à nous comme à leur fin, ainsi que le dit Aristote dans la Physique (II, c.8, 194a). "Item considerandum est, répète saint Thomas, quod res ultimae omnibus quae sunt secundum artem factae, sicut proprii nos existantibus. Nos enim sumus finis quodammodo finis omnium artificialium." (Lect.4, n.8)

L'usage même que nous faisons de la science, c'est pas une science proprement dite, mais un art ou une prudence. De plus, la multitude des arts possibles est infinie. L'homme peut atteindre à une très grande perfection dans les arts ordonnés 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'œuvre de soi-même comme une fin: c'est une manière d'usage de soi-même.

Les belles œuvres ne font-elles pas exception à cette règle de l'ordination à autre chose? Ne sort-elles pas vous pour elles-mêmes? Nullement: elles sont voulues pour la connaissance spéculative, la contemplation; et dans la mesure où les belles œuvres sort faites pour être connues seules, elles 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 sous ce rapport il est tourné vers la

imitation de la nature, et sous ce 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 d'art posé, il faudra le nier aussitôt, car tout objet, envisagé purement comme tel, participe de l'immobilité.)

Les arts humains se cantonnent dans un champ neutre par rapport à la science et à la prudence. Parce que les arts peuvent exploiter pour des fins contraires (la grammaire

pour louer ou pour blasphémer) l'homme croit dominer ces fins. La dédicace n'ajoute ni n'enlève rien à la perfection propre de l'oeuvre dédiée.

Tout cela est bien de retour à fonder l'art, mais les possibilités indéfinies de son art ne peuvent être maîtrisées par l'homme, et les peuvent bien lui échapper à mettre tout son espoir dans l'art, 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'oeuvres concrètes. Dans le De Anima (III, c. 8) Aristote compare l'intelligence à la main. "Anima intellectiva, dit saint Thomas, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinitum et ideo non potuerunt ei determinari a natura vel determinatae existimaciones naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliquam particularem determinatam; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi preparare instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus." (Ia, q. 76, a. 5, ad 4; voir aussi q. 7 a. 3, 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 détourne de l'ordre spéculatif et de tout objet transcendant, il finit par adorer les oeuvres de ses mains. (ne sont) l'outil et la machine productrice qu'une extension de la main.

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

Voici ce que nous lisons 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 nourriture comme des bêtes."

"A Priène vivait Bias, fils de Teutamias, qui est le plus de considération que les autres. Il disait: 'La plupart des hommes sont mauvais!'"

"Les Ephésiens feraient 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 fût jamais parmi eux, en disant: 'Nous ne voulons parmi nous personne qui soit le meilleur; s'il en est un de tel, qu'il s'en aille ailleurs et parmi d'autres gens.'"

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

"Le sage n'est pas reconnu, parce que les hommes manquent de foi." (Fragments, III à III 6)

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 "faire". Philosophie dont la fin ne consisterait pas à connaître les choses, mais à se transformer en elles: "au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseignait dans les écoles, on en 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 de nos 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 infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres bien de cette vie..." (Discours de la Méthode, 6e partie). Il n'y voit aisément comment le marxisme, le radicalisme, est un aboutissement logique de cette position remarquablement médiocre.

Nous insistons longuement sur cette question de l'art et de la science parce qu'elle est réellement importante. Leur confusion explique le monde moderne: nous accordons la primauté à l'art. Nous pouvons même dire que le péché des anges a consisté dans le choix de l'art au dessus de la science.

La créature raisonnable n'est pas naturellement ordonnée à la béatitude surnaturelle, laquelle consiste dans la vision immédiate de l'essence divine. Il faut pour cela la grâce, dont gratuit. Dès l'origine, les anges étaient constitués dans l'état de grâce (gratia gratum faciens) (Ia, 9.62, a.3). Cette grâce ne lui donnait pas la béatitude elle-même, mais un "principium merendi": encore fallait-il se tourner vers Dieu, ~~finis~~ pour recevoir la grâce parfaite "principium fruendi". (ibid., a.4).

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

L'ange désirait bien cette béatitude, mais il a voulu se la donner par lui-même: il voulait voir Dieu, être semblable à Dieu, sans le secours de Dieu.

"Angeli absque ~~omni~~ dubio peccavit appetendo esse ut Deus... Et hoc modo diabolus appetit esse ut Deus, non ut ei assimileretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum ~~non~~ esse appetere, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc, quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetit indebit esse similis Deo, quia appetit ut finem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertem suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei. Vel si appetit ut

ultimum finem illum Dei similitudinem quae datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suae naturae, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consensit dictis Anselmi, c.3 et 4, lib. de Casu diaboli, qui dicit quod appetit illud ad quod pervenisset, si stetit. Et haec duo quodammodo in idem ~~car~~ redeunt, quia secundum utrumque appetit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei." (ibid., 9.62, a.3, c.)

Le péché consistait donc à refuser l'objet dans sa pure objectivité, non pas qu'il voulait construire l'objet de la béatitude: 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: ~~finis~~ avoir en lui-même le principe de sa béatitude: se faire soi-même au niveau de la vision: être l'artiste de son-même pour la fin dernière. Il voulait ~~car~~ être lui-même la cause pratique de sa béatitude.

L'ange ne peut pas se tromper dans l'ordre naturel. Mais il y a en lui la puissance obédientielle dont il ne peut connaître les limites: s'il pouvait connaître les possibilités offertes par cette puissance dont bien seul est le maître, il éprouverait cette puissance obédientielle. Il verrait déjà tout ce qu'elle peut donner. Nous comprenons par conséquent comment cette puissance peut se présenter lui-même un domaine d'éventure. Ignorant en ce domaine, ne connaissant pas les limites, ~~car~~ et les implications de cette puissance, il a essayé d'user lui-même de cette puissance obédientielle, par ~~car~~ orgueil.

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 obédientielle. L'ange ne peut se tromper qu'à cause de sa potentialité par rapport à l'ordre surnaturel, à cause de sa puissance obédientielle.

Il existe une profonde analogie entre le dilemme de l'objet de notre intelligence, et le dilemme constitué par la puissance naturelle et la puissance obédientielle. En sorte que pour nous, déjà dans l'ordre naturel, n'importe pas si nous sommes, car nous sommes, pour l'ange au contraire, la seule question, est d'être dans l'ordre surnaturel. Comme dit Jean de saint Thomas: "Magna perfectio, quod est angelice non movetur ad peccatum per defectum sed per excessum". (Curs. Theol., edit. Vives, t. IV, p. 965, col. b)

Nous voyons ainsi que la vraie cause de la multiplicité des philosophies est, comme le péché des anges et le péché d'Adam, un péché d'orgueil, qui consiste à refuser les conditions essentielles de l'objet. La philosophie moderne veut se faire son objet, l'ange a voulu se faire au niveau de l'objet.

10e Cours (suite).

d) Passons maintenant à la question de la conclusion : l'être ou le non-être dialectique n'est que matériellement dialectique.

Nous avons vu que l'être dialectique est rarement déterminé 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 se diriger vers une partie de la proposition : c'est par là que l'opinion se distingue en 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, stérile que l'être réel considéré en lui-même : quand je dis que l'être est ce qui s'oppose à l'impossible, au néant absolu, et si par la suite je ne puis me raccrocher à aucun autre point de vue, le point de vue de l'être, 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 prémisses probables comme une certaine marge d'indétermination, on en peut tirer des conclusions dans lesquelles nous adhérons davantage à une partie (l'affirmation ou la négation).

Or, dans sa définition de la proposition dialectique Aristote nous dit que l'intelligence prend indifféremment (ἀπολογισμῶν) l'une ou l'autre partie. Comment concilier cette indifférence avec l'inclination vers une partie de la proposition? Car une proposition dialectique n'exprime pas le doute (ἀμφισβησις) d'un fait.

Vous aurez remarqué que dans le texte cité Aristote oppose la proposition dialectique à la proposition scientifique, laquelle exprime une adhésion parfaitement déterminée de l'intelligence. Nous avons vu aussi que la certitude formelle ne comporte pas de degrés, que cette certitude soit acquise par l'intuition des principes ou par démonstration. Or, la distance infinie qui sépare le certain de l'incertain, l'effet, l'existence, l'essence, l'existence, quel que soit le degré de probabilité, il reste la marge d'incertitude, et ce même que la probabilité ne peut jamais engendrer la certitude, on ne peut pas passer continuellement de l'une à l'autre : l'incertain ne devient jamais par lui-même certain. Quel

que soit la probabilité des ~~premises~~ prémisses, il est absolument impossible que la conclusion soit certaine en tant que conclusion. En d'autres termes, tant que la dialectique procède ~~"ex propriis"~~ 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 ~~certaine~~ certaine par le fait même certitude. (Remarque, 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 ~~possible~~ possible de passer du

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 evidentiam horum, dicit Cajetan, ~~scilicet~~ scito quod, cum hic non sit sermo nisi de potentia Dei et possibilitate absoluta, cum dicimus quod quacunquē creatura facta potest fieri alia perfectior, non denotatur aliqua potentia in creatura ad aliam ulteriorem creaturam, sicut in numeris accidit. Sed denotatur inconsummabilitas possibilis absoluta: est enim infinitum sicut infinitum materiale, quod, quocumque posito vel accepto, semper restat aliud accipiendum. Denotatur quoque inexhaustibilitas divinae potentiae: quoniam est infinita actualitatis simplicitate, ita quod nullo participato actu exhauretur, sed semper restat ulterior exhaustio actus." (Le, 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 absoluta", 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 absoluta".

Il est même remarquable que les auteurs qui ont confondu le logique et le réel (Duns 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 ~~infinis~~ l'infinitum matériel. 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 inconmensurables. 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 ~~ne~~ 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 possibles, comme entre deux coupures quelconques d'un continu), et cette possibilité ~~existante~~ n'est autre chose que sa pure indétermination; de même l'indétermination de l'être dialectique rend possible une infinité de degrés de probabilité, mais aucun degré de probabilité ne parvient à supprimer l'indétermination qui le maintient dans l'ordre des probabilités. Pour passer de la dialectique (appliquée) à la science il faudrait pouvoir convertir cette indétermination, "ex propriis", en détermination: il faudrait pouvoir tirer le réel du logique, l'être du néant. ~~Il~~ Il transposés dans la nature, cela équivaudrait à dire que la matière première serait

elle-même la cause active de son actualisation. C'est ~~donc~~ donc resté ce que pensent les marxistes. Il est même remarquable que pour accorder à la matière première une causalité et qu'ils aient dû la confondre avec la privation qu'ils conçoivent comme principe de toute fécondité et comme cause efficiente de toute transformation pratique de l'univers. (C'est la ~~privée~~ privée en tant qu'elle-même qui doit activement se révéler et révéler 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: considérer en lui-même, il n'est nullement tourné vers ce qui correspond à l'une ou l'autre partie de la proposition. Ce mieux encodé il n'est tourné vers la vérité qu'en tant qu'il est possible indéfinie, comme la matière première qui n'est relation transcendentale à la forme qu'en tant qu'elle-même est pure potentialité: la matière première n'est ~~potentielle~~ puissance de toute forme que parce qu'elle n'en est aucune. L'être dialectique lui-même ne comporte aucun de degré de probabilité, bien qu'en dernière instance il en soit la possibilité, bien qu'il soit tout entier tendu sur une certitude pour lui se trouve à l'infini. Et c'est à ce titre que dialectique elle-même est comme une "ancilla" des habits d'intelligence, un peu comme la philosophie à l'égard de la théologie, bien 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 cette orientation de la dialectique proprement dite vers la détermination est importante. En effet, considéré en lui-même l'être de la dialectique n'est en aucune façon distinct de l'être de la sophistique: il est comme la matière qui peut subir et la nature et la violence. Mais de même que la matière est elle-même une ~~réalité~~ réalité en tant qu'elle est pure potentialité, de même la nature en tant qu'elle est pure potentialité.

ordonnée à la forme et que la violence est contre la nature de cette potentialité, de même l'être dialectique, par sa nature même ordonné à la 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 qu'est la sophistique qui est contre la nature de l'être dialectique comme elle est contre la nature de l'être dialectique. Du reste, cette nature de l'être dialectique est fondée sur la nature même de l'intelligence. (Sur la différence essentielle entre la nature d'unus et de cette indétermination en dialectique et en sophistique, cf. 9e cours, p. 4)

Et il faut voir le danger auquel nous expose l'être dialectique, nous avons vu comment il se rattache à la potentialité de notre intelligence et comment il en est le relief. Mais il est en même temps, c'est là son caractère extrêmement paradoxal, il est en même temps un moyen de surmonter les vicissitudes de cette potentialité de notre intelligence sur laquelle 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 choses (la connaissance d'un semblable état de choses se heurte notre intelligence, il faudrait être comme Dieu 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 de dépasser quand même plus avant dans cet aspect corrigeant 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'étendue de la potentialité de la matière lui permet en même temps d'être actualisée par des formes de plus en plus parfaites sans attendre toutefois à cette parfaite détermination des essences purement spirituelles et subsistantes). Ces réflexions nous laissent entrevoir 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 par immédiatement par l'auteur du monde qui leur impose les espèces), nous avons besoin du non-être dialectique comme compensation. La connaissance créée ne peut être à la fois spéculative et le non-être soi-même, contradictoirement opposés, il reste la confusion d'être et de non-être de l'être dialectique : c'est justement parce que l'être et le non-être n'y sont pas déterminément explicites, que d'une certaine manière ils peuvent y être ensemble. (D'une façon analogue toutes les formes corruptibles 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 sommes dans l'ordre dialectique, leur profonde distinction n'y est pas marquée, c'est ce que nous verrons en comparant les Topiques I, c. 9. La dialectique s'occupe de problèmes spéculatifs et de problèmes pratiques, et nous

elle est pourtant une. Et nous avons ainsi encore ~~encore~~ un exemple de ce principe "perfecta imperfecit". Il est certaines choses qui sont parfaites dans le plus parfait et dans le moins parfait; il n'y a de génération qu'en bien et dans l'univers matériel. Envisagés par rapport aux choses matérielles les esprits purs sort trop parfaits pour engendrer ou pour être engendrés; par rapport Dieu au contraire ils sont trop imparfaits. C'est sans doute le paradoxe qui amenait David de Linant à dire que Dieu est la matière première. Les marxistes commettent la même grosse erreur en substituant le dialecticien au créateur.

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 "habitus" moraux: la prudence (laquelle est morale par sa matière), la justice, la force, et la tempérance. Nous l'avons décrit en parlant 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 morale spéculative à la science universitaire à raison de ses principes, la théologie est à la fois spéculative et pratique (Ia,q.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.603 et sq.).

Quant à la distinction entre la certitude physique et la 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 le "non est". C'est en ce sens que la certitude subjective est physique: elle porte sur les motifs extrinsèques, non sur la quiddité de la chose à laquelle adhére 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 ses 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.

III. CONNAISSANCE CONFUSE et CONNAISSANCE DISTINCTE.

S. Thomas, in I Physic., lect. 1.
Cajetan, in de ente et essentia, q. 1.
J. de S. Thomas, Phil. Nat. P. I, q. 1 art. 5.

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 comu, à l'être prédicte le plus universel, le plus confus, le plus indéterminé, le plus pauvre, le plus inévitable en soi, la place qui, dans notre philosophie, revient à Dieu. La position de Hegel est des lors inférieure, même à celle de David de Dinant, qui s'est ainsi posé: Deum esse materiam primam. (Ia, q. 5, 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 originel de pure potentialité. Le progrès de notre connaissance intellectuelle consiste dans un passage de la connaissance confuse à la connaissance distincte. "Immature est nobis ut procedamus cognoscendi 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 addiscendi, ut veniat a nobis nobis ad ignota nobis; inde est quod oportet nos devenire ex nobis nobis ad notiora naturae. Notandum autem est quod idem dicitur nota esse naturae et nota simpliciter. Simpliciter autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est inquantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu; unde ista sunt maxime cognoscibilia naturae. Nobis autem a converso accidit, eo quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum; et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia; inde illa sunt prius nobis nota quam substantiae separatae, quae sunt magis notae secundum naturam, ut patet in II Metaph. Non ergo dicitur notiora naturae, quasi natura cognoscatur ea; sed quia sunt notiora secundum se et secundum propriam naturam. Dicit autem notiora et certiora, quia in scientiis non queritur qualiscunque cognitio, sed cognitionis certitudo.

"Ad intellectum autem secundae propositionis, sciendum est quod confusa hic dicuntur quae continent in se aliqua in potentia et in distincte. Et quia cognoscere aliquid indistincte, medium est inter puram potentiam et actum perfectum, ideo, dum intellectus noster procedit de potentia in actum, primo occurrat sibi confusum quem distinctionem; sed tunc est scientia completa in actu, quando pervenitur per resolutionem ad distinctionem cognitionem principiorum et elementorum. Et haec est ratio quare confusa sunt primo nobis nota quam distincta. Quod autem universalis sint confusa manifestum est, quia universalis continent in se suas species in potentia, et qui solt aliquid in universali scit illud indistincto; tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum quae continentur potentia in universali

est commune à l'idéalisme dialectique, au bergsonisme, au pragmatisme, au matérialisme dialectique, au positivisme logique, etc. Voici une description de l'instrumentalisme marxiste, tel que vu 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 bale of cotton is an opportunity for action, it is something to be transformed. The machinery by which it is to be transformed is explicitly 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 revenons sur cette doctrine dans un chapitre suivant.

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

Quel serait alors le premier connu de notre intelligence? "Prima ratio cognoscibilis a nostro intellectu naturaliter et imperfecto modo procedente est quidditas materialis sub aliquo praedictio maxime confusa, quod praedictum est ens, non gradus aliquis specificus vel generis, et hoc est cognoscere totum cognitione actuali confusam..." (J.de S.Thomas, loc.cit., p.24a.)

Que faut-il entendre par "tout connu d'une connaissance actuelle confuse"? Le confus n'est-il pas opposé à l'actuel comme la puissance à l'acte? (Voir Cajetan que nous suivons 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 "corps" et "sensible", dans homme, "animal" et "raisonnable". Or, ce même tout définissable peut être, à son tour, connu de deux manières: (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 qu'parties d'animal. "Definitum enim se habet ad definitum quodammodo ut totum integrale, inquantum actu sunt definita in definitis; sed tamen qui apprehendit nomen, ut puta "hominem" aut "circulum", non statim distinguit principia definitiva, unde nomen est sicut quoddam totum et indistinctum, sed definitio dividit in singularia, id est distincte ponit principia definitiva." (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 sou-mises, 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 déterminément ses espèces; (b) distinctement, quand, par exemple, on connaît distinctement les espèces d'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 antériorité 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 definitum, sed prius est notum nobis definitum, quam quod talia sint definitiva ipsius: sicut prius sunt nota nobis animal et rationale quam homo;

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

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

confuse	{	actuelle tout définissable.
virtuelle	 tout universel.	
distincte	{	actuelle tout définissable.
virtuelle	 tout universel.	

Les connaissances confuses actuelles et virtuelles 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 qu'il est actuellement 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 ce qu'il est "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 actuelles et virtuelles diffèrent entre elles: (a) en ce que la distincte actuelle peut comporter du même objet une connaissance confuse virtuelle: on peut connaître animal quant à la définition, tout en ne le 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 présuppose la connaissance distincte actuelle, 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 confus, le plus indéterminé, le plus commun, si ce n'est pas l'être? Le moins qu'on peut savoir d'une chose, c'est qu'elle est. Quel est donc cet être premier connu? Nous trouvons-nous d'emblée devant l'objet de la métaphysique? Pour retrouver 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 pur 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 différences séparabilités s'étendent sur les deux sortes de composition: la 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 contiennent 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, "l'igné" n'est pas de la raison de "sensibile", ni "insensibile" de la raison de "l'igné"; dans les deux cas, l'un est parfaitement concevable sans l'autre. Quand nous séparons "l'igné" de "l'igné sensible", l'igné, qui a raison de forme par rapport à sensible qui a raison de matière par rapport à l'igné, est parfaitement concevable sans cette matière, et la matière demeure elle-même concevable sans l'igné. 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 inséparable 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. Tel "l'homme" séparé de Socrate, Platon, etc.; ou "l'animal" séparé de "brute" et de "l'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 concevable 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 l'homme est inséparable 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 communisable 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 resté 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'unicité que la pure communauté sans ordre, il n'est séparé que par la non-considération 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 précisable 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 modes mêmes sont négligés, et même en ce sens elle est négative. De même qu'un sens peut atteindre la couleur d'une pomme, par exemple, mais sans de côté la saveur, de même l'intelligence peut atteindre quelque chose de formelle en négligent toutes les autres, négligent toute raison de prédictibilité déterminée, laissant dans l'ombre, même la séparabilité formelle s'il y en a une. C'est ainsi que je puis constater dans l'homme la rationalité sans rapport à l'unicité; l'unicité elle est pourtant en soi liée, 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 qu'elle n'est pas considérée formellement comme séparée. Elle diffère de la première "quia propriam et determinatum rationem predicti inferioris (non) accipiat". (J. de S. Thomas, p. 3122) Elle ne retient que la communauté "secundum se". Voilà pourquoi elle prête à confusion.

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

Vous m'avez fait remarquer que dans la question V, a. 3 de *Primæ*, seule l'abstraction mathématique est appelée formelle. Il n'y aurait donc pas une abstraction formelle propre à la métaphysique, et une autre à 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 l'igné? On trouvera la réponse à l'apremière objection dans le comm. sur *I Physicæ*, lect. 1, m. 1-3. Dans le de *Trinitate*, s. Thomas se place 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'être 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 inséparable et intelligible en soi bien qu'elle puisse avoir un concept propre, pour l'autre elle est constitutive de ses inférieurs, les singuliers, comme on le 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 supérieur 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 l'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 ce 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 concrétion 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.