

la plante, l'animal, et l'homme. La raison
formelle est toujours la m[^]e : la mobilité. On distingue
dans la phil. de la nature tout au plus des
parties selon les différents genres de mouvement
irréductibles qu'on rencontre dans l'expérience
préscientifique. Mais cette distinction de parties
est très nette et absolue : il n'y a point
d'intermédiaire entre le non-vivant et le
vivant, la plante et l'animal, l'animal
irrationnel et l'homme, c'est-à-dire entre être,
vivre, connaître, et intelliger.

Puisque ces divisions sont absolues, pourquoi
ne peut-on pas s'en servir pour distinguer
entre elles les sciences expérimentales ? C'est
que les propriétés expérimentales ne sont pas
définies en fonction de l'inorganique et
de la vie - mais au contraire, ce sont les
propriétés expérimentales qui définissent
la vie, propriétés qui ne sont jamais définies
comme absolues, ainsi que nous l'avons
vu la semaine dernière.

Il faut par conséquent se contenter
de constater une certaine proportionnalité
entre les propriétés expérimentales et les
propriétés définies en philosophie de la nature.

Mais on ne peut jamais risquer d'assimiler
les uns aux autres. ~~C'est la phil. qui~~
~~est la phil.~~ C'est la phil. de la nature qui
en souffrira. Lorsque celle-ci s'aventure
dans des réflexions sur les données de
sc. expér., il faut que ces réflexions soient
reconnues comme provisoires dans la
mesure où elles s'appuient sur des
données expérimentales qui sont toujours
sujettes à correction.

Mais il serait également faux de
vouloir séparer le domaine de la phil.
et le domaine de la sc. d'une manière
absolue et pour ainsi dire avérée.
La phil. ne peut rien contribuer à la
sc. expér. Au pdr. du savoir, les réflexions
philos. sont parfaitement stériles. Mais
le savoir n'existe pas, de m qu'il n'existe
pas de philosophie pure. Ils étudient
tous les deux des aspects d'une même réalité.
C'est lorsque nous nous efforçons de voir autant
que possible le tout de la réalité dont
les divers aspects ne sont que des fonctions,
c'est alors que c'est lorsque il s'agit
d'une vision intégrale du monde que

la phil. devient nécessaire au savant, non sans doute en tant qu'il est savant, mais en tant qu'il est homme.

Voici par ex. une interprétation plurielle de certains faits expérimentaux qui concerne la division m^{de} des sc. exp^l. - L'auteur insiste la grandissante difficulté de sc. biologiques: de cette difficulté il donne des raisons très concrètes: à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des sciences, ~~on~~ il est de plus en plus difficile d'effectuer des mesures, non seulement parce que les phénomènes étudiés sont de plus en plus complexes, mais parce qu'ils échappent aux prises de la rigueur métrique: il y a de plus en plus d'irrationalités.

R, en phil., nous disons que les êtres naturels sont de plus en plus hétérogènes, de moins en moins quantitatifs. R, toute mesure expérimentale est fondée sur une certaine homogénéité. Donc, à mesure que les êtres sont plus parfaits, ils sont de moins en moins mesurables: ils échapperont de plus en plus à la rigueur métrique.

Voilà une raison très vraie: mais au p^{de} expérimentale, elle est aussi très générale.

En fait, le savant ne doit pas en tenir compte -
il serait absurde d'abandonner les mesures
de l'intelligence sous prétexte que celle-ci
est difficilement mesurable. Il faut qu'il
se propose de la mesurer autant que possible.

Mais alors, à quoi peut servir
cette réflexion? — Elle sert à corriger
un préjugé courant chez les savants,
préjugé que signale Carrel, et qui consiste
à rejeter tout ce qui est transmélique.
Il est très certain qu'on ne peut attendre
du N. Expér. que ce que se laisse enregistrer
en nombres-mesures. Mais si nous nous
comme insistait tout ce qui ne se laisse
pas enregistrer, nous condamnons implicitement
les sc. biologiques qui s'appuient sur
des inanimés. Nous considérons toute recherche
biologique comme éphémère dans la mesure
où elle n'explique pas les phénomènes en
termes physiques. Carrel veut que l'on
accepte la difficulté des sciences de la vie,
dans la mesure où on cette acceptation
est une condition de la sc. biologique
et de son progrès. Cf. p. 42-45.

Sep. 1911
dans
2 Petites

Et lorsque Carnel dit que la méthode scientifique est applicable dans toute l'étendue de l'être humain, il faut bien tenir ^{compte} de la précision suivante — p. 45-46.

du fond, ce que veut Carnel, c'est qu'on accepte l'homme tout entier, et non pas exclusivement cet aspect que nous pouvons le mieux étudier et le plus facilement comprendre. Il ne veut pas que l'on prétende juger l'homme tout entier au moyen de concepts restreints à une méthode particulière. Cette restriction n'est pas scientifique p'q' elle nie des faits qui s'imposent autant que d'autres faits plus élémentaires.

Le savant qui veut tout juger de son point de vue spécialisé tombe dans le ridicule. Voici un exemple frappant. Franz Alexander rejette en bloc toute la philosophie d'Aristote et de Saint Thomas pour la simple raison qu'elle n'^a rien contribué à la guérison des maladies de l'esprit. (op. p. XI)

Certes, Carrel ne s'oppose pas à la spécialisation
 comme telle. Mais il veut qu'on reconnaisse
 qu'une spécialisation est effectivement une
 spécialisation. ~~de sorte que la spécialité donne~~
 une spécialité me toutes les autres,
 on ne voit plus en quoi consiste sa spécificité.
 C'est la négation même de la spécialité.
 Il est impossible d'être spécialiste sans reconnaître
 l'existence d'autres spécialités. de tout en
 dans la définition des parties.

cf. Carrel 53-55.

Avant de passer au paragraphe suivant
 sur "le corps et les activités physiologiques"
 [nous étudierons tout spécialement ~~le~~ l'hétérogénéité
~~physiologique~~ et son silence], il nous
 reste à dire un mot sur la signification
de l'aspect des choses que l'on peut attendre
en Sc. Expér.^{ale}

- 1° la fin ~~dominante~~ principale et dernière
 des sc. expér. n'est pas pratique, mais
 spéculative. C'est lorsque nous la
 pourrions dans un but exclusivement
 pratique, qu'elle devient désastreuse.
- 2° On ne peut se faire une idée de la
 grandeur de l'homme

C'est lorsque les savants se proposent avant tout de sauver le genre humain qu'ils deviennent dangereux et charlatans. Mais nous avons dit assez là-dessus dans les premiers cours.

Il y a un autre point sur lequel je voudrais attirer votre attention. Nous avons constamment insisté sur les limites de la sc. expér. qui reste enfermée dans le domaine de la mesurabilité.

Faut-il en déduire que c'est peu de chose? Pegibarel s'élève contre notre admiration pour le monde physique, faut-il en déduire qu'il y a manque d'appréciation n'apprécie pas les sciences physiques?

Ce serait se méprendre sur ses intentions.

Il est très certain qu'il est impossible d'apprécier la vie à sa juste valeur si on ne sait apprécier ce qui est inférieure à elle.

Sans aucun doute, la phil. et infimement plus importante que n'importe quelle sc. expér. Celle-ci ne peuvent rien nous apprendre sur la destinée de l'homme. Elles nous laissent dans une incertitude totale au sujet de n'importe quelle question essentielle de la vie de l'existence de quoi que ce soit.

Mais il serait également absurde de
 croire que la phil. suffit à tout. Ce serait
 mesurer purement et simplement tout ce qui
 est inaccessible à sa méthode propre et restreinte.
 Il est très certain que ^{la personne} ~~l'homme~~ qui ~~peut~~
 se contente de rester dans les limites ^{de} ~~de~~
 de la philosophie n'est pas philosophe.
 Le philosophe cherche naturellement
 à connaître toutes choses autant qu'il
 le peut. — Et celui qui ne peut être
 ravi par l'univers de l'astronomie et
 de la physique, ~~il~~ est très certainement
 incapable ~~de~~ d'apprécier la vie. Il ne
 peut comprendre, réaliser et comprendre
 en quoi consiste la grandeur de cette
 dernière.

Les sciences expérimentales ne sont que des
 Jusqu'ici nous avons insisté sur la
 distinction entre les sciences expérimentales et
 la philosophie, sur le fondement de la
 distinction des sciences expér. entre elles.

Nous avons précisé qu'il ne peut être
 question d'assimiler a priori la distinction
 de la philosophie de la nature à la distinction
 des sciences expérimentales.

En phil. de la nature, les diverses parties
 ne sont pas proprement des sciences, mais
 des parties d'une m^{me} science. La diversité
 des sciences est appuyée sur la diversité
 des objets formels. Or en philosophie de
 la nature, il n'y a qu'une raison formelle:
 l'objet formel du traité de la génération
 et de la corruption, et l'objet formel du
 traité de l'homme - de l'animal raisonnable
 est le même: la mobilité.

Nous pouvons en dire autant des
 diverses sciences expérimentales. La physique
 et la biologie ne sont pas deux sciences
 distinctes comme la phil. de la nature

89

Pour comprendre cette suite, il faudra revenir à la notion mathématique d'isomorphisme.

Soit le premier postulat de la géométrie projective : Si A et B sont des points distincts sur un plan, il y a au moins une ligne qui contient à la fois A et B .

Ce postulat peut être énoncé sous une forme plus générale dont l'énoncé précédent n'est qu'un cas particulier :

Si A et B sont des éléments distincts de S , il y a au moins une classe- ℓ (somme-dans) contenant à la fois A et B .

Un ensemble de postulats et de théorèmes de ce genre constituent un système de mathématiques pures. Un système de mathématiques pures peut être appliqué à des cas particuliers aussi différents que la géométrie, l'économie, l'arithmétique, la biologie, ou la physique.

Ainsi la forme vide S peut être remplacée par un plan géométrique, par une banque, ou par une série de nombres entiers.

90

Un élément de S peut être rempli par un point A , par le nombre 0, ou par un certain Isidore.

Pour qu'un système soit susceptible de ces différentes transpositions, pour qu'on puisse en faire des représentations aussi diverses, il faut évidemment qu'il existe entre ces différentes représentations une certaine correspondance, un certain rapport de conformité. Il en est de même des relations en vertu desquelles ces éléments appartiennent au même groupe. Par exemple, il y aura correspondance, non seulement entre:

$$\left\{ \begin{array}{l} A \\ 0 \\ \text{Isidore} \end{array} \right.$$

Mais aussi entre les relations:

$$\left\{ \begin{array}{ccc} A & B & D \\ 0 & 1 & 3 \\ \text{Isidore} & \text{Gaspard} & \text{Habacuc} \end{array} \right.$$

Donque plusieurs systèmes correspondent entre eux de cette manière, nous disons qu'ils ont une forme ou une structure identique: nous disons avoir affaire à des systèmes isomorphes. De là la définition de l'isomorphisme:

Soit deux classes:

S avec des éléments a, b, c, \dots

S' avec des éléments a', b', c', \dots ;

Supposons que les éléments de S peuvent être mis en correspondance de un à un avec les éléments de la classe S' , de telle sorte que a corresponde à a' , etc...;

Alors, si pour chaque relation R entre les éléments de S (p. ex. $a R b$) il existe une relation R' entre les éléments correspondants de S' ($a' R' b'$), les deux classes sont dites isomorphes.

Vous avez remarqué que l'isomorphisme n'est pas fondé sur la correspondance matérielle des termes engagés, mais sur une identité ^{formelle} de structure. ~~Et donc~~ l'isomorphisme fait abstraction des caractères propre de l'étoffe à laquelle nous appliquons les formes vides; ~~mais nous ne pouvons pas le faire~~ mais cette abstraction n'est pas une négation. d'où de là. Car, ~~si nous~~ si on supprimait l'hétérogénéité de la matière que divers systèmes, on supprimerait en même leur isomorphisme.

Donc, si nous appliquons ^{cette idée} ~~ce isomorphisme~~ aux sciences expérimentales, leur isomorphisme sera conditionné par les irrationnels propres de chacune de ces parties de la science expérimentale. C'est à cause de leur isomorphisme que nous pouvons les étudier sous une même formalité malgré la diversité des sujets.

Donc l'unité de l'ensemble des sciences expérimentales [qui sont au fond que des parties d'une même science] est fondée sur leur isomorphisme qui permet de les étudier sous une même raison formelle.

Chap. III

Passons maintenant au III^e chapitre de "l'Homme et l'Inconnu" p. 67, intitulé :
 Le corps et les activités physiologiques. Nous
 étudierons exclusivement les idées importantes
 au pt de vue philosophie des sciences.

Dans le premier §, Carrel affirme
 l'unité de l'homme; il rejette ~~la dualité~~
 la conception dualiste de l'être humain,
 conception selon laquelle l'homme serait composé
 de deux substances : le corps et l'âme.
 Ce dualisme remonte à Platon, et fut
 réaffirmé par Descartes. En l'homme,
 au contraire, l'âme est la forme substantielle
 du corps : c'est une m^e forme qui est à
 la fois spirituelle, ~~qui est forme~~ animale,
 végétative et forme de corporité. Il n'y
 a pas de pluralité de formes. Ce dualisme,
 au contraire, suppose que le corps a
 sa forme propre, et que l'âme est une
 forme distincte de cette dernière. Et sorte

94
que l'homme serait au fond un être double.
Le dualisme prend des formes très diverses.
des uns considèrent le corps comme un pur
instrument de l'âme : l'âme se servirait
du corps comme un menuisier qui se sert
d'un marteau ou d'une scie; les autres
acceptent davantage le parallélisme
de l'âme et du corps. Ainsi, ^{en psych. exp.} le parallélisme
psycho-physique est une ^{hypothèse} ~~hypothèse~~ d'
~~doctrine~~ selon laquelle le physique et le
psychique se répondent terme à terme, de telle
sorte qu'ils soutiennent entre eux le même
rapport qu'un texte et une traduction, ou
que deux traductions d'un même texte.
~~Cette hypothèse est dépourvue de tout caractère~~
Ceux qui ont formulé cette hypothèse
dans le domaine de la phil. distinguent
ces deux textes comme deux choses
différentes entre lesquelles il existe une
certaine harmonie.

95

Si en psych. exp. on peut admettre un certain parallélisme: p. ex. on peut poser l'hypothèse qu'à un sentiment de douleur correspond un ~~état~~ certain état du système nerveux, on ne peut pas en conclure à un parallélisme ontologique: l'état physiologique et l'état psychique ne sont pas des états de deux réalités distinctes: on ne peut pas en conclure que le système nerveux et le système psychique sont deux systèmes réellement distincts.

Gp. p. 68... 69.

Je voudrais ajouter à tout cela que si on se pose purement ~~psychologiquement~~ ^{psychologiquement} exp., l'hypothèse du parallélisme psycho-physique ne paraît pas scientifique. En effet, les états de conscience qu'on appelle ~~psychiques~~ ^{psychiques} sont incommunicables. P. ex. on ne peut pas s'en faire des concepts opérationnels. Lorsqu'un individu dit qu'il a mal, il nous communique son

sentiment par des signes extérieurs: mais ces signes instrumentaux ne sont pas le mal lui-même. Ce qui est communiqué peut fournir des concepts opérationnels, mais ces concepts ne sont pas des représentations ~~du mal~~ de la douleur, mais de certains signes extérieurs de la douleur: ils ne sont pas proprement psychiques.

Par conséquent, si nous procédons de façon rigoureuse, les deux systèmes, entre lesquels nous croyons découvrir un certain isomorphisme, ne sont pas des états physiologiques et des états psychiques. Des états psychiques ~~ne peuvent~~ n'ont pu être étudiés objectivement qu'au moment où ils ont été remplacés par des signes instrumentaux qui ne sont pas les états psychiques.

Nous pourrions dire: Mais entre ces signes et les états psychiques, il existe déjà un parallélisme qui justifie les signes. Ce faisant nous déplaçons simplement la difficulté. Car, avant

97
de pouvoir donner un plus expérimental
à ce parallélisme des signes des états psychiques,
et les états psychiques eux-mêmes, il
faudra de nouveau ~~avoir recours~~ exprimer
ces états par d'autres signes et ainsi à
l'infini.

J'insiste sur ce fait, car le psycho-parallélisme
a cru pouvoir remplacer la psychologie
philosophique. En méthodologie scientifique
où nous déterminons ce qui est étudié par
telle ou telle science, un état de conscience
peut être envisagé sous trois angles différents.
Il y a tout d'abord l'état individuel
en incommunicable quant à sa propriété
individuelle. (Je puis dire à quelqu'un
que j'ai un sentiment douloureux, et
l'autre comprendra, non à cause de
mon expérience individuelle, mais à cause
de son expérience à lui.) Le même
sentiment à un aspect mesurable et
peut fournir des concepts opérationnels.
ce sont les concepts de la psychol. expérimentale.
à la rigueur, on peut considérer parfaitement

93

ce que c'est qu'un sentiment de douleur, sans
avoir jamais eu ce sentiment. - En troisième
lieu, ce sentiment peut être étudié ~~par~~
en philosophie, soit comme affection des
sens externes quand il s'agit de douleur
proprement dite, soit comme une passion du
glorieux ~~et~~ concupiscible, lorsqu'il s'agit de
~~passion~~ ~~et~~ une passion de l'âme
dans l'appétit sensible ou intellectuel, lorsqu'il
s'agit de tristesse, etc... [passio: "motus
appetitus virtutis sensibilis ex imaginatione
boni vel mali"]

Si on pouvait parler de parall., ~~et~~ ~~ce~~
ce serait le parallélisme qui existe entre
la douleur telle que définie en psych. expér.,
et la douleur telle que définie en psych. philos.
de parall. entre la douleur définie en
psych. expér., et l'état psychique lui-même
n'est pas scientifique: le premier terme étant
universel, et l'autre individuel. Par
contre, le parallélisme de la déf. sc. et
de la déf. philosophique échappe à la sc.
expér. - Il est à étudier en philosophie

des Sciences.

99

Et en phil. des sc. on apprend que
ce décompte est purement méthodologique.

§ 2 - p. 70. Dimension et forme du corps.
soit type. - Ce paragraphe me suggère deux
idées à développer afin de répondre aux quest. suiv.

1° Pourquoi se laisse-t-on fasciner davantage
par le monde physique que par le
monde lid. et plus spécialement par
la biologie humaine ?

2° Comment expliquer cet énorme déséquilibre
qui existe entre le monde astronomique
et microscopique d'une part, et
le corps humain d'autre part ?

I A la première question on a pu répondre
que la science est objective, et que par conséquent,
elle doit, ~~pour~~ autant que possible, faire
abstraction du sujet de la science. Et cette
science ~~pourra~~ ~~se tournera~~ se tournera
vers le sujet de la science le jour où
elle pourra l'étudier comme objet. (Ce qui veut
dire au fond "le jour où il sera devenu un objet fabriqué")

100

Or, il me semble que cette réponse est purement et simplement subjective. Elle s'appuie manifestement sur une fausse notion de l'objectivité.

Connaitre, disons-nous en philosophie, c'est être l'autre en tant qu'autre: "esse aliud in quantum aliud". Faut-il déduire de cette définition que la connaissance que nous avons de nous-mêmes n'est pas une véritable connaissance? En effet, nous ne sommes pas un autre. ~~Et~~

Il ne suffirait pas non plus de préciser que nous ne pouvons nous connaître que dans la mesure où nous connaissons des choses distinctes de nous. Car la définition donnée s'applique le plus parfaitement à la connaissance divine: Dieu se connaît par lui-même, et il connaît toutes les choses distinctes de lui ou lui-même.

C'est que l'autre, dont il est question dans la définition, ne désigne pas un sujet mais un objet. - d'autre s'oppose à la subjectivité. Par conséquent, lorsque nous disons que dans la connaissance de nous-mêmes nous nous connaissons en tant qu'autre, cela ne veut pas dire que nous nous connaissons comme étant autre chose que nous-mêmes, mais que nous nous connaissons nous-mêmes comme objet.

En d'autres termes: l'autre s'oppose à la subjectivité qui nous tient enfermés en nous-mêmes, et non à l'identité. Rien est tellement autre, c'est-à-dire tellement objet, qu'il est objet sans être sujet.

Les êtres qui ne connaissent pas n'ont point la connaissance, nous disons qu'ils sont enfermés en eux-mêmes, ~~non~~ non pas parce qu'ils ne connaissent pas d'autres objets, mais aussi parce qu'ils ne sont pas présents à eux-mêmes.

les existens }
shibet shan.

Parce qu'ils ne peuvent avoir aucun objet: ~~miraculeux~~
~~miraculeux~~ ~~miraculeux~~ ils ne peuvent ni se posséder
 ni posséder un autre. X des non-connaissants sont
 tellement pleins d'eux-mêmes qu'ils ne peuvent ni
 s'assimiler ni assimiler les autres. Ils sont une
 espèce de négation de l'objet. La négation se tient
 d'ailleurs du côté du non-être. Elle est une
 espèce d'affirmation du néant. C'est ce qu'on
 peut le mieux comprendre chez les hommes.
 Les hommes inférieurs (inférieurs sans être de
 l'autre) ne sont pas capables d'être étonnés.
 d'étonnement est en effet un signe d'intelligence.
 Chez les hommes superficiels il n'y a pas d'étonnement:
 c'est la négation qui prend chez eux la place
 de l'étonnement: ils nient ce qui n'est
 pas familier. leur jugement est d'une simplicité
 étonnante. C'est qu'ils s'imposent au monde
 comme mesure: et tout ce qui ~~est~~ ne peut se
 soumettre à cette mesure et jugé néant. Ils
 sont incapables de ~~sortir~~ ~~d'eux-mêmes~~ ~~d'eux-mêmes~~
 d'aller de sortir d'eux-mêmes. lorsqu'ils
 sortent d'eux-mêmes c'est pour nier: comme
 des gens qui à l'étranger ne savent juger
 des mœurs des autres peuples que comme une
 négation des leurs.

leur connaissance est par la semblable à la digestion:
c'est-à-dire qu'ils ne peuvent s'assimiler l'autre
qu'en le supprimant: l'assimilation nutritive
se fait en ~~destruction~~ par voie de désintégration:
elle ~~supprime~~ elle s'assimile un sujet comme
sujet. Dans la nutrition nous ne pouvons être que nous-mêmes.
La connaissance, au contraire, est assimilative
de l'objet: elle n'affecte pas l'autre comme ~~sujet~~
sujet. Plus la connaissance est parfaite, moins
elle affecte l'objet. La connaissance divine
est si parfaite, si objective, qu'elle est à la
fin ~~fin~~

"Il est bon de savoir quelque chose des mauss.
de divers peuples, dit Descartes, afin de juger des
nôtres plus sainement, et que nous ne pensions
pas que tout ce qui est contre nos modes soit
ridicule et contre raison, ainsi qu'on a coutume
de faire ceux qui n'ont rien vu". (Disc. de la méth.
1^{re} partie)
C'est d'ailleurs une idée que Descartes n'a pas
du tout réalisée: lui qui ne sait rien penser
qu'à travers une affirmation de son moi.
(A moins d'être Dieu on ne peut s'affirmer comme
premier principe dans l'ordre de la cosm. sans
nier l'autre, et ainsi implicitement soi-même.)

Pour avoir s'assimiler l'objet - pour
avoir un objet - il faut s'abandonner comme
sujet. d'inorganique et la plante ne
peuvent connaître puisqu'ils ne peuvent avoir
que leur propre forme. Leur forme est tellement
déterminée à ^{la} ~~elle-même~~ ^{matière} que le fait d'être
autonome n'est l'autre serait la destruction
d'elle-même de soi-même: il faut donc
qu'elle vive et elle ne peut vivre qu'à
condition d'exclure l'autre, comme les
êtres inférieurs, ~~qui~~ dont le bonheur est
conditionné par la négation de l'autre.
~~une science, et par conséquent une science à elle-même...~~

connaissances
S. S. S., se distinguant
non-connaissances
et que ceux-ci
et que leur forme
ne. En effet le
maintenant est
elle de participer
à forme d'une
et changeant; d'un
l'autre que la nature
peut connaître
plus limitée,
est restée intacte;
nature des connais-
sances est plus ample,

Si nous entendions l'autre de la définition au sens subjectif, il faudrait en conclure que la connaissance consiste à passer dans l'autre, comme la nourriture qui passe dans un autre sujet en abandonnant sa propre forme. La connaissance consisterait ainsi ~~à se perdre~~ à se perdre soi-même dans des sujets que nous ne sommes pas pour nous laisser assimiler par ces autres sujets. ^{C'est du geste et qui arrive} Alors qu'en réalité la connaissance ne consiste pas à se laisser tirer hors de soi-même, elle consiste au contraire à tirer les choses à soi, non comme sujets mais comme objets: intellectus cognoscit habendo res ad se.

^[Bonum est diffusivum sui habendo res ad se]
 Donc, à ce point de vue, ce n'est pas l'homme qui se fait qui est le plus objectif — c'est l'homme qui tire à soi les autres choses et soi-même, non pas en tant qu'ils sont des sujets, mais en tant qu'ils sont objets. ~~L'objectivité de la connaissance~~
 n'est pas centrifuge, ^{l'amour} comme le désir, mais centripète.

Or, certains phés de la sc., surtout les matérialistes, prétendent qu'il faut s'approcher du Subjectivisme de la philosophie moderne qui ravage la philosophie depuis Descartes, en s'appuyant sur les sc. expér. qui expliquent le monde extérieur, et principalement sur la physique. L'homme ne doit pas s'intéresser à lui-même — il faut qu'il soit objectif.

Nous distinguons : l'homme ne doit pas s'intéresser à lui-même comme sujet - c'est entendu ; mais il doit s'intéresser à lui-même comme objet. Si nous rejurons la position cartésienne, ce n'est pas parce qu'il s'occupait de l'homme, c'est parce qu'il a débilité l'homme comme objet.

Prof, il me semble que l'erreur fondamentale de la philosophie moderne depuis Descartes consiste dans une confusion de la connaissance avec la digestion nutritive. Ajoutons encore que lorsque cette digestion prétend être objective, elle considère l'homme, non comme ce qui assimile, mais comme ce qui est assimilé, c'est à dire comme un aliment.

Et c'est exactement ce qui arrive lorsque nous nous considérons exclusivement comme une partie du monde physique : lorsque nous considérons le corps humain comme un rouage - plus ou moins compliqué sans doute, mais toujours un rouage, de la machine universelle.

L'homme se complait à se voir lui-même comme
 être.

106
Par une semblable vision du monde l'homme
s'efforce à s'affranchir de son objectivité et à
passer dans un autre sujet comme sujet. (Dr. Cosman 182-185)

Quant à l'objectivité de la connaissance
que nous avons du monde extérieur en sc. expérimentale,
elle est, de toutes les conn. scientifiques
que nous pouvons avoir du monde, la moins
objective quant à sa nature propre. Elle porte
essentiellement sur des signes instrumentaux.
(Je dirai m. qu'absolument parlant, la conn.
mathématique qui porte cependant sur des
êtres de raison, est plus objective que la physique:
car dès que la physique explique quelque phénomène,
elle le fait au moyen de principes empruntés
à la mathématique. Si les entités mathématiques
ne sont pas des possibles, c'est-à-dire susceptibles
d'être réalisées, c'est parce qu'elles sont trop
rigoureuses, trop parfaites au point de vue
détérminations: elles ne peuvent devenir
des sujets.)

Les sciences expérimentales ne sont objectives
qu'à prix de sacrifices qui nous cachent
diffusivement l'essence des choses, qui nous
enferment dans une perspective où nous
ne pouvons voir que l'ombre de ce qui se passe
vraiment dans le monde.

Il y a une autre raison pour laquelle l'homme se laisse fasciner par le monde physique plutôt que par le monde littéraire: cette raison tient à la nature même de la connaissance humaine. Comme son corps a comme caractère distinctif la vie, il le négligera dans ce qu'il a de tout à fait propre: il aura un certain mépris de la vie, dans la mesure où celle-ci a un mystère propre irréductible à la seule physique. Cette raison tient à la nature même de la connaissance humaine.

Note comm. intellectuelle et appuyée sur des phantômes: nous ne pouvons penser sans imagination. Cette condition est naturelle. Ceux qui sont capables des plus grandes abstractions ont en même la plus puissante imagination. Mais l'image reste quelque chose d'ordre horrible. Chez la plupart des hommes, l'idée de grandeur est exclusivement associée à une image géométrique. Cette image est en effet la plus élémentaire. L'unité évoque l'image d'un point ou de liaison. Les peuples primitifs cherchent la grandeur dans les dimensions. Ils font concurrence aux autres en faisant toutes choses "the biggest in the world".

Or, en r. exp., nous restons dans le domaine des représentations de l'ordre des sensibles communs. des dire, comme "une belle tête", "une équation profonde", "un grand homme" etc. sont des concepts extra-scientifiques. Ce sont les images de sensibles communs qui sont les plus scientifiques, et non les images des sensibles propres.

Ed. Harnier

L'idée de grandeur ou ^{l'idée de profondeur} ~~de profondeur~~ peut s'associer des images de sensibles propres, ~~de~~ surtout des couleurs. La profondeur géométrique est dimensionnelle; la profondeur d'une couleur est qualitative et elle fait abstraction des dimensions: profondeur s'y applique d'ya en sens plus abstrait. Or, la ~~profondeur~~ ^{caractéristique} au pdr imaginaire, la ~~profondeur~~ ^{caractéristique} d'une peinture de Rembrandt est le puit d'un jeu de couleurs ^{de sensibles propres} et non de perspective géométrique: il y a là une perspective d'une nature différente, et plus profonde que celle que nous rencontrons dans le domaine des sensibles communs. Nous nous éloignons de plus en plus du Mathématiques: nous nous rapprochons davantage de l'intériorité non spatiale.

enfin

Il y a des idées philosophiques de grandeur et de profondeur qui, bien qu'elles se associent des images qui sont nécessairement de l'ordre des sensibles propres ~~aux~~ ou communes transcendant absolument ces images. Il y a même un conflit entre ces idées et les images [c'est lorsque nous voulons les convertir] d'idée de quantité transcendente évoquée ~~par~~ des images, bien qu'elle soit absolument inimaginable. (P. ex. la grandeur de la vertu, la grandeur de Dieu). En ce sens, le corps humain pourrait bien être ce qu'il y a de plus grand dans l'univers d'espace-temps. Et en fait, absolument parlant, le vivant mono-cellulaire le plus imparfait est à ce point de vue infiniment plus grand que l'univers astronomique tout entier.

Quand l'astronome nous dit que l'homme parle de l'insignifiance de l'homme dans l'univers, il se place évidemment au point de vue dimensionnel. Comme les images dimensionnelles ou quantitatives sont les plus claires et les plus communes et que les hommes jugent le plus facilement la grandeur par ce côté, il n'est pas difficile de comprendre la réaction d'épouvante que les gens en soit frappés d'épouvante.

Dans la majorité des cas, les idées des hommes ne sont que des fonctions de leurs images.

C'est m le cas de beaucoup de savants quand il s'agit d'une philosophie du monde.

Soit la question "l'homme occupe-t-il le centre de l'univers?" des anciens répondaient sous la moindre éristation et sans distinguer que la terre était manifestement ~~le centre~~ au centre de l'univers.

Et nous savons le bouleversement qu'est provoqué les découvertes des astronomes du 16^e et 17^e siècles. d'astronomie moderne est allé beaucoup plus loin. Non seulement la terre se trouve dans un coin perdu de l'univers, on la considère m comme le fruit d'un accident, d'une catastrophe céleste, dont il ne faut d'ailleurs pas exagérer l'importance astronomique. L'homme est ainsi projeté bien loin du centre de l'univers.

~~Il y a aussi~~

d'autres encore s'attaquent au caractère fragile de la vie. Il ne faut pas grand choc (pour l'imagination)

111
Pour dépasser la vie. Il suffit d'un caillon,
d'une picure, d'un rayon insignifiant etc...
Cela aussi engendre l'idée d'insignifiance.

Et alors, que faut-il répondre à la
question "l'homme occupe-t-il le centre de
l'univers"? — Tout cela dépend de ce que
nous entendons par centre. Si nous ~~parlons~~ ^{ou pluriel} s'il s'agit
du centre géométrique, nous n'avons qu'à
écouter les astronomes. Mais s'il s'agit
du centre ontologique, nous répondons avec
les anciens que c'est incontestablement
l'homme. Mais cette idée est évidemment
absurde pour ceux qui ne sont pas
capables de la dissocier d'en dissocier
le contenu de l'image qui l'accompagne:
qui ne savent dissocier l'idée ~~de~~ d'un
grand homme de l'idée d'un homme
grand.

Et si la vie doit être dépréciée à cause
de sa fragilité, on pêche encore par universalisme.
Si on appliquait cette même idée dans l'ordre
moral, on pourrait dire aussi que la vulgarité
est supérieure à la dignité. Pour tuer
un homme dans la tristesse, on n'a qu'à
(p. 112 plus bas)

112

de traiter d'une manière vulgaire
l'inspiration d'une façon vulgaire, et le public
s'ennuiera. Aucun homme, personne, quelle
que soit sa dignité, et immunisée contre
la vulgarité. Rien incarné a été victime
de notre stultitude, d'un ~~seul~~ d'une pièce
de lois et de quelques clous.

Prof, si notre vision du monde est
surprenante aux images de la ~~seule~~
physique, l'homme doit nous étonner par
son insignifiance.

Mais toutes ces raisons ne touchent pas
le fond de la question. C'est dans la conception
humaniste de l'homme qu'il faut chercher
la cause dernière de cette vision du monde.
L'humanisme affirme à la fois l'insignifiance
de l'homme et sa suprématie. D'une part
il divinise le corps humain, et d'autre
part il lui enlève toute son intériorité

On appelle l'humanisme " tout système de pensée ou d'action qui assigne un intérêt prédominant aux affaires des hommes, par opposition au surnaturel et à l'abstrait. De même s'applique tout ~~qui~~ particulièrement à ce mouvement de pensée dans l'Europe occidentale qui s'est affranchi des traditions ~~religieuses~~ de la théologie et de la philosophie médiévales. Ce mouvement était essentiellement une révolte contre ~~l'autorité~~ l'autorité intellectuelle et ecclésiastique, et il est à l'origine de tout progrès moderne, intellectuel, scientifique ou social. " (Enc. Brit.)

Pour que l'humanité puisse affirmer l'homme, il faut qu'il ^{peut} ne pas le situer dans l'univers, il faut qu'il l'en détache. C'est l'astronomie qui lui ~~va~~ fournira la base: dans l'univers, l'homme occupe une situation hors proportion. Il est seul comme sur une île perdue. Mais justement parce que cette île est ~~perdue~~ isolée et perdue, il y jouit d'une parfaite liberté. Nous voyons ainsi comment l'homme ne peut s'affirmer qu'à travers une négation.

114

Pour faire ce qu'il veut, il faut qu'il se cache.
Pour ce qu'il cache, il regarde les astres.

"The middle ages, [dit Preserved Smith, une grande autorité sur la renaissance, prof. à l'université Cornell] had been satisfied with absurd and visionary notions about the world around them, while the body of man was regarded with too much suspicion to be studied. Now the right method of interrogating nature with patience and loving admiration, was instituted." (En. Brit.)

des spéculations physiques sur le corps humain sont jetées par-dessus bord — on se soumettra désormais à une méthode d'investigation semblable à celle employée en physique et astronomie. Il faut libérer le corps humain des attaches qu'il pourrait avoir à un monde qui échappe à cette méthode d'investigation. Il faut tout voir au clair. Bref, il faut simplifier, il faut tout rendre humainement clair. Il faut tendre vers la clarté de la dernière cartésienne dans tous les domaines. C'est d'ailleurs ce qui est arrivé : le monde est devenu si clair, que, comme la lumière, il ne se voit pas.

Il me semble que le dualisme est essentiel à l'humanisme.

- 1° A l'intérieur même du Cosmos il y a deux univers : l'univers astronomique qui écrase l'homme ; l'univers proprement humain de la terre et la civilisation humaine ;
- 2° L'homme lui-même est deux substances : le corps et l'esprit ;
- 3° l'univers de la cosm. aussi s'est dédoublé : il y a la science philosophique, mathématique et expérimentale d'une part ; et la théologie d'autre part, théologie qui n'est plus une science.

Ce dualisme est le plus nettement affirmé par Nicolas de Cuse (1401 - 1464) dans sa distinction entre la ratio et l'intellectus. (Excellent résumé du système chez Jrs. Maréchal S.J. Précis d'Histoire de la philos. moderne, p. 25 et seqq.) La ratio est cette faculté proprement humaine, qui, étendue aux choses divines n'aboutit qu'à des contradictions : ^{car l'obj. de la ratio c'est le nombreable = le fini.} L'intellectus, au contraire, c'est l'entendement éclairé par la foi, ou par l'illumination mystique. L'entendement ~~envisage~~ de fideisme et le mysticisme remplacent ainsi

Il substitue ainsi à la métaphysique la théologie. ^{mystique sont nécessaires} La foi et l'illumination ~~placent~~ nous renseigner sur des faits qui jusqu'alors avait été du domaine de la métaphysique.

126 (1589-1644)

et Descartes (1596-1650)

116

Avec Vasquez la théologie n'est plus une science
(1557-1664)

C'est à dire qu'il ~~ne fait pas~~ ne fait pas
effort. La théologie n'est alors autre chose

qu'un dictionnaire: elle est devenue purement
positive. (Né lorsqu'elle redescend une sc., cette sc. est positive et matérielle)

Il y a de l'avonirisme
dans cette attitude
de l'aveu d'un
moliniste contemporain:

"de molinisme n'est
pas né du désir
de faire triompher
des vues spéculatives,
mais de préoccupations
purement dogmatiques."
(Dumont, Liberté
Humaine et concorde
divine d'après Suarez,
Paris 1936,
p. 368)

de dualisme de corps et d'esprit n'est
ainsi qu'un reflet d'un dualisme plus profond.
L'esprit tout entier de la Renaissance et du 17^{ème}.

J'ai dit que le dualisme entre le corps
et l'intériorité. Nous savons que pour Descartes
le corps n'est autre chose que de la pure extériorité.
Sa complexité se ramène à des modes de
l'étendue. Il rejetait la réalité des sensibiles
propres; il proposait un mécanisme biologique.
L'animal n'est qu'une machine ainsi que
le corps humain dans ses opérations non volontaires.
Et l'idée de la Pensée et celle de l'étendue sont
toutes deux "claires et distinctes". Depuis Descartes
la science a toujours admis cette hypothèse.

Mais ce principe méthodologique cartésien
était la négation du mystère propre au corps
humain. Le corps humain est simplement
d'une complexité moins observable que
celle des phénomènes autres phénomènes.

Au moyen de ces vues superficielles l'homme
réussit à se créer un monde tout à lui,
et des mystères de ^{sa propre} invention.

117

~~Ref~~ Considérons un moment la nature de
l'intériorité propre du corps humain.

1° Homogénéité quantitative : extériorité.

2° Hétérogénéité..... au moins tendance vers l'intér.
de corps cartésien et pure extériorité.

Pour nous, le corps n'est pas purement
hétérogène homogène - il y a en lui de l'hétérogénéité.
Cette hétérogénéité ne consiste pas dans la pure
diversité des parties, des organes, dans la diversité
morphologique que l'on peut décrire comme une
extériorité. Il y a dans le corps ~~une~~ humaine
une perspective qui ~~dépasse~~ transcende toute
dimension. La description que nous pouvons en faire
n'est qu'une ombre de cette intériorité.

On s'est peut-être fait croire à la pure extériorité
du corps : qu'il est tout entier spatialement
tout entier spatio-temporel au 2^e degré.
C'est que, lorsque nous plaçons au 1^{er} degré purement
physique, l'homme est un ensemble purement
physique : il est composé d'atomes comme toutes
les autres choses. Des atomes, nous nous les
représentons comme un ~~ensemble~~ complexe de particules.
Nous imaginons alors que si nous pouvions regarder
le corps humain de ce point de vue, nous verrions
tout ce qu'il y a en lui : il ne serait alors qu'une
complexité dans l'homogénéité.

C'est lorsque nous nous sommes devant des problèmes semblables que nous nous rendons compte de l'importance de la phil. des sciences. Cette manière de voir suppose que les atomes, ~~et les choses~~ ou une entité physique quelconque, sont des ~~entités~~ choses comme des briques que nous rassemblons ~~dans~~ pour construire une maison. Nous croyons que l'aspect physique des choses est fondamental: nous assimilons le microscopique à la profondeur. Et pourtant, si ce que nous avons dit au sujet de l'objet de la physique est exact, celle-ci n'atteint que la surface. Comme nous verrons tout à l'heure, le microscopique et le macroscopique sont ce qu'il y a de plus extérieur et superficiel dans l'univers: d'infiniment grand l'est autant que l'infiniment petit. (d'infini pascalien et tout ce qu'il y a de moins impressionnant en philosophie.)

Nous avons déjà donné les raisons de cette prédilection naturelle pour le quantitatif. "Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa et utraque certior..... cf. St. Trin. VI, ad 2 (p. 124). — Et aujourd'hui, Bergson, qui a toujours défendu les sciences de la vie déclare à ce sujet: "L'intelligence ^{humaine} se sent chez elle tant qu'on la laisse parmi les objets inertes, plus spécialement parmi les solides, où notre action trouve son point d'appui et notre industrie

11
ses instruments de travail, (que) nos concepts ont été
formés à l'image des solides, (que), par là même,
notre intelligence triomphe dans la géométrie, où
se révèle la parenté de la pensée logique avec
la matière morte, et où l'intelligence n'a qu'à
suivre son mouvement naturel, après le plus léger
contact possible avec l'expérience, pour aller de
découverte en découverte avec la certitude
que l'expérience marche derrière elle et lui
donnera invariablement raison. " (Evol. Créat. Embryon
(Citer aussi: La Plante et le Humain, 44-45).

Citer Sch. Ethic. VI, l. 7, 1208-1210.

Cette suprématie que l'on reconnaît au
physico-mathématique s'explique par ceci: c'est
que l'homme croit que ce qui ~~est~~ ^{est} lui est le
plus connatural en tant qu'il ^{homme} est, et aussi pour
lui le plus essentiel. Il croit que c'est son droit
de tout regarder dans la perspective qui lui est
la plus connatuelle. (Pour traduire cette idée
de terminologie thomiste: l'on croit que parce que
l'objet formel propre de l'intelligence humaine
est la quiddité des choses matérielles, tout ce qui
pouvant cette formalité doit être considéré
comme inhérent et par conséquent ne nous
regarde pas en tant que nous sommes homme.)
Ce qui conduit à refuser la métaphysique.

120

Cette position se trouve remarquablement énoncée
chez Descartes dans son "Discours de
la méthode", chap. I. Note brièvement son
raisonnement.

1° Il faut que la philosophie soit fondée
sur le bon sens.

2° Descartes veut en effet que la phil. soit avant
tout une science humaine, et plus précisément
une sc. à laquelle la plupart des hommes
peuvent participer. Cites: C.I Comm.

Descartes commence son Discours par un
acte d'humilité: mais cela ne l'empêche
pas de s'ériger en norme.

Par contre, si nous consultons le début
de la métaphysique d'Aristote,

Entre cette attitude de Descartes et
celle d'Aristote, il y a une distance
infinie: la Philos., dit Aristote au comm.
de la métaphysique est une sc. divine.

Cfr. I c 2.

La position cartésienne (nous même devenant
aveugle devant rend aveugle à la profondeur
du corps humain)

Enfin, dans la conception aristotélicienne, l'homme se débarrasse de lui-même, de ce qu'il y a de plus profond en lui, lorsque l'humain est bridé en norme et mesure de la ~~part~~ vie intellectuelle et morale.

Chez Descartes, l'homme se débarrasse de son corps: c'est-à-dire de ce qu'il y a de Rensmérique en son corps: il supprime l'idée ²² de profondeur ontologique à laquelle il substitue un fondement et une profondeur dimensionnelle.

la notion pascalienne de grandeur et de profondeur est purement spatiale. Cf. Pensées 202. (p. 184). ⁽¹⁶²³⁻¹⁶⁶²⁾

En quoi consiste alors la grandeur de l'homme? Pensées 203 (p. 195)

Remarquez bien le dualisme affirmé dans les Pensées — et remarquez aussi les conséquences. Les reproches que nous fait Carrel s'appliquent déjà formellement à Descartes et à Pascal.
Au fond, la mentalité à laquelle s'attaque Carrel, nous l'avons héritée du 16^e et du 17^e siècles.

(1516)
1650)

(1623)
1665)

Dans le dernier cours nous avons vu que Pascal s'oppose au dualisme de l'esprit et du corps que l'on rencontre chez Descartes et chez Pascal. Comme le dit ce dernier dans ses pensées : "p. 195: l'homme n'est qu'un roseau...."

Nous rencontrons le ^m pessimisme sur le corps humain chez Malebranche (1638-1715), qui dans "La recherche de la vérité nous montre "en plusieurs manières que nos sens, notre imagination et nos passions nous sont entièrement inutiles pour découvrir la vérité et notre bien; qu'ils nous éblouissent, au contraire, et nous séduisent en toutes rencontres, et généralement... lorsque les connaissances que l'esprit reçoit pour le corps, ou à cause de quelques mouvements qui se font dans le corps, sont toutes fausses et confuses, par rapport aux objets qu'elles représentent; quoiqu'elles soient très utiles à la conservation du corps et des biens qui ont rapport aux corps." (Préface).

Nous ne songeons pas à critiquer ces auteurs à cause de la supériorité qu'ils attribuent à l'esprit. Il est véritable que la grandeur de l'homme consiste dans son intellectualité. Mais nous ne pouvons pas admettre cette attitude manichéenne devant le corps humain. Quand ^m ils auraient raison, la nature ~~humaine~~ de l'esprit dont il fait si grand cas, nous n'en voudrions pas, car toute la grandeur qu'on lui attribue est encore d'ordre matériel, si nous considérons ~~le~~ l'ordre matériel au point de vue aristotélicien et thomiste.

Malebranche, comme Descartes et Pascal, est mathématicien, et l'idée qu'il se fait de l'infini ne s'élève pas au-dessus de l'infini spatial ou numérique. Pour lui "2^e Étendue intelligible et éternelle, immense, nécessaire; c'est l'immensité de l'être divin en tant qu'infiniment participable par la créature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense." (Premier Éclaircissement)

Or note que, ~~une étendue réelle infinie~~ si l'idée si l'étendue réelle était infinie, elle ne pourrait être qu'attribut divin. (cf. Mersenne, p. 100-101)

A force de vouloir accentuer la transcendance de l'esprit et de l'état d'infirmité du corps, ils ont rabaisé l'esprit. Ils en ont fait quelque chose qui, dans une philosophie réaliste, deviendrait matérialiste. Le spiritualisme contient en germe le matérialisme de l'école hégélienne de gauche.

En l'homme, ce glaire de grandeur, d'infinité, et d'immensité, se honte aux confins du non-être. d'immensité spatiale, les grandes proportions astronomiques, tout cela est fort utile pour l'imagination et comme substrat de l'idée: mais lorsque nous envisageons cette immensité dans la perspective de la quantité transcendente, elle devient la forme la plus pauvre de la grandeur.

En effet 1^o: l'idée propre de l'étendue réelle c'est l'idée de séparation et de dispersion, et 2^o l'immensité, prise au sens métaphysique est tout l'inverse de l'immensité spatiale.

1° d'éluder tout séparation et dispersion, elle s'oppose à la connaissance qui est une espèce d'identité, de complémentarité, de coexistence des choses les unes dans les autres.

2° Et ce qu'il y a de plus profond dans l'immanence divine, ce n'est pas l'idée d'extension et d'être partout; c'est tout d'abord le fait qu'il existe dans toute chose créée, et que agit dans toute chose, il est aussi partout. C'est par conséquent à cause de l'absence de toute dimension et de toute limitation qu'il impose la séparation, qu'il peut exister dans les choses qui sont distinctes de lui.

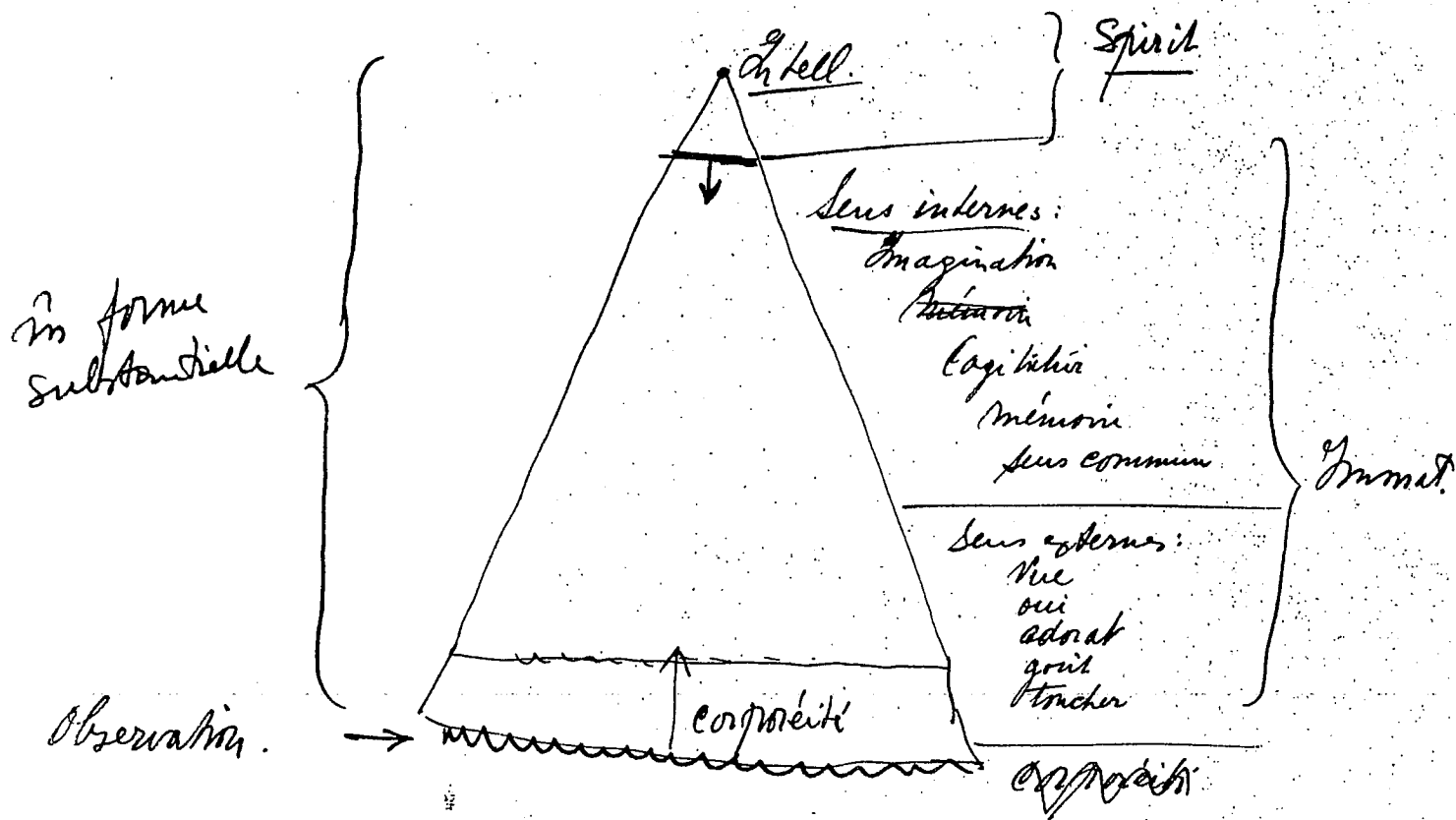
Et voyons ainsi que Malbranche ~~est~~^{est} est victime de cette imagination qu'il ne cesse de rapaiser: et que cette spiritualité est aussi imaginative que superficielle. Cependant on ne peut pas nier les avantages qu'elle présente pour la forme des lettres. Tous ces auteurs se sont exprimés avec une clarté d'autant plus brillante qu'elle est nébuleuse.

Prof, si nous donnons libre jeu à l'imagination,

Quelle est, pour un Chémiste, la signification et l'origine du corps humain ?

Si nous étions des esprits purs, nous n'aurions pas besoin du corps. Nous aurions des idées innées. L'expérience serait superflue. Mais comme notre intelligence se trouve au bas de l'échelle des esprits, elle est originellement vide de toute pensée.

- 1° de la hiérarchie des esprits purs.
- 2° Intelligence humaine : besoin d'expérience personnelle.
- 3° d'âme informe (matière), d'où la hiérarchie.



Dans le chapitre 3, par. 2, p. #71, et sv., Carul parle de la forme du corps et de son expressivité, de son adaptation aux fonctions qu'il est destiné à remplir. Quant à la parfaite harmonie qui existe entre l'esprit et le corps il la développe tout au long dans le chap. 4.

Nous avons lu déjà une partie de I^{re} p 91, a. 3 (p. 460...) où S. Thomas nous avertit qu'il faut juger la structure du corps par la fonction qu'elle est appelée à remplir: cette fonction est avant tout intellectuel. Car si nous sommes de nature corporelle, c'est à cause de notre esprit, en particulier à cause de son infériorité naturelle. (lire la suite du text p 460)

Carul insiste sur la relation étroite de l'esprit et du corps entre la qualité de l'esprit et la structure du corps. (livr. 72-73)

Aucuns pensent que cette idée n'est pas orthodoxe. D'autres des uns croient que l'âme est tellement indépendante de la structure du corps, qu'une grande intelligence peut être compatible avec un cerveau défectueux. Les autres croient que toutes les intelligences humaines sont d'égale capacité, mais que c'est à cause du corps qu'il y a différence au point de vue de l'exercice des capacités mentales.

Carul, comme vous pouvez le constater par le chap. 4, n'admet pas du tout cette idée, et il se base sur l'expérience empirique. S. Thomas, suivant Aristote n'admet pas non plus ce dualisme, mais pour des raisons philosophiques. Il va même plus loin. Beaucoup d'auteurs pensent qu'il faut chercher la supériorité de ~~certains~~ individus les uns sur les autres selon la perfection de leur facultés sensitives supérieures. Aristote et S. Thomas pensent tout le contraire. C'est le sens externe les plus inférieur qui est le plus caractéristique de la perfection

127
de l'intelligence: le toucher.

1° d'harmonie du corps et de l'esprit: l'adaptation: ^{la} 76, a 5, c.

2° de différence des âmes et due au corps. 78, a 7, c.

3° des hommes ont intell^t parfaits selon la perf. de leur toucher et de leur goût.
d. An. II l. 19 (n 166-8)

4° de la raison de l'homme de ce lieu. d. An. III l. 3, 602
611

R. le P. Wébert trad. de la 3. p. 85, sans doute par égard pour la sc. moderne, eût devoir mettre la sourdine sur l'article 7. Et voici ce qu'il dit, n. 47.

Mais cette restriction me paraît fort superficielle. Ce que S. Thomas et Aristote veulent dire, c'est que la qualité des sens inférieurs est beaucoup plus signe d'intelligence que les sens supérieurs. L'intelligence se manifeste davantage dans le toucher et le goût que dans la vue ou l'ouïe, bien que ces sens-ci soient supérieurs. De sorte que pour juger un temple, il vaut mieux passer par sa cuisine que d'examiner ses yeux. Le toucher doit être jugé par le rôle qu'il joue pour l'intelligence.

Nous verrons tout de suite combien profondément se rompt le P. Wébert en examinant le rapport entre la sexualité et l'intelligence. Et par ce côté nous verrons l'accord profond entre ce que dit Pascal au pdr expérience, et ce que dit S. Thomas au pdr philos. de la nature. (Je ne me place pas au pdr. moral; la question est essentiellement du domaine de la philosophie de la nature.)

Nous avons parlé la semaine dernière de la rigoureuse proportion qui existe entre l'esprit et le corps, et comment pourrait-il en être autrement quand l'âme est la forme substantielle du corps. Mais ce qui est assez étonnant, c'est que le corps est la raison de la différence de personnalité, tel individu étant plus intelligent que tel autre individu à cause de la structure ou de son corps, et c'est en cela même qu'il faut chercher la différence des âmes, différence qui est substantielle. Bien que tous les individus humains appartiennent à l'espèce humaine qui est unique, l'âme de l'homme, p. ex., et celle de la femme sont substantiellement différentes, et l'âme de tel homme n'est pas seulement autre que l'âme de tel autre individu, elle en diffère substantiellement quand à la qualité.

Et ce qui est plus étonnant encore, c'est que la cause propre et prochaine de cette différence ne réside aucunement dans les facultés supérieures, mais dans la plus inférieure des facultés humaines. Or, p. ex., à la question: pourquoi tel individu a-t-il une intelligence plus forte que tel autre? je réponds: parce qu'il a une imagination plus vive, une mémoire supérieure etc., cette réponse n'est pas formelle, car je ne donne pas la raison propre. En effet, pourquoi ces sens internes sont-ils supérieurs? Quelle est la cause propre qui spécifie la perfection de toutes les facultés? Cette cause, selon Aristote et St. Thomas, n'est autre chose que la perfection du toucher. C'est que cet organe est le plus près de la mesure: il est le plus objectif. Et moins celui sera objectif, moins le seront les autres facultés de connaître.

Cette doctrine s'appuie sur des raisons métaphysiques: en effet tout acte est proportionné à sa puissance, ou encore, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Or, l'âme est reçue dans une matière non quelconque, mais déjà disposée, et c'est cette disposition qui modèle sa structure ontologique. Ainsi que nous avons vu la semaine dernière: "*ad bonam complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur quod qui sunt boni tactus, sunt nobilitatis animae, et perspicacioris mentis.*" (St. An. 485)

R, ainsi que nous l'avons vu, certains thomistes modernes, désireux de plaire aux psychologues, prétendent que cette doctrine n'a pas de bases ontologiques.

Je voudrais défendre la doctrine de Thomas en me plaçant à un point de vue d'où nous pourrions rejoindre Casul: celui du rapport entre la sexualité et l'intelligence.

Je voudrais vous montrer le très étroit rapport qui existe entre la vie de l'intelligence et la génération.

Voici tout d'abord des textes de Casul qui seront pour ainsi dire le terme de cette digression. Cf. p. 102, et surtout pp. 164-9.

Passons maintenant au problème ontologique de la génération. Mais il est impossible de s'en faire une notion profonde sans avoir recours à certaines connaissances théologiques.

Au point de vue théologique, la fécondité est une propriété de tous les êtres.

~~La fécondité est le plus pleinement réalisée dans la procession du Père et du Saint dans les processions filiales: c'est à dire dans la génération du Verbe et dans l'impulsion de l'Esprit.~~

Tout être est en effet une certaine nature, et comme nature elle tend vers la propagation de soi-même. Une nature est proprement nature quand elle est génératrice. Et comme nous l'avons vu la semaine dernière, la génération est la procession d'un vivant ~~soit~~ à partir d'un vivant qui lui est conjoint comme principe de vie et qui l'assimile à sa propre nature en vertu de cette procession même. La génération consiste donc à exprimer une similitude propagative de sa propre nature.

Plus une nature est riche, plus elle tendra vers la propagation de sa propre nature: la génération est donc l'engendré procède de la surabondance de la nature du générateur. Et plus le générateur est parfait, plus le terme engendré lui sera assimilé. La plus parfaite génération qu'on puisse concevoir serait celle d'une nature qui s'exprimerait dans elle-même.

C'est le fait de la génération du Verbe ~~par~~ en Dieu, qui se rattache ainsi à la plénitude de la nature divine qui se communique à elle-même en s'exprimant dans son identité. Le Fils est tellement similitude engendré qu'il est l'image ^{consubstantielle} du Père.

La génération divine est par conséquent une procession ad intra, vers le dedans: elle reste intérieure à la nature divine. Et c'est par là que cette génération est en même temps connaissance. Il est de la perfection ni de la connaissance d'être manifestative et expressive de la chose connue: cette fécondité immanente est essentielle à la nature intellectuelle. En effet, il est essentiel à la connaissance de tirer à soi l'objet connu: elle est par là une procession vers le dedans. Et par conséquent, à proportion que la connaissance est parfaite, le connaissant sera uni au connu. Puisque en Dieu la connaissance est absolument parfaite, il faut que le Verbe divin soit absolument un avec le principe dont il procède et sans diversité de nature. La similitude du Père et du Fils n'est pas une similitude commune — telle la similitude d'un père et d'un fils humains à raison de leur espèce commune qui les distingue — mais une similitude dans l'identité d'une même forme qui entraîne diversité de personnes. (Dieu est tellement un qu'il est Primitif, etc. ...)

En toute créature nous trouvons une tendance vers la propagation de sa propre nature. Mais la propagation n'est toujours génératrice.

Des esprits purs en effet ne sont pas générateurs. Pour cela il sont à la fois trop parfaits et trop imparfaits. (Expliquer).

La procession intellectuelle est chez eux de deux sortes:
1° vers le dedans; 2° l'illumination. Elle n'est pas génératrice.

~~Dans les êtres matériels~~

Tous les êtres matériels sont générateurs.

Chez les animaux, la procession est de deux sortes.

La génération tend vers l'intelligence. — elle est fonctionnelle.

La spécialisation de la fonction génératrice par

la différence des sexes. (Ia 92, a1.) (cf. Carol)

La force des passions charnelles s'explique ainsi par la richesse de la nature humaine.

Mais il n'en est pas ainsi dans l'état où se trouvent les hommes: les actes ordonnés à la génération ne sont presque jamais poursuivis pour leur fin absolue et naturelle: la propagation de la nature, mais pour une fin secondaire — la délectation. Cependant cette condition ignoble manifeste justement la vérité de la thèse que nous voulons prouver.

S. Thomas cite souvent le proverbe grecque "Venus furatur intellectum multum sapientis". Nous savons aussi combien S. Thomas insiste sur la chasteté pour ceux qui poursuivent la vie de l'intelligence et la contemplation.

Nous savons aussi que pour lui la délicatesse du toucher mesure le degré d'intelligence.

R, la delectatio secundum tactum est la plus envahissante

R, la délectation propre de l'acte générateur ^{laquelle} est dans le toucher, est maxima vehementia II II^{ae} 15, 3, c.

Totam animam absorbat. "Delectatio quae est in venereis, totam animam absorbat." II II^{ae} 53, 6, c.

"Luxuria propter vehementiam delectationis et concupiscentiae totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum." ibid 56, 8, 1^{ae}

Nous savons d'autre part ~~qu'un~~ ^{que} ~~certains~~ ^{les} individus que les individus qui se livrent à la débauche sans remords, aussi bien que les individus indifférents, sont d'une nature également superficielle, et ridicule.

Nous voyons ainsi comment l'intelligence et la sexualité se rencontrent dans la faculté la plus inférieure de l'homme. C'est pourquoi dans la sexualité l'intelligence est profondément engourdie.

Preuves: 1° des poètes: Pétrarque, Tristan et Isolde (Wagner)

c'est là qu'il faut chercher la vérité naturelle en ces ^{matiers.}

2° dans l'écriture. Cantique d'Isaïe et le X.

3° dans la mystique: Ruysbroeck, St Thérèse.

A. ou Freud.