

① Modern Philosophy of History - 12 pp. dactyl.
même texte que ch. 788-

249

32-1

② "Contingence et appetit" (M. De K. utilise ici, sous ce titre, les pp. 20 à 35 de La loi naturelle et l'économique paru en 1954)

③ "La nature de la contingence" → il s'agit d'une cours (voir page 2)

- cours en français: 3 pp.

- cours en anglais: à Notre Dame 2 pp.

(après ^{mar.} 1959) ajout de
Division de
Modern Philosophy of
History)

④ "Le possible absolu est inséparable du bien" (M. De K. utilise ici les pp. 36 à 43 de La loi naturelle et l'économique paru en 1954)

⑤ page égarée sur hasard et finalité.

⑥ Cours sur matière
forme
nombre } 4 pp.

⑦ introd. à l'étude de la matière 6 pp.

(probablement en ^{nov.} 1956) ?
voir lettre de J. Garneau

⑧ autres notes

probablement brouillons pour le manuel de Phil. de la
de 1956 prob. (voir feuille calendrier oct. 1956 -
(cela ressemble au manuel... (Prentice Hall)
ou 1959 (cf. feuille datée 5-XII-59
nature datant de 1956.

⑨

⑩ The problem of Contingency (à la mine) 2 pp. Introd. de cours - Notre Dame
On the Conditions of Becoming "

*lin
naturelle* / Est in potentia per potentiam
quam est in creatore. I^a p. 9, a. 2.

Comme si ce pui, causé, implique nulle
contradict., et par pui, le nous ferait
abstraction du possible. ~~et~~

Providentia autem non est in rebus
provisis, sed est quaedam ratio
in intellectu provisorio, ut supra
[22, a1]. I^a p. 13, a. 6, c.

*Il faut
aller voir*

Certains auteurs contemporains ramènent toute contingence au "possible esse et non esse" de la chose qui dépend du libre arbitre, laquelle peut être ou n'être pas, être ainsi ou autrement, selon le choix de l'agent. C'est le sens du "possible opposé au nécessaire" qui peut se dire de toute créature considérée par rapport à Dieu, comme de tout ce qui dépend d'un agent libre quel soit-il, tant qu'il agit comme cause per se. Lorsque ces auteurs parlent de contingence dans la nature, qui est en vérité un "possible esse et non esse" intrinsèque à la chose ou à l'événement dits contingents, ils la rapportent encore à une cause per se dans la nature. Ainsi faisaient les Stoïciens, disant que, si un événement est contingent par rapport à une cause prochaine, qui serait elle-même contingente, une seule cause per se ne suffit pas à rendre tel événement nécessaire et prévisible; un grand nombre de causes qui concourent à le produire, leur série et connexion, revêtent la nature d'une seule cause; ils en concluaient que toutes choses arrivent avec nécessité. (23)

(23) "Hoc igitur quidam attendentes posuerunt quod potentia quae est in ipsis rebus naturalibus, sortitur necessitatem ex aliqua causa determinata ad unum quam dixerunt fatum. Quorum Stoici posuerunt fatum in quadam serie, seu connexione causarum, supponentes quod omne quod in hoc mundo accidit habet causam; causa autem posita, necesse est effectum poni. Et

Or tant qu'il s'agit d'événements dans la nature, M. Maritain, ^{par exemple,} dira que

pour une intelligence divine, qui connaîtrait absolument tous les ingrédients dont le monde est fait, tous les "facteurs" en jeu dans le monde et toute l'histoire de toutes les successions causales qui s'y sont produites depuis que le monde est monde, la visite à tel instant de cette rose par cette abeille apparaîtrait comme un événement infailliblement ou nécessairement déterminé. (24)

Et alors, en quel sens cette "visite à tel instant..." est-elle contingente? M. Maritain répond qu'elle est un fait contingent "dès l'instant que ses antécédents eux-mêmes pouvaient de soi être autrement".

L'événement en question dépend uniquement d'une constellation de positions de fait, autrement dit d'une pure nécessité de fait.

Ces événements singuliers, qu'ils appartiennent à la classe des événements de nature ou à celle des événements de hasard, sont déterminés par leurs antécédents (et ceux-ci de même) selon des combinaisons de séries historiques indéfiniment compliquées qui se croisent dans le temps, mais ces combinaisons de séries, — qui en fait n'ont pas été autrement, — pouvaient être autrement: rien n'empêchait qu'elles fussent autrement, soit de par l'intervention de quelque agent libre, soit au moins de par une différence, à l'origine des choses, dans les positions de départ de toutes ces séries historiques (positions de départ dont la "constellation" s'est trouvée telle,

si una causa per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt". Saint Thomas, In I Perihermeneias, lect. 14, n. 10.

(24) Réflexions sur la nécessité et la contingence, dans Raison et raisons, Paris, 1947, p. 45.

en fait, mais dont nulle structure essentielle et nulle cause au monde ne nécessitait que la "constellation" fût telle). La chute de cet oiseau, le succès de cette fleur, qui se sont produits en fait, pouvaient donc ne pas se produire, ils pouvaient se trouver empêchés d'être; ces événements, à supposer tous leurs antécédents, ont été nécessités par eux, mais leurs antécédents, ne dérivant pas eux-mêmes d'une cause ou d'une structure essentielle qui les aurait exigés de soi, pouvaient être autrement; par conséquent ils restent contingents, ce ne sont jamais que des faits.

Bref ils étaient infailliblement prédéterminés dans la constellation et l'histoire de tous les facteurs de l'univers posés à l'origine, mais il n'y a jamais là pour eux qu'une nécessité de fait, mêlée ou non à une nécessité de droit. Non seulement cette constellation de facteurs pouvait être autre à l'origine, mais encore chacune des innombrables rencontres entre séries causales diverses qui ont eu lieu au cours de l'évolution du monde jusqu'à la production de ces événements pouvait ne pas avoir lieu, sans que fût violée aucune nécessité rationnelle déchiffrable dans les exigences d'une nature ou d'une structure essentielle déterminée. Bien que nécessaires d'une nécessité de fait, de tels événements sont contingents. (25)

Mais d'où vient que "la constellation s'est trouvée telle, en fait"? De ce que Dieu l'a voulue telle. Mais ce qui en découle est cependant contingent, parce que Dieu aurait pu la vouloir autre qu'elle n'a été, en fait. En somme, selon M. Maritain, un événement dans la nature s'appelle contingent, parce que Dieu aurait pu établir une constellation autre que celle qu'il a décrétée, en fait.

Au reste, il importe de noter que, dans cette hypothèse, la constellation une fois donnée,

(25) Op. cit., pp. 49-51.

toutes les causes qui la composent "accipiunt rationem unius causae sufficientis"; elles constituent comme un seul agent naturel. Reste à voir si, dans la nature, ceux des effets que l'on appelle contingents sont tels au regard de l'agent naturel considéré comme causa per se, ou s'ils le sont uniquement au regard de la libre volonté de Dieu. Or, aucun agent naturel (par opposition à l'agens a proposito) ne pourrait être cause per se d'un effet accidentel dit "casuel".

Les corps célestes, disait saint Thomas, ne peuvent imposer de nécessité, même pas aux effets corporels des êtres corruptibles, dans lesquels beaucoup de choses arrivent par accident. Or, ce qui est par accident ne peut pas se ramener à une puissance [virtus] naturelle, celle-ci étant déterminée ad unum; mais ce qui est par accident n'est pas un. C'est pourquoi il est dit plus haut [lect. 5, n. 2] que l'énonciation 'Socrate est musicien blanc' n'est pas une, ne signifie pas quelque chose qui soit un. Pour cette raison, le Philosophe dit, dans le livre De Sommo et Vigilia, que beaucoup de choses, dont il préexiste des signes dans les corps célestes, tels pluies et orages, n'arrivent point, étant empêchées par accident. Et, encore que cet obstacle, considéré en lui-même, se ramène à quelque cause céleste, leur concours, cependant, étant accidentel, ne peut se ramener à une cause agissant naturellement. (26)

Toutefois, si la nature ne peut pas être la cause per se d'un événement accidentel, l'intelligence, elle, le peut. Car

ce qui est par accident, l'intelligence peut le concevoir comme un, ainsi 'blanc et musicien', ce qui,

(26) In I Periherm., lect. 14, n. 14.

sans être un en soi, peut cependant être conçu par l'intelligence comme étant un, savoir: en tant que par voie de composition elle forme une énonciation qui est une. Et de cette manière il peut se faire que ce qui, en soi, arrive par accident et de façon casuelle, se ramène à une cause intelligente et pré-ordinatrice. Ainsi le concours de deux serviteurs vers un lieu déterminé, ce qui, pour eux, est accidentel et casuel quand ils y vont à l'insu l'un de l'autre; leur rencontre peut toutefois avoir été voulue par le maître, afin qu'ils se rencontrent à cet endroit déterminé. (27)

-
- (27) Ibid., n. 15. — "Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adjuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel morum unde sibi occurrant. — Oportet autem et aliud considerare circa ea quae praedicta sunt. Dictum est enim quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et ex corpore caelesti esse potest: inquantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore caelesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem, relatum ad electionem hominis, est fortuitum; relatum ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Sit ergo quod

Par conséquent, affirmer qu'un événement qui est en soi casuel peut ne l'être pas quand on le considère par rapport à un agent naturel éloigné, ^{c'est} ~~monter~~ ~~AAAM~~ nier sa contingence ou ^{rien} attribuer l'intelligence à la nature elle-même. (28)

^{Pourquoi, cependant,}
(~~D'où vient~~) l'illusion de pouvoir assimiler ainsi la doctrine d'Aristote et de saint Thomas au déterminisme en vogue depuis le XIXe siècle jusqu'au début de celui-ci? Pour avoir négligé le rôle du bien, de la causalité finale, dans la nature; pour avoir

este homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum. Sepulcrum autem, et locus thesauri, non sunt unum nisi per accidens: quia non habent aliquem ordinem ad invidem. Unde virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut, praeter intentionem suam, inveniret thesaurum. Sic ergo huiusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti: reducti vero in causam caelestem, nequaquam". Contra Gentiles, III, c. 93.

- (28) Il est vrai qu'Aristote et saint Thomas (In VI Metaph., lect 3) enseignaient que l'accidentel ici-bas peut avoir une cause par soi dans les corps célestes ou dans la nature universelle. La raison en est qu'ils voyaient les corps célestes comme étant mus par des agents intellectuels et que "quodlibet opus naturae est opus alicujus substantiae intelligentis".

voulu tout expliquer en termes d'"essences", de "propriétés", et de pure efficience. M. Maritain, en parlant du hasard, omet la finalité; or celle-ci doit entrer dans la définition même du hasard (savoir: "causa per accidens in his quae fiunt a natura propter finem in minori parte").⁽²⁹⁾ Cependant que, pour Aristote et saint Thomas, le hasard n'a aucun sens en dehors de l'opération pour une fin, ce qui arrive par hasard dans la nature, comme ce qui arrive par fortune dans nos actions délibérées, doit avoir le caractère d'un bien ou d'un mal. M. Maritain dira qu'il s'agit alors "du hasard de finalité" (pourtant il ne peut y en avoir d'autre) et que

Ces considérations, qui sont relatives à des pseudo-finalités imaginées par l'homme et aux intérêts humains engagés dans l'événement, ressortissent à la connaissance pratique et introduisent dans la théorie du hasard des éléments étrangers et parasitaires; c'est pourquoi nous en avons fait abstraction dans cet essai.⁽³⁰⁾

Cette méconnaissance de la finalité a marqué même la scolastique depuis Durand de Saint-Pourçain, qui entendait mal la définition du bien, savoir: "quod omnia appetunt".⁽³¹⁾ Elle s'explique mieux depuis les

(20) Cf. Saint Thomas, In II Physic., lect. 8 et 10.

(30) Op. cit., p. 63, n. 1. — La causalité accidentelle dont il s'agit à présent est ou celle de la fortune ou celle du hasard. Or la fortune — Aristote et saint Thomas y insistent — est essentiellement d'ordre pratique: "Aussi est-ce nécessairement dans les objets de l'activité pratique qu'il y a de la fortune". (Phys. II, c. 6, 187 b 2; saint Thomas, ib., lect. 10, n. 4). Quant au hasard, entendu du nom de l'espèce distincte de la fortune, il est une cause accidentelle dans les opérations de la nature, très précisément en tant qu'elles sont en vue d'une fin. Il ne se trouve de hasard, ni au sens de 'fortune', ni par antonomase, nulle part ailleurs. Bien entendu que la ratio contingentis n'est pas contingente, pas plus que la ratio de mouvement n'est en mouvement. Le bien et le mal qui arrivent par hasard ne sont pas "des éléments étrangers et parasitaires" dans l'étude spéculative de ce que c'est que le hasard en particulier et la contingence (opposée au nécessaire) en général.

(31) Cf. Charles Hollencamp, Causa Causarum, Presses Universitaires Laval, 1949.

prodigieux développements de la physique mathématique, qui, étant formellement mathématique, fait abstraction de toute finalité.⁽³²⁾ Les physiciens, d'autre part, quand ils emploient le mot "hasard" à propos des lois des grands nombres, usent d'un terme oralement identique, mais équivoque. Car, à ce que la statistique déclare "le moins probable", a été assigné une valeur numérique qui rend son improbabilité prévisible et par suite le soustrait au hasard proprement dit. Il est donc impossible de transférer directement notre doctrine du hasard au domaine de la statistique. Cependant, les discussions autour des relations d'incertitude de la physique quantique ont révélé, il y a un quart de siècle, qu'en général les thomistes avaient adopté le déterminisme au sens où M. Maritain le défend dans son enseignement sur la contingence dans la nature.

Venons-en au fait.

Que veut dire "contingent" ou "possible"? Il y a le possible qui s'oppose à l'impossible. On le qualifie de "commun", parce qu'il se dit même du nécessaire. En effet, si le nécessaire n'était pas possible, il serait impossible.⁽³³⁾ Mais le même

(32) In I Post. Anal., lect. 25, n. 4.

(33) "Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse, possibile est esse; quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse,

terme s'emploie aussi comme nom propre de ce qui est opposé au nécessaire, savoir ce qui peut être et ne pas être; tandis que l'on appelle nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. ⁽³⁴⁾ Or, être et n'être pas sont opposés contradictoirement. Le possible ou contingent, pris en ce sens, signifie par conséquent une "potentia simul contradictionis", une même puissance ⁽³⁵⁾ "ad esse et non esse". En sorte qu'une chose en

necesse est non esse; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse". Contra Gentiles, III, c. 86.

(34) "... Possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illaabilia quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac conditionali, si Socrates ridet, est homo.— Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur. Et sic loquitur hic Philosophus; dicens de possibili, quod necesse est consequens esse possibile, si antecedens fuit possibile". In IX Metaph., lect. 3, nn. 1811-1812.

(35) Ibid., lect. 9, n. 1869.— "Quamvis enim nullius potentia sit ad hoc quod duo opposita sint in eodem tempore in actu, tamen nihil prohibet quod potentia alicuius sit ad duo opposita respectu eiusdem temporis sub disiunctione, aequaliter et eodem modo: sicut potentia mea est ad hoc quod cras in ortu solis vel sedeam vel stem; non tamen ut utrumque sit simul, sed aequaliter possum vel stare non sedendo, vel sedere non stando". In I de Coelo, lect. 26, n. 6.

puissance au temps A, mais seulement en puissance à être en acte au temps B, n'est point contingente, mais nécessaire. Si Socrate est assis en A, pour que cela soit contingent, il faut que, pendant qu'il est assis en A, il soit vrai de dire qu'il puisse être ou assis ou non-assis en B: que les contradictoires, incompatibles en B, se vérifient simultanément de la même puissance au temps A.

Or, le "posse esse et non esse", quel qu'il soit, réfère toujours à l'appétit, et par conséquent à la finalité. Voici d'abord comment Aristote le prouve à propos des puissances rationnelles. Après avoir montré en combien de façons se dit le mot "puissance", et que, dans tous les cas, "puissance" signifie un principe soit actif ["principe d'un changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre"], soit passif ["le principe, dans l'être passif, du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre"],⁽³⁶⁾ il établit la division des êtres en lesquels se trouvent ces principes. Or la raison seule étant dominatrice de son acte, il divise, par suite, les puissances en rationnelles et irrationnelles.

(36) Métaph., IX, c. 1, 1046 a 10.

Comme exemple de puissance rationnelle, il donne les arts :

Aussi tous les arts, c'est-à-dire toutes les sciences du faire, sont-ils des puissances, car ce sont des principes de changement dans un autre être, ou l'artiste [ou l'artisan] lui-même en tant qu'autre. (37)

Cependant, quel rapport peut-il y avoir entre la puissance rationnelle et les termes opposés du contingent : être et ne pas être ?

Les puissances rationnelles sont, toutes, puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses dans l'esprit [λόγος]. Or c'est la même raison qui manifeste l'objet et la privation de cet objet, mais non cependant de la même manière : tantôt, c'est à la fois l'objet et sa privation, tantôt c'est surtout l'objet positif. Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en lui-même, tandis que l'autre contraire n'est pas leur objet premier et par lui-même. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, et de l'autre, en quelque sorte par accident. C'est par négation, en effet, et par suppression, qu'elles font apercevoir le contraire, car la privation d'un objet, celle qui est première, c'est son contraire, et cette privation première, c'est la suppression de l'autre terme. — Puisque les contraires ne se produisent pas dans le même être, mais que la science est puissance en tant qu'elle est la raison des choses et que l'âme contient un principe de mouvement, le sain ne produit donc que la santé, le chaud, que la chaleur, le froid, que la froidure, tandis que celui qui sait produit les deux contraires. En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe, l'âme

(37) Ibid., c. 2, 1046 b.

fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés l'un et l'autre à la même raison. Les êtres ayant la puissance rationnelle produisent donc leurs effets d'une manière contraire aux êtres ayant une puissance irrationnelle, car les effets des êtres possédant la puissance rationnelle sont contenus par un seul principe, savoir, la raison des choses. (38)

Voilà donc la différence, essentielle en cette matière, entre la raison et la nature. La nature est déterminée ad unum, parce que les contraires ne peuvent être en elle simultanément. Le même sujet prochain ne peut être à la fois sain et malade, blanc et noir. Tandis que, dans la raison, les contraires sont ensemble. En effet, un des deux termes contraires implique toujours la négation de l'autre. La maladie est, essentiellement, négation de la santé. Quoique la notion de maladie soit autre que la notion de santé, celle-ci dépend de celle-là, et ainsi l'on peut dire que la notion de santé est de la notion de maladie. (39) De même pour

(38) Ibid., 1046 b 5.

(39) "... In anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quinimmo "substantia", idest quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam

les termes contradictoires. Le négatif "ne pas être" dépend de la notion "être". Au surplus, parce que les contradictoires sont simultanés dans la raison, certains philosophes ont pu "dire" que rien n'empêche qu'ils ne soient ensemble dans la nature. L'identité du "modus rei in se" et du "modus rei in intellectu" est d'ailleurs le postulat fondamental de l'idéalisme, par quoi il mène logiquement au matérialisme. Ce postulat suppose que les notions des contraires sont une seule et même notion. Le fait que "in anima est quodammodo una species contrariorum", que la notion de l'un (santé) est de la notion de l'autre (maladie), pourrait prêter occasion à une telle confusion. Le postulat dont il s'agit implique tout aussi bien que l'affirmation et la négation d'une même chose devraient être simultanément compatibles dans la même raison. A cet égard, l'occasion de cette erreur, qui est une véritable négation de la raison elle-même, peut être le fait que la notion d'affirmation est de la notion de négation, l'une et l'autre de

enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas, et consistit "in scientia", idest in cognitione utriusque". In VII Metaph., lect. 6, s. 1405.

celles-ci étant par suite simultanés dans la raison. (40)

Il y a donc quelque chose de commun entre la raison et la nature, savoir que les contraires sont dans le même sujet; simultanés dans la raison, ils sont successivement dans la nature. Ce qui est propre à la puissance rationnelle, c'est qu'elle est une faculté d'actions contraires. (41)

Quel est donc ce rapport entre l'appétit et la raison comme puissance des contraires?

(40) "... Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermeneias [II, c.13].

Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum; et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis". Ia-IIae, q. 64, a. 3, ad 3.

(41) "Potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. — Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita". Q.D. de Veritate, q. 26, a. 3, ad 7.

Puisque ce qui est puissant, c'est ce qui peut quelque chose, et à un moment donné, et de certaine façon (avec tous autres caractères entrant nécessairement dans la définition); que certains êtres peuvent mouvoir rationnellement [κατὰ λόγον] et que leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres êtres sont irrationnels et leurs puissances irrationnelles; que les premières de ces puissances résident nécessairement dans un être animé, et les autres, indifféremment dans un être animé ou dans un être inanimé; pour ces dernières puissances, dès que, de la façon appropriée à la puissance en question, l'agent et le patient se rapprochent, il est nécessaire que l'un agisse et que l'autre pâtisse, tandis que pour les premières puissances, cette nécessité ne joue pas. C'est que toutes les puissances irrationnelles ne produisent chacune qu'un seul effet, au lieu que chacune des puissances rationnelles produit les contraires, de sorte qu'elle produirait simultanément les contraires. Or c'est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque autre élément déterminant, j'entends par là l'appétit [ὀρεσις] ou le choix rationnel [προαίρεσις]. Quelle que soit, en effet, celle des deux choses que l'agent désire d'une manière décisive, il l'accomplira dès qu'il y aura présence et rapprochement avec le patient, d'une manière appropriée à la puissance dont il s'agit. — Il en résulte que tout être doué de puissance rationnelle, dès qu'il désirera ce pour quoi il possède une puissance, et dans les circonstances dans lesquelles il a cette puissance, il doit l'accomplir. Or, la condition de cette puissance, c'est la présence du patient avec telle manière d'être. Sinon, l'action serait impossible. (Qu'aucun obstacle extérieur n'empêche l'action de la puissance, il est inutile de l'ajouter. Un être, en effet, a la puissance dans la mesure où celle-ci est un pouvoir d'agir, pouvoir non pas absolu, mais soumis à certaines conditions, parmi lesquelles sera comprise l'absence d'obstacles extérieurs, car l'exclusion de ces obstacles est impliquée par certains des caractères positifs de la puissance). C'est pourquoi une puissance ne saurait produire en même temps, le voulût-on et le désirât-on, deux effets ou des effets contraires, car ce n'est pas ainsi que la puissance s'exerce sur les contraires, et il n'y a pas de puissance pour les produire simultanément, puisque c'est ce dont il y a puissance qui sera fait de la façon dont il y a puissance. (42)

(42) Métaph., IX, c. 5, 1047 b 35.

L'appétit, voire l'"electio", le choix, est donc essentiel à la raison comme puissance des contraires. Sans l'appétit, la raison ne se trouverait pas en face de l'être et du non-être, de l'être ainsi ou autrement, comme puissance active des contraires. En conséquence, la possibilité des contraires qui se définissent par cette puissance, serait niée.⁽⁴³⁾ Ce "posse esse et non posse" impliquerait contradiction.

Une chose s'appelle possible ou contingente, en ce sens déterminé, lorsque, pour être, elle dépend d'une puissance rationnelle; donc d'un agent, principe extrinsèque au sens où tout principe actif est extrinsèque (même quand la puissance passive est intrinsèque à l'agent), et libre.

(43) "... Cum potentia rationalis se habeat communiter ad duo contraria, et ita cum a causa communis non procedat effectus determinatus, nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum, sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, poni aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc "autem est appetitus aut prohaeresis", idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen si existit in dispositione, quae est potens agere, et passivum adsit. Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat quando desiderat illud cuius habet potentiam, et eo modo quo habet. Habet autem potentiam faciendi cum passivum praesens fuerit, et ita se habeat quod possit pati; aliter facere non posset". In IX Metaph., lect. 4, n. 1820.

②
Ce problème ~~maximal~~ parcourt, caché, toute la philosophie moderne. On peut concevoir celle-ci comme une tentative d'écarter toute contingence, en la niant ou en la surmontant, mais toujours d'une façon dite humaniste.

La doctrine de S. Thomas sur le sujet est très complète, encore que pour la connaître il nous faille consulter ses commentaires sur Aristote, ce que lui-même suppose toujours dans ses propres écrits théologiques. C'est pourquoi les thomistes du jour comprennent si mal son enseignement. Ils se bornent aux écrits originaux du docteur angélique. S. Thomas a fait à ce sujet des distinctions que l'on ignore depuis des siècles.

Comme Aristote, S. Thomas envisage le problème de la contingence à des points de vue radicalement distincts. Il y a d'abord celui de la logique. Et, à ce point de vue, il est ^{abordé} ~~traité~~ en premier dans un traité qui, sans être d'Aristote, n'en est pas moins aristotélicien, savoir l'Isagoge de Porphyre. Je parle de l'accident prédicable. Intention seconde fondée sur une première. Diff. entre 'L'homme est un animal', 'il est capable de rire', 'il est blanc.' Le fondement de cette seconde intention est dans le fait qu'il y a des attributs qui peuvent être présents ou absents sans destruction de leurs sujets, que ces attributs soient séparables ou inséparables.

On le rencontre de nouveau dans le traité de l'énonciation, à propos des propositions en matière de future contingence. On peut en effet se demander si toute proposition n'est pas soit déterminément fautive soit déterminément vraie. Et tel serait bien le cas s'il n'y avait pas de contingence.

Puis on rencontre encore une fois ce problème dans le traité du syllogisme selon sa forme, les Priora. Ici, comme ailleurs en logique, on doit trouver le fondement de la forme particulière du syllogisme en

matière contingente dans l'ordre des intentions premières. On doit montrer surtout en quoi cette forme diffère du syllogisme dialectique.

Manifestement, le traité de la démonstration, Les Posteriora, doit affronter la contingence. P.ex. pour montrer qu'il ne peut pas y avoir de démonstration en matière contingente: ni du casuel ni du fortuit.

Puis on étudie la contingence dans le livre deux des Physiques. Et d'abord on analyse la fortune. La raison....

En Métaphysique. A bien des endroits. Mais cette année nous allons nous appliquer surtout au livre IX. C'est par là que nous commencerons. Nous avons étudié les autres traités l'année dernière. Après le Métaphysiques, nous reviendrons cependant sur le Perihermeneias, en vue d'expliquer la 'natura possibilitatis.' Puis nous irons au De Coelo pour examiner la proposition 'omne corruptibile quandoque corrumpetur, en vue de fonder la tertia via.

Voilà notre programme.

Caractère du problème tel qu'il surget en philosophie contemporaine. Dans l'existentialisme. En phil., chez Heidegger; en littérature, chez Camus et Sartre. Le premier plus profond, surtout dans le Mythe de Sisyphus.

Sartre: tout est contingent, tout est foncièrement irrationnel, sinon du point de vue de la science, du moins du point de vue humain.

Peut-être y a-t-il un sens où cela est littéralement vrai.

Vous pourriez dire, mais oui, toute la création est contingente- chose que S. Thomas n'a jamais dite. Il aurait du moins fait certaines distinctions que l'on ne fait plus de notre temps: nous ne voyons plus pourquoi les faire.

Fait curieux: nous manquons de faire la distinction entre le contingent opposé à l'impossible et le contingent opposé au nécessaire; entre la contingence intrinsèque d'une part et la cont. extrinsèque. Mais concurrentement nous négligeons de distinguer entre ce qui est bon absolument et ce qui n'est bon que secundum quid. Parlons même

de notre négligence du bien, de la causalité finale. Quant au bien, il est essentielle à la contingence opposé au nécessaire.

P.ex. Durandus.

Suarez

Descartes

Leibniz

L'optimisme du 18e et 19e siècle, à l'appui du mécanisme.

Hegel

Feuerbach

Marx

(Dewey)

Existentialisme, comme conséquence historiquement raisonnable.

Primo, description phénoménologique, sorte d'approximation descriptive de la contingence.

MODERN PHILOSOPHIES OF HISTORY

...that history is a record of crimes, follies and mis-
deeds, and that it is really no more than this without their own

These cursory notes are intended only as an accompaniment to a course of lectures. They make no attempt to resume the doctrines of the three influential theories with which they deal, but merely sketch out the line of thought which the lecturer intends to follow. Marxism may scorn Hegelianism as mere dreaming, yet the thought of both is determined by the same general principle and by the same utter faith in Reason. Existentialism, on the other hand, is hardly understood until it is seen how its desperate broodings are provoked by the extravagant ^{romantic reflections} ~~revelations~~ claims of the two earlier schools. Finally, when we understand how these three schools of thought are inter-related, and how they pass judgment on each other, it becomes easier to make up our own minds as to the truth or falsehood of what they teach.

The two philosophies of history which still seem to enjoy the greatest reputation and influence attempt to exhibit the history of mankind as a process strictly rational, and hence concretely and completely intelligible (Hegel), and ^{maneuverably} manageable (Marx). Both natural history and human history are dominated by contrariety: Hegel and Marx subscribe to Heraclitus's 'Polemos pater pantoon'. Even Marx distinguishes man and brute, nature and freedom. In man, history takes on a new character: the product of natural history, whether governed by mind (Hegel) or not (Marx), becomes the author of its own history, with self-creative freedom for his ultimate destiny. But man's progress towards freedom is a thievish one; both Hegel and Marx subscribe to

Gibbon's view that history is a record of crimes, follies and mis-
 fortunes, adding that it would be no more than this without their own
 novel, but historically inevitable way of understanding it and, Marx
 would add, of doing something about it. By way of prolegomena to
 their own philosophy, they would find acceptable the words of an
 eminent professor of Modern History, M. Emile de Groot (Univ. of
 Durham): "The essential and infinitely fascinating quality of human
 nature is its perennial failure to realize its own potentialities, and
 it is surely this quality that renders to the superficial eye the il-
 lusion that history is repetitive. Men are corrupt. They are wicked
 because they choose to be so... The goodness, wisdom and nobility of
 individuals are in perpetual combat against the dead weight of evil at
 the heart of the whole race;..." But this very wickedness, Hegel and
 Marx point out, provides philosophy with a constant of human behaviour:
 it exhibits a law allowing us to predict the conduct of the masses.
 Thus history is invested with a scientific character, one that explains
 and rationalizes what goes on (Hegel), and makes history subject to
 scientific control (Marx).

I. Hegel: The Aesthetic View of History.

Hegel's endeavour to rise above the contrarities of human ex-
 istence implies a view of history analogous to that contemplation of
 human affairs which we achieve in poetic tragedy. If we could see the
 real crimes, follies and misfortunes ^{malheurs, les infortunes} of mankind in poetic transposition,

as we see the events of Oedipus Rex or King Lear, our sorrows and fears
noyés dans would be suffused with joy; our tears would be tears of deliverance.

Something of this view was retained by the late Ernst Cassirer, well-known historian of philosophy and science, who held that the true
Essay, p. 203 historian should cast what has been into dramatic form and thus produce the catharsis of poetic tragedy.

Hegel believed that the viewpoint from which we can become reconciled with the mad onrush of events is attained when we recognize that the 'real' and the 'rational' are identical. "What irks and infuriates us is not what is, but the fact that it is not as it should be; once we know that it is as it must be -- that is to say, not arbitrary or contingent --, we also recognize that it should be as it is." To see that apparently discordant events are rational, that they cannot be other than they are, is to be set free from the dreadful contrarieties of existence. So long as we remain ^{unable} to appreciate that what is is the same as what should be, we are the ^{des hommes à la merci de tous les vents} flies of every wind that blows.

Will such a view redeem history? Does Macbeth settle accounts for the historical act of regicide? Marcel Proust believed that his own sufferings, including the sickness and death of those dear to him, found their 'raison d'être' in the fact that they provided him with material for creative expression. To such a mind history is like clay for the potter.

~~cont~~ This philosophy of history does not so much as suggest positive action, but at best only a way of looking at things and of interpreting them. It raises some very old questions, such as the distinction one between action and contemplation, art and morality, history and poetry; between 'what should or should not be' in reality, and 'what should or should not be' in the order of poetic representation. In the tragedy, for example, Macbeth should murder his King -- without this there will be no Macbeth. Is complete absorption in staged events ^{dans la mise en scène des événements} a substitute for living?

Hegel may well be right if he is referring to the way things looked in the light of the Sixth Day: "And God saw all that he had made and found it very good." But we insist, we who live on this side of "the night when no man can work," that man does not yet rejoice in that divine light. Meanwhile, even at the cinema, reality, irrational and exasperating, declares itself in the form of out-sized hats or crackling cellophane. ^{crépitant}

II. History as Man's Process of Self-Creation.

One of Marx's Theses on Feuerbach was that, whereas philosophy in the past had merely interpreted the world, henceforth its task must be to transform it. Man must free himself from the contrarities that enslave him, not by withdrawing from the real world into the order of representation where he becomes a stranger to his true self, not by becoming an eternal theatre-goer, ^{coureur de théâtres} but by fanning the flames of that ^{attisant}

contrariety that leaps up to higher forms of human living, thereby *accelerant* ~~the process of making things to be as they should be.~~ hastening the process of making things to be as they should be.

To be free is to be master; one is master in the measure that one is independent, so that to be utterly independent is to be one's own *cause* ~~cause, of one's self.~~ So long as there is dependence upon another regarding the kind of being man is and the fact that he is, man's condition will be one of subjection, a state which leads him to engender the self-estranging idea of a creator and master above himself. Belief in God, *un aveugle et la tombe* and in a hereafter where things will be put right, is only the unconscious expression of man's weakness and subjection. Hegel and Feuerbach had realized that the attributes of divinity were actually man's but they did nothing about it, since they failed to demonstrate the practical consequences of their knowledge. The time has come to recognize that man is his own creator, that history is nothing but man's process of self-creation, and man alone the author of history. Any divinity other than man is no more than a *fallacious image of his own devising* misleading image of his own devising. According to Marx and Engels, this exposure of the divine as the human is the most basic *principle* tenet of their philosophy.

In what manner can man rise above "the reign of nature, which is one of necessity", so as to become artisan of his own self and thus to set himself free?

Man differs from the other animals, Marx pointed out, by the ability to produce his own means of existence; he is the tool-making

animal, who creates his own environment and distinctive subsistence. Until he lives by the work of his hands, man's life is not really human. By his own work, then, man becomes human and hence, Marx concluded, it is man himself who is cause of his own humanity.

At first, work is only a means towards an end, "the satisfaction of man's external needs." And, so long as his work must serve a need for commodities, for food, shelter and other material needs, real or imagined, man is still subject to the dominion of nature, to "the reign of necessity." Such has been the condition of man from slavery, through feudalism, to capitalism. Even yet work is no more than a means towards an end and man's real power still lies in chains. Actually, the satisfaction of external needs is itself only a means towards a still loftier end. Man will enter "the reign of freedom when work itself will have become the first need of his life," thus satisfying his "internal needs," his craving not for any material benefit, but for the vision and enjoyment of the process of making himself, of causing his own humanity. He will know beatitude when he can thus demonstrate ad sensum that there is no divinity but his own."

As Marx, Engels and Lenin point out, this basic doctrine is often obscured by disciples of theirs who over-emphasize economic theory and confine human work to the satisfaction of external needs. Such an interpretation fails to distinguish the communist aim from that of "the vulgar, pleasure-seeking materialism of the capitalist." Under the

dictatorship of the proletariat, no extreme of discipline is to be shunned to impress this new ideal upon society. The masses do not know what they want and will continue to work for the mere satisfaction of external needs till the dawn of the classless society, the ultimate phase of communism. The upward march cannot be ensured except by force, by merciless factory discipline, by the coercive power of the state in the hands of "armed workers." Unceasingly compelled to behave, people will gradually acquire the "habit" of acting as they should; then, "suddenly", work itself will become the first need of their lives.

Engels may well have dealt the mortal blow to Marx's philosophy when he pointed out that the necessity of nature will nonetheless have the last word. Evolution by contradictions can have no end. After some time, the classless society will be destroyed by a cosmic catastrophe: all life on earth will be annihilated, "without mercy", in virtue of the basic principle 'All that comes to be deserves to perish.' This grim conclusion I call a mortal blow to communist theory because, if tomorrow it shall be as if we had never been, why all the agitating and organising? why all the violence and exertion? (The one indubitable power which mankind now possesses seems to be that of hastening to self-destruction.) *Thus marxism is, basically, a philosophy of despair.*

The boundless enthusiasm about sheer human power, which reached its height in the philosophical systems of the early Nineteenth Century, waned to the point of exhaustion in the aftermath of World War I. The

8

great physical threat of a nominally communist society still stands, but the doctrinaire communist has lost his lean and hungry look. He avoids discussion of what was basic in the teaching of the founders: the conception of human work as a process of self-creation for the sake of demonstrating, physically as it were, that there is no divinity other than man. There is no mention of this doctrine in Stalin's Dialectical and Historical Materialism. The present leaders proclaim no loftier objective than the achievement of "a high standard of living, higher than that of the United States." It is difficult to recognize in such an attitude the philosophical spirit of Marx, Engels and Lenin. The kind of materialism which they branded as 'vulgar' seems more durable than their own. *Diff. { hide weakens*

III. History without Reason.

Of contemporary philosophies the most seductive owes its literary success (in essay, novel and theatre) to the forceful assertion, now in a salutary form, now in a morbid and dangerous form, of the irreducible contingency and unreason in human life. The existentialist emphasis on the purely historical being of man ("Man has no nature, only a history") amounts to a negation of the very possibility of history as an intelligible process.

Spinoza, Leibniz and Hobbes believed in the intelligibility of things to the degree that they were ready to construct an ethical

system, "more geometrico" or even "arithmetico", such that the mere knowledge of its set of theorems, deduced from clear and distinct definitions, would raise men above the wiles of passions and misfortune, so as to make them behave as they should. Hegel and Marx, as we have seen, thought history to be so rational and inevitable that no ethics was really needed. All that man had to do was to submit or paddle a little downstream. Kierkegaard's revolt against System actually defied a long-established tradition. Some contemporary existentialists, rushing to the extreme towards which Kierkegaard ~~had begun~~^{appeared} to move, see man as absurdity incarnate, at the very limit of irrationality. Man's lack of freedom, his lack of choice in matters that to him are the most important, seems to them the essential aspect of his being. Their description of human limitations, and of the laws, apparently absurd, which hold mankind in bondage, contains much truth. (Although no existentialist has yet improved upon Job and Ecclesiastes — not to mention the description of that "Father in heaven, who makes his sun rise on the evil and on the good, his rain fall on the just and unjust.") It is significant that our generation had to be reminded of these things.

The existentialists do well to insist that we did not choose to exist; that we did not select the type or combination of genes that went into our make-up. It is quite true that in a sense we were just thrown out there, on this side of the tracks, along with the shape of our nose, our innate abilities, or the lack of them. We did not choose

the time, the place, the race or nation of our parents, nor their ^{These} social status or religion. We had no control over our early education, -- a time when things often repeated, no matter how false or uncertain, may take on the look of the self-evident, and make themselves into something like a second nature. Our providences remain uncertain; the slings and arrows of outrageous fortune may find their mark at any moment. The circumstances of daily action change unceasingly; we can never know all such circumstances, nor even those which it might be vital to know. Yet we must always do what is right. And the right course of action for us may lead to wrong; our best effort to help may only do harm. From this point of view, and it is one much stressed in our time, history is an endless stream of absurdities. "The race is not to the swift, nor the battle to the strong, nor bread to the wise, nor riches to the learned, nor favour to the skillful; but time and chance in all."

Curiously, our neighbour seems naturally inclined to hold us responsible for nearly all the things in which we had no choice, including the shape of our nose. "Master, was this man guilty of sin, or was it his parents, that he should have been born blind?" Nor ought we to forget the reproaches of those friends of Job. One French existentialist identifies hell with our neighbour: "L'enfer, c'est les autres," which echoes "I will leave the son of Adam at the mercy of his neighbour."

Finally, what is man's case? What are we to make of it all? These are surely strange verdicts: that he is supreme and nothing can or does go ill with him; that he is not yet supreme but will soon become so, deified by his own power of work; that he is a helpless, meaningless absurdity, by nature the dupe and victim of ^{time and} chance, ~~and change~~. Can philosophy do no better for us than this? Is there no alternative to these strange assessments? Must man be either deity or desperate? The history of philosophy over the past two centuries makes a strange tale if it carries us from the deification of human reason (Hegel), of human nature (Feuerbach), of human power (Marx), to the utter denigration of human reason, nature and power. Here is a tale which indeed deserves to be described as full of sound and fury, signifying nothing. There is tragedy in this collapse of proud purposes; there is comedy too in apostles of absurdity solemnly demanding a hearing; and in the spectacle of philosophy, once a science, now become popular, dramatic, and at times sentimental, literature. Nowadays there is even an elaborate logical analysis carried on to show that the only true philosopher is the one who knows that philosophy is an idle dream.

Yet there do remain people who realize without despair that the condition of man is in the main one of subjection, of "passion" in the original sense of this word; there do remain thinkers who can feel sympathy towards all those human aspirations and frustrations of which history is so full. Great literature holds the mirror up to man's

travail. As to philosophy, Boethius's De Consolatione Philosophiae and Spinoza's Ethica were aimed, specifically though in widely different ways, at that strumpet, Fortune, to "break all the spokes and fellyes from her wheel."

And there also exists, although we can read it only dimly, a History of all history. By its message we may learn that we have far more choice than at first appears: indeed that we can freely choose to exist, choose our very mode of existence, down to cast of nose and mind, and choose it more intimately than if, per impossibile, we had been consulted about it. This is what we are taught to profess in the Lord's Prayer. The Passion of Christ had power, not because it was a passion: its merit and meaning derive from His acceptance of it.

The final lesson of history, and even of philosophies of history, may well be that human reason, though necessary, is not enough. "What is truth?" is a question, not merely legitimate, but inevitable; but we must be careful, at any cost to our pride or patience, to stay for an answer.

^{when}
10. So far, described, ^{the} contingency of our coming to be, of the kind of person we happen to be, of the kind of person we have become thanks to an early education about which we have no choice. This, ut diximus, may well have extended to our initiation to philosophy, with all the consequences that this entails.

11. Even when we are responsible for our actions and can make choices, our "providences are uncertain"; circumstances are apt to thwart our plans or force us to change them, such as a death, or even so slight a thing as money--pecuniae omnia obediunt! The slings and arrows of outrageous fortune may find their mark at any moment.

12. If these examples are to some extent exceptions (ut in paucioribus), the contingency of the normal circumstances in which we act are not: they change unceasingly. And we can never know them all. Not even those which it might be most relevant to know. E.g. the motor of this plane is doomed to catch fire on this trip after a few miles. Notwithstanding such speculative uncertainty, we must always do what is right. Still, the right course of action may lead to disaster; our best effort may only do harm.

13. From this point of view, history may seem an endless stream of absurdities. We were told that "the race is not to the swift, nor battle to the strong, nor bread to the wise, nor riches to the learned, nor favour to the skilful: but time and chance in all." Curious discrepancy between our ways and those of God, who chose, not Nathanael, but Peter.

14. Curiously, our neighbour naturally inclines to hold us responsible for nearly all the things we had no choice in, including the shape of our nose. Two examples: The friends of Job, and the Apostles. "Master, was this man guilty of sin, or was it his parents, that he should have been born blind?" The answer was: "Neither hath this man sinned, nor his parents; but that the works of God should be made manifest in him." (Jn ix 2-3) Hoc 2ter: of this man and the miracle. But also of all similar cases. Cf. St. Thomas, ibid., lect. 1. Makes great case of 'manifest'. --As to the friends of Job, who preached sheer immanent justice, they become ~~like~~ a kind of hellishness worse than his sorry lot. Reminds us of one French existentialist: "L'enfer, c'est les autres". This seems to echo: "I will leave the son of Adam at the mercy of his neighbour." Both can be pretty awful neighbours, and God Himself submitted to this condition.

15. The narrow view, realistic as it may appear, will not do. There is indeed true contingency and much absurdity so long as we compare things to the constellation of created causes. There is also the bovine view: the placid attitude of unawareness illustrated in the contented cows. It takes reason to perceive the absurd. Animal risibile. Nor will it do to say that contingency is of no account, since God is not a contingent cause, but of all and always a per se cause. Master and servants.

16. We must realize, without despair, that the condition of man is in the main one of subjection, of "passion" in the original sense of this term. Our life is largely one of "undergoing". Even naturally, we are in constant need of "catharsis", of music and of tragedy, to give but two examples. However necessary (acknowledged by the Church), they are not the final response.

17. There is indeed wisdom in the detached view of the philosopher

which reveals, in some measure, the extent of our subjection. But it will not do. Nothing less than action can make us to rise above the bewildering contrarities which inveigh human existence even more than the things of mere nature.

18. Consider for the moment two attempts to rise above the contrarities of human existence as it is. (We have already pointed out the connection between them and contingency, and we shall analyse this closely later on). First, Hegel. Then Marx.

623
21. Of contemporary philosophies the most seductive owes its literary success (in essay, novel and theatre) to the strong assertion, now in a salutary, now in a morbid and dangerous form, of the irreducible contingency and unreason in human life. (Contingency, here, has nothing to do with the contingentism of Emile Boutroux, nor even with what the modern thomist calls contingent. As in Aristotle and St. Thomas, contingency, as opposed, not to the impossible, but to the necessary, implies the good, final causality, in its very notion, as we briefly pointed out the other day.) This existentialist emphasis (it has nothing to do with the existentialism of modern thomists) runs counter to a long tradition in modern philosophy.

22. Spinoza, Leibniz and Hobbes believed in the intelligibility of things to the degree that they were ready to construct ethical systems, "more geometrico" or even "arithmetico", such that the mere knowledge of its set of theorems, deduced from clear and distinct definitions, would raise men above the wiles of passions and misfortune, so as to make them behave as they should, and to become happy. (Hegel and Marx, as we say briefly, thought history to be so rational and inevitable that no ethics was really needed. All that men had to do was to submit or paddle down the stream.)

23. Some contemporary existentialists, rushing to the very limit of irrationality, see man as absurdity incarnate. His lack of freedom, his lack of choice in matters that to him are the most important, seems to them the essential aspect of man. Their description of human limitations and of the laws, apparently absurd, which hold mankind in bondage contains much truth. (Although, so far as I can see, no existentialist has yet improved upon Job and Ecclesiastes--not to mention the "Father in heaven, who makes his sun rise on the evil and equally on the good, his rain fall on the just and equally on the unjust.")

24. It is significant that we had to be reminded of these things in our age. We had got way back to the people who even questioned the reality of such extreme forms of intrinsic contingency as chance and fortune. "They say that nothing happens by chance, but that everything which we ascribe to fortune or to chance has some definite cause (which of course it has), e.g. coming 'by chance' into the market and finding there a man whom one wanted but did not expect to meet is due to one's wish to go and buy in the market." (Phys. II, 4, 196a) A typical example of cartesian clarity. And of course chance does disappear so soon as we restrict ourselves to explain things in terms of "causae priores in esse" (In II Phys., lect. 12), which St. Thomas elsewhere calls "principia essendi" as distinguished from "principium bonitatis" (de Ver. 5, 2, c.). Failure to distinguish between them he attributes to ~~the~~ antiquissimi philosophi. Mathematics, of course, whether pure or applied, can have nothing to do with the good or final cause. Neither has the law of great numbers, in applied mathematics, sometimes called "loi du hasard", anything to do with the good or even with *tuche* or automaton in Aristotle's sense. (Philip Franck reports that Einstein had a marked distaste for the world of biology.)

25. If the exact sciences of nature are in the end no more than the result of applying mathematics to the study of nature, and if that is what we mean by natural science, you can see why men such as Heidegger will say, and Camus too, that the scientific point of view remains alien to the condition of man, and to what he calls philosophy. Even modern thomists, though intrinsic contingency is foreign to them, will say that philosophy is metaphysics, and that this is not at all a science in Aristotle's sense, but only a congeries of insights ~~some~~ achieved by the privileged few.

They also, as we pointed out last week, neglect the "bonum quod dividit ens"; and Jos. Gredt could write an elaborate "Philosophia naturalis" without mentioning final causality, except where he briefly, without any explanation, states the division of causes.

26. Existentialism, then, is a kind of renovation inasmuch as it calls attention to contingency in connection with the good. This is done by Heidegger when he describes ^{man} as essentially a being who "cares" (Sorge). Sartre's nausea and Camus' pest have something to do with appetite, and therefore with the good. Thus men of letters are, as happens so often, closer to the basic problems of philosophy than the philosophers of their time.

27. What I conceded and said last week may have inclined you to a rather pessimistic view of things concerning man. Even in connection with Phys. I, lect. 1, I pointed out that man's intellect is in a sense a messy thing, seeing that our knowledge depends upon things that are prior to it "in propria natura", that we, as any other natural thing, are intelligible only in potency, and that, as Aristotle said in the *De Anima*, it is only natural that we should spend more time in error than in truth--which applies to the history of philosophy as well as to that of an individual. And the tenuity of our existence! *Ex inexistentiis*. Quantitatively speaking we move and live in the non-existent.

28. That we should be so conditioned by accident both as to that we are, and as to what we are as this particular individual, remaining subject to contrariety and contingency throughout our lives, with death both certain and contingent, there's the rub.

29. Do you realize that Boethius's De Consolatione Philosophiae, as well as Spinoza's Ethica were aimed, specifically, though in widely different ways, at that strumpet, Fortune, "to break all the spokes and felines from ~~the~~ her wheel?"

30. In this seminar, we will be concerned only with the speculative problem of contingency, not with existentialist moans and groans about man's being "thrown out there", which soon become rather boring, like those of the man who delights in narrating his ailments. But there is the respect in which the situation of man is what the existentialists say it is. (I know how vague this term is, but I've given you names.) There is Job on his dunghill, and the man born blind, and the fellow who married the wrong woman, and so on to infinity. And what about that?

31. The point is that the existentialists do not raise the speculative problem of contingency. They point out facts, and stress absurdity. Their problem, as I have attempted to show in *The Nature of Man and his Historical Being* (LTP 49, 2), is a completely practical one, a prudential problem. And though it can be discussed speculatively, it cannot be solved by such discussion. We would be like the man who thinks that he can become good by arguing about virtue.

32. But, entre parentheses, what is our practical answer to the practical problem raised? Is it quite true that we cannot choose to exist and even to be the kind of person which we cannot fail to be (I'm thinking of your nose and the cast of your mind and temperament)? Can a man choose to be born blind? Can we choose to have had a miserable education? To have grown from bad seed? To be poor when we could hardly have been anything else?

33. Yesterday we said that nothing short of action can make us to rise above the bewildering contrarieties that beset us even as mere natures. There was the Stoic way, the cartesian clarity, Leibniz's necessitarian optimism, Spinoza's Ethica, Hegel's aesthetic view, the catastrophic historicism of Marx. Aristotle's Ethics does not contain the answer to our problem, for happiness to him, which consists in action according to virtue, is so conditioned by so many things over which we have no control, that the main problem remains; not to mention the kind of happiness, the speculative happiness of the philosopher, which presupposes that one be born with a good intellect and, something ~~perhaps~~ perhaps more rare, that one have had the right kind of upbringing. All of which is much too contingent to be a solution to our wider problem.

34. We also mentioned that our life is in the main one of passion, of subjection, in which most everything is out of hand, unless a man, sicut pecora, finds the end in his next meal; then, of course, problems are somewhat simplified. What, then, is the action we must rise to? How can we freely choose to exist, choose our very mode of existence, down to the cast of nose and mind, and choose it more intimately than if, per impossibile, we had been consulted about it? This is what we are taught to profess in the Lord's ~~Rex~~ Prayer. "Fiat voluntas tua, sicut in coelo, et in terra." It doesn't mean just sitting there, in the quietist way. We are not concerned now with the many things we should must do: we are facing so much that lies beyond our reach and command. Nothing less than the Coelum and the Terra are involved, like the sparrows and the hairs. This is not the familiar, bovine view.

35. Since, just per transennam, we are allowing ourselves to be practical, we might as well point out that God Himself, in the Person of the Image of the Father, gave instruction in this matter, by word and by example. Is it not significant that mankind should have been redeemed by a Passion. Now, as St. Thomas pointed out, "passio, in quantum huiusmodi, habet principium ab exteriori," and as such it has no merit. "Sed, secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, habet principium ab interiori," and this voluntary acceptance is an action; indeed the very peak of action. (IIIa, 48, 1).

36. Let us return to the man born blind, for an answer to the existentialist's absurdity. What was Christ's answer to the Apostles? "...That the works of God should be made manifest in him." But does this mean no more than that this man was born blind so that Christ could perform a miracle? This is not excluded, but the question and the answer are much wider than that, as St. Thomas explains. (Vd In Joannem, ix, lect. 1)

37. The point is that all this absurdity arises, when, seeing the things in themselves, we fail to live in the presence of God; all becomes unreasonable and absurd (and most striking of all, we ourselves) when we fail to conform to God's will which lies at the root of all. Divine Wisdom has chosen this way. The existentialist attack (especially in Sartre) upon contingency as absurd, is an attack upon divine Wisdom: for God is the per se cause of all that is contingent. (We are inclined to disregard this view, putting aside as irrelevant, knowing as we do how little chance it has of being well received. But that is just one other of those things we must accept to do and to bear with.)

- Not to live in the presence of God and not to conform to His will - that is unreasonable, absurd.

- In logic, more determinate knowl. of contraries required than circa categories.
Paradox, but reasonable...

- 1st Paradox: Theoria: Always in contrad.

- Wisdom in this detachment - but not enough.

Attitude must be active.

We live in a world ubi malum ut plurimum.

Necessitas & materia.

Function of theol. virtues.

Exig. as attack on divine wisdom.

- Religious vows.

③

LE POSSIBLE ABSOLU EST INSEPARABLE DU BIEN

①

Ce que nous déclarons 'possible' vis-à-vis de la puissance rationnelle, appelle une distinction. Car une chose peut être dite possible par rapport à quelque pouvoir particulier; c'est ainsi qu'on dit possible à l'homme tout ce qui est soumis à la puissance rationnelle de l'homme. Ce possible se définit par cette puissance particulière. Mais de ce qu'une chose n'est pas possible à cette puissance, il ne découle pas qu'elle soit impossible absolument. Socrate ne pourrait pas s'asseoir, si "assis", attribué à Socrate, impliquait, de soi, être et n'être pas en même temps, comme la proposition "l'homme est un cheval", c'est-à-dire à la fois homme et non-homme. Or la puissance de Socrate n'est point la raison propre du fait que "s'asseoir" ne répugne pas, de soi, au sujet "Socrate". Cette possibilité, qui s'appelle absolue, consiste simplement en ceci que l'attribution du prédicat au sujet n'implique aucune contradiction.

La raison de la distinction entre ce qui est impossible ^(du fait) ~~par raison~~ de la privation d'une puissance, et ce qui est impossible à cause de la répugnance des termes de la proposition, se trouve dans les deux manières dont on peut dire être. D'une part, en effet, "pouvoir être [posse]" se dit par rapport à "être", tandis que d'autre part, "être"

(non seulement se dit) de ce qui est dans la réalité, mais aussi de l'être comme vrai, selon la composition ou la division dans les propositions, pour autant qu'on trouve en elles le vrai ou le faux. (44)

De même, possible et impossible se disent non seulement selon la puissance ou l'impuissance de la chose, mais aussi suivant la vérité ou la fausseté, selon la composition ou la division dans les propositions formées par l'esprit. Pour lors, l'impossible est le contraire de ce qui est vrai nécessairement; et le faux est, sous ce rapport, non pas ce qui est vrai seulement, mais ce qui est en outre nécessaire; ce faux est nécessairement impossible. (45) Car "être faux absolument" et "être impossible absolument" ne sont pas la même chose. Si l'on dit de Socrate qu'il est debout, tandis qu'il est assis, ce que l'on dit est faux, mais non pas impossible, puisqu'il peut aussi s'asseoir. Ce qui est absolument impossible, c'est qu'en acte il soit simultanément debout et assis. (46)

Or le possible absolu, qui se définit par la simple non-répugnance des termes de la proposition,

(44) In VI Metaph., lect. 4.

(45) Ibid., V, lect. 14, nn. 970-973.

(46) In I de Coelo, lect. 26, n. 4.

ne veut point dire, déterminément, ce qui peut être ou ne pas être. Car la proposition "la diagonale du carré est incommensurable au côté" non seulement n'implique aucune contradiction, mais est vraie de toute nécessité; et l'inverse n'est pas seulement fausse mais impossible. Tandis que s'il est faux de dire que Socrate est assis quand il ne l'est pas, il n'en découle pas qu'il est impossible qu'il s'assoie.

En d'autres termes, parmi les choses qu'on peut dire "possibles" en ce sens qu'elles ne sont pas impossibles et de soi n'impliquent aucune contradiction, il en est qui sont absolument nécessaires; ainsi Dieu, ou encore l'incommensurabilité de la diagonale, de même que tout ce qui ne peut d'aucune manière n'être pas. Cette possibilité ne pourrait dépendre d'une puissance active. Mais il est aussi des choses qui peuvent être ou n'être pas, tel Socrate, qui peut être et ne pas être, être assis ou non-assis. Il y a donc des possibles absolus qui sont également possibles au sens qui les oppose au nécessaire sans conditions.

C'est à ces possibles, opposés à l'impossible, mais distincts néanmoins des possibles qui sont de toute nécessité sans aucune condition, c'est à eux que s'étend la toute-puissance de Dieu; et

c'est par leur définition que nous parvenons à connaître l'objet propre de la toute-puissance. On ne pourrait en effet déterminer les choses auxquelles s'étend, ^{(proprement,} ~~la toute-puissance~~ la toute-puissance, en disant: de même que la puissance de l'homme s'étend à toutes les choses qui sont possibles à la puissance rationnelle de l'homme, de même la toute-puissance s'étend à toutes les choses qui sont possibles à la puissance de Dieu. Il y aurait là, observe saint Thomas, une circularité dans la manifestation de la toute-puissance, "car cela reviendrait à ne dire rien de plus que ceci: Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut". ⁽⁴⁷⁾ En revanche, Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui n'implique pas en soi, simultanément être et n'être pas. Aussi ~~l'homme~~ ^{serait-il} ~~serait-il~~ contradiction ~~le~~ que Dieu puisse faire qu'une chose qui ne peut d'aucune manière ne pas être, ne soit pas.

Mais où intervient l'appétit relativement aux objets de la toute-puissance? Car, à l'abord, il peut paraître étonnant qu'un objet qualifié de possible parce que le prédicat ne répugne pas au sujet, ait un rapport essentiel à l'appétit, tel que sa possibilité même l'implique et qu'il ressortisse

(47) Ia Pars, q. 25, a. 3, c.

à la connaissance pratique de celui pour qui il est possible. Après avoir précisé comment il faut entendre les possibles dans la proposition: "Deus [potest] omnia possibilia", saint Thomas poursuit:

Il faut en outre considérer que, tout agent produisant quelque chose qui est à sa ressemblance, à chaque puissance active correspond un possible, qui est son objet propre, et qui répond à la nature de l'acte où se fonde la puissance active. Ainsi, la puissance d'échauffer se rapporte, comme à son propre objet, à ce qui est susceptible d'échauffement. Or l'être divin, sur qui prend appui la notion de la puissance divine, est être infini, non limité à quelque genre d'être, mais à qui appartient d'avance la perfection d'être dans sa totalité. En conséquence, tout ce qui possède ou peut avoir la notion d'être se trouve contenu dans les possibles absolus, à l'égard desquels Dieu se dit tout-puissant.

Or rien ne s'oppose à la notion d'être, si ce n'est le non-être, cela seul répugne à la notion du possible absolu soumis à la divine puissance, qui implique en soi simultanément l'être et le non-être. Cela en effet n'est pas soumis à la toute-puissance, non à cause d'un défaut de cette puissance divine; mais parce qu'il ne peut revêtir la qualité de faisable et de possible. Ainsi, tout ce qui n'implique pas contradiction est contenu sous ces possibles à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant. Quant aux termes qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne comportent point la qualité de possibles. Pour cette raison il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être réalisés, plutôt ^{que} de dire: Dieu ne peut pas les faire. (48)

Sont donc exclus des possibles absolus qui font l'objet de la toute-puissance, tous ceux qui

(48) Ia Pars, q. 25, a. 3, c.

n'ont pas la nature de "factibile". (49) Aussi cet objet a-t-il un rapport fondamental au bien, car tout agent agit pour une fin. C'est pourquoi saint Thomas dit que

des choses qui n'ont pas été, ni ne sont, ni ne seront — celles qu'il ne s'est jamais proposé de faire — [Dieu] a une connaissance spéculative; et quoiqu'on puisse dire qu'il les voit dans sa puissance, on dit mieux [accomodatius] qu'il les voit dans sa bonté, qui est la fin de toutes les choses qu'il fait; à savoir, selon qu'il voit beaucoup d'autres modes de communication de sa propre bonté, que celle qui se trouve communiquée dans les choses qui existent, passées, présentes ou futures; car toutes les choses créées ne peuvent égaler sa bonté, quelle que soit la mesure dans laquelle elles paraissent en participer. (50)

Que Dieu voie ces possibles, comme tels, dans sa bonté, qui est fin de toutes les choses qu'il fait, cela veut dire que sa connaissance des possibles est essentiellement pratique: qu'il les connaît

(49) Cajetan formule, à ce sujet, l'objection que voici: "... Si omne possibile absolute, omneque ens ac non implicans contradictionem, sub omnipotentia clauditur, Deus ipse continebitur sub sua omnipotentia: quoniam Deus esse de numero horum est, ut patet". A quoi il répond: "Ad hoc, et similia, dicendum est quod, cum sermo praesens sit de omnipotentia factiva, cum dicimus omne possibile, omne ens, omne non implicans contradictionem, semper subintelligitur causabile effective. Sic enim excluduntur et divina, et peccata, et quaecumque sunt potentiarum passivarum et imperfectarum, ut sic". In Iam Partem, q. 25, a. 3, n. V.

(50) Q. D. de Verit., q. 2, a. 8, c.

comme opérables par lui, quand même il ne les ferait jamais. Nécessairement il en a aussi une connaissance qui n'est aucunement pratique: Dieu ne fait pas la possibilité des possibles qu'il connaît; cela voudrait dire que la participabilité de son essence est un effet de sa puissance, et non pas sa bonté même. Sa puissance n'a point pour objet la notion des possibles, qui n'est pas faisable, mais le "possible esse vel non esse" comme tel, selon que Dieu peut le faire ou non, suivant ^{son vouloir.} ~~certains~~ Les rationes des possibles ne peuvent être, comme telles, ordonnées à aucune fin. La connaissance que Dieu en a est spéculative en raison de l'objet même [ex parte rei]: son essence qui est participable, mais dont la participabilité est nécessaire et nullement opérable. Car Dieu ne peut pas rendre son essence participable, mais il peut la vouloir participée. Cependant, connaissant son essence comme participable, il sait de toute nécessité comment il peut faire les possibles, quand même il ne les ferait jamais. (51) Cette connaissance des possibles

(51) "... De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, in quantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae: quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum". Ia Pars, q. 14, a. 16, ad 3.

8

en tant qu'il sait comment il peut les faire, est pratique quant à son objet [de re operabili], mais spéculative quant à la fin.⁽⁵²⁾ Ceci ne veut point dire que dans cette connaissance, qui est pratique habitu vel virtute,⁽⁵³⁾ les possibles ne sont pas vus dans leur rapport à la seule fin que Dieu puisse leur vouloir quand il les veut. Les choses qu'il ne fera jamais sont vues dans sa bonté: la perfection de son essence est connue comme bien communicable, qu'il la communique ou non. Cette connaissance, cependant, de mode compositif puisqu'elle porte sur la manière de diriger les choses vers leur fin, est appelée spéculative quant à la fin, parce qu'elle n'ordonne pas actuellement les choses que Dieu peut faire, à la fin qui pourtant serait leur s'il les voulait. En d'autres termes, sa connaissance n'est pleinement pratique — pratique actu ou simpliciter — que par rapport aux choses qu'il fait.

montre suffisamment
Cela ~~montre suffisamment~~ que le possible absolu, qui fait l'objet de la toute-puissance, est inséparable de la bonté et de la libre volonté de Dieu.

C. de Koninck

6

En revanche, pour Aristote et St. Thomas, la finalité est essentielle au hasard à un double titre: rien n'arrive ~~an~~ par hasard si ce n'est au cours de l'action pour une fin; et cela même qui arrive par hasard doit avoir le caractère d'un bien que l'agent aurait poursuivi, ou d'un mal qu'il aurait évité, s'il l'avait pu. Il y a toutefois un rapport sous lequel la finalité ~~nt~~ ne joue pas dans le hasard: car le bien obtenu par hasard n'était pas de l'intention de l'agent dans cette action particulière; ~~l'agent~~ ^{ce bien} n'a pas exercé sur cette action particulière son rôle de cause finale, mais se trouve quand même réalisé. Si ~~x~~ en creusant ~~xxxxxxxxxxxx~~ un puits pour atteindre de l'eau on découvre un trésor, le creusage n'a pas été fait en vue ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ ~~trésorxxxxxxxx~~ du trésor, mais celui-ci est trouvé quand même. Que si au lieu d'un trésor on avait découvert une vieille chaussure, on ne parlerait pas de hasard. Marquons ~~qu'ici~~ dès lors que le trésor n'est pas un bien imaginé, mais un bien réel; on aurait creusé pour le trouver si l'on avait su qu'il était là. C'est donc en agissant pour une autre fin que ce bien ~~xxxix~~ a été découvert. Sans avoir été dans l'intention en cette action particulière, il ~~xxxxxxxxxxxx~~ ~~x~~ répond néanmoins à l'appétit de celui qui l'a trouvé: en quoi ce bien est une cause finale sans avoir exercé de causalité finale sur l'action qui ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ s'y termine.

Montrer qu'il faut parler primo de la fortune.
Puis montrer ~~que~~ la distinctio ut in plur. et ut in pauc.
Pas oublier le Socrate de C.G.III 87.

(b)

Materia

"Per hoc fit aliquid intelligibile in actu, quod aliquantulum abstractum a materia".

Deux primitifs de materia (et de $\psi(\eta)$): pourquoi importants: étymologie

- bois de construction, 'timber'.

- matériel de construction.

- ce dont ~~est~~ une chose ^{ou composé} et faite, comme nuage de vapeur.

{ historique } "lapis"
sensible
(d'imposition?)

Notez que mat. signifiait d'abord ce qui entre dans la construction d'une œuvre de nos mains, comme étant ce de quoi l'œuvre est faite.

Il était un terme signifiant une chose, mais connotant une autre, comme il est manifeste dans le mot 'timber'.

Forma: de contour, la figure, la façon (en contour) d'une chose: x.g. la forme d'une table.

Compar.: Bois ~~est~~ de construction \rightarrow qq chose à être faite de bois. Or, "être de bois" distingue certaines de celles qui ne sont pas faites de bois, mais ne distingue pas entre elles les choses de bois: telle une table, une chaise, un cercle de bois, un manche de balai. Le bois ne les caractérise pas, mais est en quelque sorte informé avant d'être bois d'une table, etc...: on peut en faire telle et telle chose.

Forme, principe de différence.

A cet égard, c'est la forme ou figure (sans aucune disposition des parties) qui différencie les objets faits de bois: c'est en constituant telle sorte de chose que le bois de construction atteint ce en vue de quoi il est bois de construction (timber) - "id cuius gratia". Mais c'est en raison de sa forme que la table de bois se distingue d'une chaise de bois.

La matière comme principe de différence.

Pensons toujours aux deux primitifs. La "matière", elle aussi, est un principe de différence. Mettons que nous avons employé le bois pour faire une série de quilles et un certain nombre de boules pour le jeu de quilles.

Les boules diffèrent des quilles par la forme. Mais
comment les boules diffèrent-elles entre elles; et les
quilles entre elles? Pas par la forme. Et toutes
sont de bois. D'où vient que nous avons 10 quilles?
Une raison: nous avons, amz de bois. ET nous
pourrions en faire pourvu que... d'a forme est
inépuisable.

Si les quilles sont vraiment semblables au bout,
il n'y a ^{pas} moyen de les distinguer si ce n'est
par désignation. ("materia signata quantitate")

Si on nous demandait: Qu'est-ce qu'une quille?

dupliquer exp. potest: (a) en voici une. (def. nom.)
(b) ce que c'est que d'être une quille: à quel
elle sert. (def. nom., et quid).

A (b) on ne répond pas: celle-ci. "Eh ~~non~~ quille", ce n'est
pas "être cette quille-ci". Nous répondons par la
définition. Mais ce que signifie le mot "quille"
n'est pas "cette quille-ci". La définition n'est
à part la quille de ce qui n'est pas quille; mais
on ne peut pas définir "cette quille-ci". Pour
atteindre celle-ci il faut la désigner dans son
être "hic et nunc" - par le sens. Nous ne pouvons
définir la quille qu'en la tenant de côté cette quille-ci.
Être cette quille-ci: c'est avoir cette forme-ci dans
cette matière-ci.

Marquez l'infinité inépuisable: ces individus sont
indiscernables. Si le sens les atteint, c'est parce qu'il
passerait d'un à l'autre...

Il n'y a pas de définition de cette quille-ci. La def. fait abstraction
de la matière. Cependant, nous disons, universellement, que
les quilles sont faites de bois. Le "bois" qui entre dans
la def. n'est pas ce bois-ci. C'est la matière commune.

Mat. et def.

3
Nous pouvons considérer à part la figure de la quille.

de triangle de métal: le triangle est.

Abstraction de matière sensible { indiv. et
commune.

Plus de matière?

Revenons à nos quilles. Il nous fallait ce bois-ci
pour avoir cette quille-ci, grâce à quoi nous
pouvons avoir cette forme-ci indiscernable de celle-là.

Un problème semblable se pose à propos de la
figure triangulaire, sitôt que nous nous
trouvons en face de l'uniformité. Soit
une série de triangles équilatéraux de
m^e grandeur:

$a_1, a_2, a_3 \dots$

Ils sont ~~parfaitement~~ ^{parfaitement} indiscernables. Il faut
les désigner. Ici, imagination. (Distin.

impr. sens. et impr. au service de l'intellip.)

C'est la matière intellip. individ., qui n'entre
pas dans la définition. *Partes materiae.* de Cado I, c. 9, 277b
278^a 10.

Revenons au triangle équilatéral comme tel: là
aussi il y a de la diversité dans l'uniformité:

les trois côtés, les trois angles: indiscernables.

Cependant, ils font partie de la définition: le

triangle équilatéral est une figure plane
contenue par trois droites égales entre elles.

Leur caractère indiscernable fait partie
de la définition: est essentiel à tout triangle

équilat. Les trois côtés égaux sont "pars speciei".

C'est la "materia intelligibilis universalis". Met. δ^{10} , 1035^a 3
1036^a 1.
Z^v 11, 1037.
H^{viii} 6, 104^a
a 3^e
K⁸ 1, 1059^a 6.

cf. de Verit. q. 2, a. 6, ad 1.

Ainsi "cercle": la mat. intell. univ.: la continuité de
circonférence; l'équidistance d'un m^e point...

Puis, mat. signata: deux cercles, soit de rayon
égal, soit inégal., c'a.d. tout ce qui n'est pas de la
définition du cercle comme tel.

En laissant de côté le bois, nous n'avons pas
laissé toute matière, mais la mat. sensible.

Le nombre.

Quid à propos de la quantité discrète? Ou
est la mat. intell. du nombre, qui est plus abstrait
que le continu (ici infinie inhérente)? Metaph. V, lect. 16, 992.

Metaph. VII, lect. 13, n. 1589. ~~Si les~~
nombres sont plus que des collections, plus que
"coacervationes unum", mais eux par soi et
dans le prédicament quantité, il faut qu'ils
soient constitués d'unités de même nature, qui
sont en puissance par rapport à ce qui fait leur
unité par soi. Il faut que les nombres prennent
avoir des noms.

Leur unité vient de la mesure: "multitudo mensurata
per unum". - Mensura quid? Met. X, ll. 1 & 2.
Ici, principe de nombre, un dans le genre gén.

Intellég. : de Trin. I, p. a. 3, c. 1 ad 4. In numeris, Post. An. II, l. 9, n. 5

e. 14, 1020 & 6.

Met. VIII lect. 3, n.
1725.

Introd. à l'étude de la nature

1. Le mot "science".

2. Un exemple de sc. au sens le plus strict: par déf. du sujet.

3. En sc. natur., pas typ. démonstr. par déf. Pr. déf.
remplacée par induction. Les espèces d'induction:
1° des premiers principes: incompl. au pds. énumération.
(Post. An. II, fin)

4. Induction par énumér.

(a) Complète. Ex. d'espèces qui divis. adépt. un genre.

Ne démontre pas propri. univ. sec. p.d. ipsum .

Sans l'étude de la nature: p. 4. Omne mobile esse corpus.

(b) Incomplète: propos. probable tant qu'on ne peut démonstr. la raison
d'une prép., qui la convertit en universelle: Omnis homo est mortalis.

5. Peg. la seule énumération ou donne qu'une classe, distinguée en:

- univ. de la démonstr.: str. commensurable au sujet. (abstr. formelle)

- univ. prédicable: mais pas commens.

- classe: e.g. $\left\{ \begin{array}{l} \text{les espèces de triangles} \\ \text{les triangles: et sous-cl.: les équil.} \end{array} \right.$

Ne peut se dire que d'elle. n dans proposition d'identité.

6. Le signe propre d'une classe comme telle: symbole. (GUV + Ballew)

En logique

En mathém.

En physique mathém.: déf. opérationnelle.

Diff. entre artefactum à fin définissable - et "manufactured"
actuel: qu'il est le résultat
d'une mesure physique

7. Objet et sujet de la con. scientifique.

Quid objet: complexe: conclus.

" sujet: sujet de la conclus.

Objet matériel: les conclus.

Sujet matériel: tous les sujets de ces con.

8. Qu'est-ce qui fait l'unité d'une science donnée? E.g. géométrie?

Puisqu'elle est "ex définitionibus", ces dernières, qu'ont-elles en commun?

Examinons une propos. que démontre la géométrie,

et par quoi elle diff. de la sc. naturelle.

Elle ne se démontre pas dans l'expér.

D'où vient cette impossibilité? de la nature
du continu physique: le caractère de l'étalon
de mesure.

En perm., démontré de ses théorèmes possible
à cause de son indépendance de l'expérience
sensible.

9. Pourquoi l'objet du sens n'est-il réfractaire à
l'exactitude obtenue en géométrie?

St. Thomas dit que "per hoc fit aliquid
intelligibile in actu, quod aliquoties abstractum a materia". Cur?

Quid "materia"?

Connot: "forma". Quid?

Les deux sont principes de différ. $\left\{ \begin{array}{l} \text{formelle (spécifique)} \\ \text{matér. ou numérique.} \end{array} \right.$

Distinct. $\left\{ \begin{array}{l} \text{mat. indiv.: signata} \\ \text{mat. comm.: non signata: pars speciei.} \end{array} \right. \rightarrow \infty$

def. de l'universel sct.

10. Abstraction de la "forme": triangle, de triangle de bronze: ou forme de quille.
Ici, abstr. $\left\{ \begin{array}{l} \text{et de mat. sensible indiv.} \\ \text{et " " " commune.} \end{array} \right.$

Abstraction de toute matière?

E.g. triangles équilatéraux: a_1, a_2, a_3, \dots

Indiscernables, indéfinissables: mat. intellig. signata.

Or, triangle comme tel, de l'homogène dans la diversité:
mat. intellig. universelle.

Abstraction de mat. sensit. permet d'atteindre à une actualité
intelligible plus parfaite que la seule abstr. de la mat. sensit. indiv.

11. Mat. intellig. du nombre.

Plus abstrait. Tamen mat., si nombre quantité. Parties homogènes.

Plus rigoureux par mesure indivisible.

Induct. en
mathém. Ethic. 138

Nous avons vu:

(a) abstr. de la mat. sens. individ. : condition
de définition : de science : mat. commune.

(b) abstr. de mat. sens. ^m commune : e.g. figure.

Mais, ici encore, mat. individ. non-sensible.

Est dans les problèmes. E.g. la ligne AB.

Aussi mat. univ. non-sensible : dans les définitions : continue.

(c) abstr. de mat. continue : dans les nombres:

mat. indiv. a, a_1, a_2, \dots } homogénéité.
mat. univ. la triade.

Dans tous ces cas, abstr. \rightarrow science plus parfaite.

N'est-ce pas la possib. de l'abstr. mathém.? Nature de la
quantité.

(Petit probl. posé par Whitehead:

$$2+2=4 \quad ; \quad 2+2=\overbrace{2+2}^4$$

Tout de suite débarrassé de mat. intelligible.

0 is a number

1 unprim. + 1 prim. = 2. What is 2? It does not matter as
far as the operation is concerned.

Qualités sensibles, indéfinissables.

Sensibles communs, matière à définition.

Probl. de la mat. sensible dans les choses
dont nous ne pouvons pas avoir la
sensation: températ. $50.000.000^{\circ}$;
ou ~~une~~ vitesse de la lumière.

La: homogénéité.

A sauver: l'espér. Eddington.

Temp. supérieure à celle qui
est compatible avec l'intégrité
de l'organe sensible.

"le que" et on définit avec matière
sensible, c'est. le "definitum" propre
de la sc. naturelle, à la nature de
principe de l'objet ou conclusion:
par la définition du sujet, on infère,
par démonstration, la propriété paria
du sujet.

Omne quod habet materiam, definitur cum materia.
Phil. nat. et de his quae definiuntur cum materia.
Ergo et de his quae habent materiam.

Sed omne quod habet materiam et definitur cum ea, mobile est.

Le sujet de la science doit être nécessaire : un nécessaire
d'une certaine sorte.

Le Traité du mobile, définitive, d'une
part, ce qui donne les principes ou définitions
et ensuite du sujet, ou, ce à propos de quoi.
"Mobile" apparaît primo secundo mobile § 3.

d'où vient que les géométries non-euclidiennes peuvent
être plus utiles....

d'où vient que le nombre pur rationnel est plus utile?

dir. { nombres in utroque : 3 quilles.

nombres abstractus : 3 (un trois) : applicable seulement à

nombres quo numeramus quocumq. modo : applicable
à tout.

Idem pour géométrie : définition de la droite, v.g. "cujus medium
non est ab extremis". Notion immédiate. D'abord
sensible commun. De là, abstraction de matière sensible.

Mais aussi, def. d'Archimède : "dist. plus courte entre
deux points". À la surface d'une sphère. Plus libre.
Reviendrons au m^e point.

Speculabile → { → prof. : immat. [→ univ.]
→ scient. : immot. [ratio definita : univ.]