

Chapitre troisième

DE LA MULTIPLICITE ET DE L'INEGALITE DES CREATURES.

Puisque la perfection de l'acte est essentiellement diffusive de soi, puisque l'agent en tant que tel est en acte et qu'il est en acte par sa forme (1), tout agent aspire donc à répandre la plus abondamment possible, dans l'exercice de son activité, la perfection de la forme d'où jaillit cette activité (2). Cette diffusion de sa perfection est effectuée en autant qu'un inférieur entre, d'une manière ou d'une autre, en (3) participation de sa forme propre. La forme de l'effet comme tel procède de la forme de l'agent comme de son principe et elle est en quelque façon pré contenue en elle (4). Cette procession est donc essentiellement assimilatrice de l'effet à la forme. L'effet est par définition une similitude de l'agent (5). Il en est par conséquent la représentation.

"Repraesentare aliquid est similitudinem ejus continere" (6).

(1) II-IIa^s, q. 179, a. 1, ad lum; III C.G., c. 88, 2^o.

(2) "Omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest". III, C.G., c. 94.

(3) I, q. 4, a. 3, c.

(4) De Ver., q. 3, a. 1, c.

(5) I, q. 110, a. 2, c.; I Sent., D. 36, q. 2, a. 3, c.; II C.G., c. 20; III C.G., c. 69; De Pot., q. 2, a. 2, c.; De Malo, q. 1, a. 3, c.

(6) I P., q. 45, a. 7, c.

Il appartient ainsi à tout effet en tant que tel d'être manifestatif de la cause dont il émane.

"Omnis effectus aliqualiter repreaesentat suam causam sed diversimode" (1)

L'action est indivisiblement assimilatrice de l'effet à la cause et manifestative de la cause dans l'effet. C'est, en effet, par un même mouvement que l'agent tend à se communiquer par voie d'assimilation et à se manifester au-dehors. Et comme l'inclination de l'agent à se diffuser et à se manifester le plus parfaitement possible a son principe dans la communicabilité de la forme, plus l'agent est parfait, plus cette inclination est vive et profonde et plus la représentation ou manifestation de l'agent dans l'effet est parfaite "secundum quod effectus capere potest".

Puisque Dieu est Acte Pur, Cause Première et Agent Parfait, souverainement enclin à la diffusion de son infinie perfection, n'opérant toujours que pour la seule communication et représentation de sa bonté dans les créatures, il importe donc que cette manifestation de la bonté divine dans les créatures soit la plus parfaite possible. Une telle manifestation, étant incompatible avec la limitation qui est essentielle à toute créature, nécessite la production de créatures multiples et inégales. En d'autres termes, une représentation parfaite de la perfection de Dieu n'est réalisable que dans la perfection du tout qu'est l'univers. Quelques considérations sur la nature de la cause efficiente et de son effet

(1) De Ver., q. 7, a. 5, ad 2um.

vont nous permettre de mieux comprendre, dans la suite, pourquoi chaque créature ne constitue en elle-même qu'une représentation inadéquate de la bonté de Dieu.

Nous avons vu antérieurement que l'effet est comme tel une 'participation' à la perfection de l'agent dont il procède. Or toute 'participation' implique nécessairement imperfection.

"*Participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere*" (1).

Tout être qui participe à une perfection se compare donc à la perfection à laquelle il participe comme la puissance à l'acte (2). Tout effet comporte donc perfection dans la mesure où il est une communication de la perfection de l'agent, mais il comporte aussi imperfection dans la mesure où cette perfection n'est communiquée que de façon limitée. Il n'est pas une similitude pure et simple, mais une similitude par imitation (3), et une similitude qui est imparfaite. Tout effet est donc formellement représentatif de sa cause efficiente, mais de façon déficiente. Il importe donc que l'effet soit multiple pour compenser cette déficience propre à tout effet en tant que représentatif et manifestatif de l'agent.

(1) II De Coelo, l.18, n. 6. Cf.: I Metaph., l. 10, init.; In Boet. de Hebd., l. 2.

(2) Quodl. 3, q. 8, a. 20, c.

(3) "Quaecumque igitur, formaliter sumpta, sunt causa et causatum, sunt diversorum ordinum fundamenta similitudinis...et consequenter est inter ea similitudo imitationis et non purae similitudinis : et propterea non est mutus". I P., q. 4, a. 3, comm. Caj., n. VI.

"Cum...agens agat sibi simile, et effectus deficiant a representatione suae causae, oportet quod illud quod est in causa unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus..." (1).

Ce qui vient d'être dit doit s'entendre de l'effet en rapport à la cause dont il dépend essentiellement et par soi, non de la cause avec laquelle il est en rapport univoque.

"Ubi enim est univocatio, ibi non est causa et causatum formaliter et per se, sed materialiter et per accidens: quoniam forma effectus formaliter non dependet a forma causae. Non enim humanitas quae est in Socrate, formaliter sumpta, dependet in esse aut in fieri ab humanitate Platonis patris, sed humanitas Socratis, quia est haec, ideo dependet a patre" (2).

Si la cause univoque ne transcende point la perfection de son effet, si l'effet de la cause univoque n'est pas une représentation réduite et déficiente de sa cause, c'est parce que, à parler formellement, l'effet n'est pas en dépendance de cette cause. Il n'est pas formellement l'effet de cette cause (3). Il n'est en dépendance de lui que dans sa production ou sa génération, non pas dans son être même (4).

L'effet qui est dénommé tel, non par accident, mais formellement

(1) De Pot., q. 7, a.1, c. Cf.: De Pot., q. 3, a. 6, ad 22um.

(2) I P., q. 4, a. 3, comm. Caj., n. VI.

(3) II-II, q. 148, a. 3, ad 2um.

(4) I, q. 104, a. 1, c.; De Pot., q. 5, a. 1, c.

et par soi, est en dépendance essentielle de sa cause. Il est d'un autre ordre (1). Il est une similitude de sa cause, mais sa cause n'est pas une similitude de lui (2). Il n'est pas une cause par soi et essentielle qui soit une similitude proprement dite de son effet. L'effet de la cause équivoque est dans sa cause selon un mode plus parfait qu'il n'est en lui-même (3), il n'est qu'imparfaitement expressif de la perfection de la cause. Par conséquent, ce qui est dans la cause "simpliciter et eodem modo" doit être dans l'effet "divisim et multipliciter" (4). Tout agent équivoque, par soi et essentiel, étant naturellement enclin selon le degré de perfection de sa forme à se communiquer le plus parfaitement possible, tend donc à se diffuser et à se communiquer en une multiplicité de déterminations dont l'ensemble est éminemment expressif de sa propre perfection. Tel est le comportement de tout agent créé équivoque. Avant de passer à l'application de ces données générales à Dieu, le premier des agents équivoques, ajoutons quelques précisions concernant la fin dernière de la création.

La fin de la création peut être soit extérieure, soit intérieure à la création.

-
- (1) I, q. 4, a. 3, ad 4um, comm. Caj. n. V. "Est siquidem non falsum, sed verissimum et necessarium, quod causa et causatum universaliter et formaliter sunt diversorum ordinum"; II Sent., D. 18, q. 2, a. 1, c.
 - (2) I Sent., D. 19, q. 1, a. 2, c.; D. 48, a. 1, ad 4um; De Ver., q. 2, a. 11, ad 1um.
 - (3) De Causis, l. 12.
 - (4) I, q. 13, a. 5, c.

"Bonum...secundum quod est finis alicujus est duplex. Est enim finis extrinsecus ab eo quod est ad finem, sicut si dicimus locum esse finem ejus quod movetur ad locum. Est etiam finis intra, sicut forma finis generationis et alterationis, et forma jam adopta est quoddam bonum intrinsecum ejus cuius est forma" (1).

La fin absolument dernière de la création, c'est Dieu Lui-même. C'est ce qui a été établi, en substance, dans le premier chapitre. Il est impossible que Dieu, Acte Pur, agisse en vue d'un bien qui aurait pour Lui raison de fin en tant qu'il transcenderait l'ordre divin. Dieu lui-même est la fin dernière de toute œuvre divine.

"Oportet autem ultimum finem rerum divinam bonitatem esse. Rorum enim factarum ab aliquod agente per voluntatem ultimus finis est quod est primo et per se voluntum ab agente, et propter hoc agit agens omne quod agit. Primum autem voluntum divinae voluntatis est ejus bonitas...Necesse est igitur omnium rerum factarum a Deo ultimum finem divinam bonitatem esse" (2).

Quant à la fin dernière intérieure à la création (3), elle est exprimée par saint Thomas de multiples façons : c'est la communication de la bonté de Dieu.

"Sed primo agenti qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis; sed inten-

(1) Metaph., L. 12, l. 12.

(2) Comp. Theol., c. 101, Cf.: I, q. 103, a. 2, a.; I-IIae, q. 1, a. 8, c.; q. 3, a. 8, ad 2um; II Sent., D. 38, q. 1, a. 1, c.; I C.G., c. 74; c. 75, III, c. 17, c. 45, c. 47, c. 64, c. 97, c. 102,; De Ver., q. 5, a. 6, ad 4um.

(3) On peut la dire: fin prochaine, comparativement à la fin ultime qu'est la bonté divine.

dit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas" (1).

C'est encore l'assimilation à la bonté de Dieu.

"Id...quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum" (2).

C'est aussi l'imitation et la représentation de la bonté de Dieu.

"...Totum universum cum suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas representatur ad gloriam Dei" (3).

C'est encore la manifestation de la bonté divine.

"Finis...divinae voluntatis in rerum productione est ejus bonitas in quantum per causata manifestatur" (4).

Quelle doit être la mesure de cette représentation par assimilation et imitation de la bonté divine ? En un sens, elle doit être sans mesure, c'est-à-dire qu'elle doit être la plus parfaite possible.

(1) I P., q. 45, a. 1, c.

(2) I P., q. 50, a. 1, c.

(3) I P., q. 65, a. 2, c. Cf. : De Pot., q. 3, a. 18, c.

(4) II, C.G., c. 38, 6^o. Cf. : I, q. 44, a. 4, ad 3um; I-IIae, q. 1, a. 8, c.; q. 2, a. 5, ad 3um; II Sent., D. 5, q. 1, a. 2, ad 4um; IV Sent., D. 49, q. 1, a. 2, q. 2, c.; III C.G., c. 19; c. 20, c. 24, c. 25, c. 34, c. 99; De Pot., q. 5, a. 5, c. ; ad 6um; De Ver., q. 23, al, ad 3um.

"Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod est in actu. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa se ipsam communicat quantum possibile est" (1).

C'est maintenant qu'il convient d'appliquer au Créateur, cause première et universelle, les données antérieures relatives à la nature de la cause équivoque et de ses effets.

Dieu est cause équivoque. Cela ne veut pas dire qu'il est cause purement équivoque. En effet, la causalité se définit par rapport à l'assimilation. Et l'assimilation serait impossible dans l'hypothèse d'une causalité essentielle purement équivoque.

"Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis" (2).

Dieu est cause équivoque, c'est-à-dire analogue (3) ou non univoque. Plus précisément, il est la première des causes non univoques. Or l'effet de toute cause équivoque est précontenu en son principe selon un degré de perfection plus élevé. Il est évident que la perfection de toute cause équivoque ou essentielle est supérieure à la perfection de l'effet, puisque la perfection de l'effet n'est qu'une perfection participée (4).

(1) I, q.19, a.2, c.; II C.G., c.30; III C.G., c.71, c.97.; De Div. Nom., c.4, l.9.

(2) I C.G., c. 33.

(3) I, q. 6, a.2, c., comm. Caj., I Sent., D.8, q. 1, a. 2, sol.

(4) I, q.4, a.2, c.; q.13, a.5, c.; q. 105, a.1, ad 3um; q.110, a.2, c.; q.115, a.3, ad 3um; III, q.62, a.3, c.; II Sent., D.15, q.1, a.2, ad 4um; IV, Sent., D.5, q.2, a.2, q.2, c. IC.G., c.29, c.32; De Malo, q.1, a.3, c.; q.4, a.1, ad 10um; De Pot., q.5, a.1, c.; a.5, c.

Toute créature est donc pré contenue en Dieu, le premier des agents équivoces, non seulement selon un mode plus parfait, mais selon le mode le plus parfait possible : "excellentissimo modo" (1).

Si toute créature est inadéquatement représentative de la perfection des causes auxquelles elle est essentiellement subordonnée, à bien plus forte raison toute créature est radicalement déficiente dans la représentation ad extra de la perfection divine dont elle est par soi une similitude.

"...Videmus in rebus quae sunt extra animam quod quaelibet res imitatur aliquo modo Deum sed imperfecte..." (2).

En un sens, l'assimilation de la créature à Dieu est l'assimilation la plus parfaite de toutes car elle est une participation au plus grand de tous les biens, le bien divin, mais en un autre sens, elle est la moins parfaite en raison de l'infinie distance qui sépare Dieu de la créature. A vrai dire, de la créature à Dieu, il y a beaucoup moins de similitude que de dissimilitude (3). Il est donc juste d'affirmer que les

(1) I, q. 6, a. 2, c. sub fine.

(2) De Ver., q. 2, a. 1, c. Cf.: I, q. 12, a. 2, c.; q. 42, a. 5, ad 1um; q. 56, a. 3, ad 2um; II-IIae, q. 175, a. 4, c.; II Sent., D. 17, q. 1, a. 1, ad 6um; III C.G., c. 99.

(3) A plusieurs reprises, saint Thomas doit répondre à des objections tenant à prouver qu'il ne peut même pas exister de similitude véritable Cf.: I, q. 8, a. 1, ad 3um; IV Sent., D. 17, q. 1, a. 2, c.; Quodl. 11, a. 1, ad 5um.; De Ver., q. 2, a. 11, ad 1um. De Ver., q. 23, a. 7, ad 9um; ad 11um; I Sent., D. 48, q. 1, a. 1, ad 4um; D. 35, q. 1, a. 4, ad 6um; D. 3, q. 1, a. 3, sol.; I, q. 42, a. 1, ad 2um; I, q. 25, a. 2, ad 2um; q. 33, a. 2, ad 4um.

créatures sont plus distantes de Dieu que de toute autre cause subordonnée à Dieu.

Sous un autre rapport, cependant, Dieu est infiniment plus à proximité des créatures et présent en elles que toute autre cause n'est présente en son effet, car il agit immédiatement en chacune d'elles.

Nous avons montré, dans la première partie de ce chapitre, que tout agent universel et équivoque est enclin à se communiquer et à se manifester au-dehors en une multiplicité d'effets ou similitudes dont l'ensemble exprime davantage la perfection plus une et plus intense de sa forme.

Il importe donc infiniment plus que le Premier Agent universel et équivoque, Dieu, souverainement enclin à la plus grande diffusion possible de sa surabondante perfection, manifeste sa propre excellence par la multiplicité et la variété des créatures.

"*Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandem creaturis et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturum sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia; nam bonitas quae est in Deo simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum quam alia quaecumque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum...*" (1)

(1) I, q. 47, a. 1, c.

De même que la distinction des créatures a son principe dans la divine sagesse, en tant qu'elle contribue à une plus entière et parfaite manifestation de la bonté de Dieu, ainsi en est-il de leur inégalité.

"Principaliter est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem... Sicut ergo divina sapientia causa est distinctio-nis rerum propter perfectionem universi, ita et inae-qualitatis. Non enim esset perfectum universum si tan-tum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus" (1).

Pour que l'univers soit parfait, il est nécessaire que les êtres qui le composent se distinguent non pas seulement au point de vue acci-dentel et numérique, mais encore au point de vue essentiel et spécifique. La distinction spécifique contribue à une plus parfaite manifestation de la bonté divine parce qu'elle est plus profonde (2). L'inégalité qu'elle implique permet aux êtres supérieurs d'exercer leur activité sur les in-férieurs et d'imiter Dieu dans l'exercice de sa causalité sur les créatu-res. Il est entendu que la cause et l'effet considérés "formaliter per-se" (3) doivent être de perfection inégale car tout effet est formelle-

(1) I P., q. 47, a. 2, c.

(2) I q. 30, a. 3, c.; I q. 47, a. 1, c.; a. 2, c.; II C.G., c. 39, 20; III C.G., c. 92; De Ver., q. 12, a. 13, ad 2um.

(3) I q. 4, a. 3, comm. Caj., n. VI.

ment et intrinsèquement dépendant de sa cause (1).

A ce point précis de notre exposé, nous sommes en mesure d'identifier la fin dernière 'ad intra' et 'secundum quid' de la création non seulement avec la communication, l'assimilation, l'imitation et la manifestation de la bonté de Dieu (voir textes cités page 80) avec la multiplicité et la diversité des créatures. C'est, en effet, dans la diversité des créatures qu'est réalisée la représentation la plus parfaite possible de la perfection divine.

"Deus...universitatem creaturarum vult propter seipsam,
licet propter seipsum eam vult esse; haec enim duo non
repugnant. Vult enim Deus ut creaturæ sint propter
eius bonitatem, ut eam suo modo imitentur et repreesen-
tent; quod quidem faciunt in quantum ab ea esse habent
et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu quod
Deus omnia propter seipsum fecit...et quod creaturas fe-
cerit propter earum esse..." (2).

Parce que les créatures représentent la bonté de Dieu selon leur être, il revient au même de dire que Dieu veut les créatures pour la re-

(1) "Quia...divinam bonitatem perfecte reprezentari impossibile fuit propter distantiam uniuscujusque creaturæ a Deo, necessarium fuit ut reprezentaretur per multa, ut quod deest ex uno suppleretur ex alio. Nam et in conclusionibus syllogisticis quando per unum me- dium non sufficienter demonstraretur conclusion, oportet media multipli- cari ad conclusionis manifestationem, ut in syllogismis dia- lecticis accidit..." Est...multitudo rerum et distinctio ab in- tellectu divino excogitata et instituta in rebus, ad hoc quod di- versimode divina bonitas a rebus creatis reprezentetur, et eam secundum diversos gradus diversa participarent, ut sic ex ipso di- versarum rerum ordine quaedam pulchritudo resultet in rebus, quas divinam sapientiam commendaret". Comp. Theol., c. 102.

(2) De pot., q. 5, a. 4, c.

présentation de sa bonté et pour leur être même.

Or, plus précisément encore, c'est dans la diversité de l'être que consiste cette représentation la plus parfaite de Dieu. On peut donc dire aussi bien que Dieu veut les créatures pour la représentation de sa bonté et qu'Il les veut pour la multiplicité et la diversité de leur être. Saint Thomas affirme explicitement ce que nous venons de déduire de données antérieures :

"In...ordine secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero rerum numerositatem;... Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas..." (1).

Cette "numerositas" qui est "prima ratio in creaturis" c'est la diversité des formes. Or, comme l'explique saint Thomas (2), la forme est le principe selon lequel toute créature participe à l'être. Mais selon qu'une chose est, elle ressemble à Dieu. Il est donc nécessaire que toute forme consiste en une similitude de la bonté de Dieu participée dans les choses. La forme est quelque chose de divin, a écrit Aristote. Or toute similitude à ce qui est simple (Dieu) ne peut être diversifiée que par une plus ou moins grande proximité de ce dont elle est similitude. Puisque

(1) III C.G., c. 97.

(2) III C.G., c. 97.

toute similitude est d'autant plus parfaite qu'elle est à une plus grande proximité de Dieu Lui-même, toute diversité de formes implique donc diversité de perfection, supériorité et infériorité, priorité et postériorité, donc ordre.

Cette fois, nous en sommes à identifier la "finis ultimus" ou "prima ratio in creaturis" avec l'ordre. Au juste, qu'est-ce donc que l'ordre ?

Chapitre quatrième

DE L' ORDRE DANS L' UNIVERS

Saint Augustin nous a laissé la définition suivante de l'ordre : "Ordo est parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio" (1). Cette définition est très connue et elle est la plus courante, mais elle exprime inadéquatement la nature de l'ordre comme tel. Elle ne se vérifie que d'une espèce très particulière d'ordre, l'ordre selon le lieu. Elle ne nous dit pas explicitement en quoi consiste l'ordre considéré dans sa raison la plus universelle.

A la différence de saint Augustin, saint Thomas n'a pas formulé une définition proprement dite de l'ordre, mais il en a énuméré tous les éléments et il nous a fourni les précisions nécessaires à une détermination parfaite de cette définition.

"...Ordo in ratione sua includit tria, scilicet, rationem prioris et posterioris: unde secundum omnes illos modos potest dici esse ordo aliquorum secundum quos aliquis altero prius dicitur et secundum locum et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. Includit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinc-
torum. Sed hoc magis praesupponit nomen ordinis quam significat. Includit etiam tertio rationem originis ex qua etiam ordo in speciem contrahitur" (2).

(1) XIX De civ. Dei, cap. 13.

(2) I Sent., D. 20, q. 1, a. 3, q. 2, Cf.: De Pot., q. 7, a. 11, c.

A la lecture de ce texte, il semblerait que la "ratio prioris et posterioris" soit l'élément le plus caractéristique de l'ordre considéré dans ce qui le constitue formellement. En effet, comme le dit saint Thomas, la distinction, quoiqu'incluse dans la notion d'ordre, est plutôt pré-supposée que signifiée par le terme ordre, et la "ratio originis" est une différence qui contracte la raison commune d'ordre. Cependant, en réalité, et comme il ressort d'une étude attentive de tous les textes de saint Thomas qui se rapportent à la notion d'ordre, la "ratio prioris et posterioris" n'est pas essentielle à l'ordre considéré dans sa raison la plus universelle. C'est plutôt la "ratio originis" qui est essentielle à l'ordre comme tel. Voici donc les distinctions qui s'imposent à ce sujet.

Premièrement, il est une 'ratio originis' qui constitue la différence spécifique de l'espèce d'ordre qui est dénommée "ordo originis" (l'ordre de la Trinité) et qui exclut toute priorité et postériorité, soit selon le lieu, soit selon le temps, etc. Cette 'ratio originis' n'est pas essentielle à l'ordre comme tel, mais à telle espèce d'ordre. Deuxièmement, il en est une autre qui est commune à toute espèce d'ordre parce qu'elle est essentielle à l'ordre comme tel.

En effet, l'ordre se conçoit toujours par rapport à un principe.

"Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium" (1).

(1) I P., q.42,a.3, c. Cf.: I P., q. 21, a. 3, c.; Quodl. 5, a. 19, c.

Et comme la notion de principe est une notion analogique, ainsi en est-il de la notion d'ordre. Or, tout principe en exercice implique origine. Principe et origine sont donc toujours de la raison d'un ordre donné, que cet ordre soit logique ou réel, divin ou créé, selon le lieu ou selon le temps.

Par contre, la priorité et la postériorité ne peuvent être de l'essence d'un ordre donné qu'en autant que cet ordre est créé. La raison de principe (et par conséquent, celle d'origine) est intrinsèque à toute priorité et postériorité.

"*Prius et posterius dicitur secundum relationem ad aliquod principium*" (1).

Cependant la raison de priorité et de postériorité n'est pas essentielle à toute exercice d'un principe. L'ordre est inséparable de tout principe en acte, mais il n'inclut pas universellement priorité et postériorité. Cajetan nous explique comment saint Thomas, dans son commentaire du premier Livre des Sentences, pouvait affirmer apparemment le contraire à savoir que la "*ratio prioris et posterioris*" est commune à tout ordre. Il s'agissait seulement de tout ordre créé.

"*Ordo ratione generis includit prius et posterius et non ratione proprii differentialis conceptus. Et quia ad divina omnia transferuntur sublati imperfectionibus, ideo ordo in divinis est sine priori*

(1) II-IIae, q. 26, a. 1.

et posteriori: sicut etiam est ibi principium absque principiato. Loquinur enim modo utendo terminis prout communiter in philosophia utimur et creaturis communes sunt" (1).

Conclusions : puisque l'élément distinction est plutôt "présupposé" au signifié formel du mot "ordre", et puisque l'élément priorité et posteriorité ne peut être essentiel qu'à tel ordre donné, l'ordre créé, il est donc évident que ce qui définit le plus formellement l'ordre comme tel, c'est la relation à un principe et l'unité qui en résulte. Quant à l'ordre créé, on pourrait formuler sa définition dans les termes suivants : *ordo est relatio plurium distinctorum ad aliquod principium per modum prioris et posterioris.*

On distingue autant d'ordres différents qu'on distingue de principes différents.

"...Secundum omnes modos illos potest dici ordo aliquorum secundum quod aliquis altero prius dicitur, et secundum locum et secundum tempus, et secundum omnia hujusmodi" (2).

La division principale est la division en ordre réel et ordre logique (3). L'ordre est dit réel ou de raison selon que la distinction des éléments ordonnés est réelle ou de raison. L'ordre réel se divise à son tour en ordre "per se" et ordre "per accidens". L'ordre "per se", c'est

(1) II-IIa^e, q. 26, a. 1.

(2) I P., q. 42, a. 3, c.

(3) Ethic., l. I, Sent., 1; De Pot., q. 10, a. 3, c.; q. 5, a. 12.

l'ordre des espèces. L'ordre "per accidens", c'est l'ordre des individus dans une espèce. Cet ordre est dénommé "per accidens" parce que les individus d'une même espèce ne diffèrent point par leur nature, mais par leurs notes individuantes, lesquelles sont accidentielles à la nature de l'espèce (1). Les espèces, au contraire, diffèrent par leur nature. C'est pourquoi elles sont dites ordonnées "per se". La perfection d'un ordre étant proportionnelle à la perfection de la distinction des éléments ordonnés, il s'ensuit que l'ordre "per se" est plus parfait que l'ordre "per accidens" (2).

"Quod... est per se potius est eo quod est per accidens" (3).

Puisque l'ordre est défini par l'unité d'une pluralité, il nous est impossible d'en traiter sans être amené à considérer le rapport du tout à son principe et le rapport du tout aux parties qui le constituent. L'unité d'ordre d'un tout est fondé sur une certaine similitude commune à toutes les parties qui intègrent le tout. Parce qu'elle est commune à plusieurs, cette similitude est participée d'un être supérieur qui est principe du tout.

"...In quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune" (4).

(1) De Spir. Creat., q. 1, a. 8, c.

(2) De Subs. Sep., c.13.

(3) De Causis, l. 1.

(4) De Pot., q. 6, a. 6, c.

Or nous avons établi précédemment (1) que l'agent lui-même et la similitude participée de la perfection de l'agent ont tous deux raison de bien et de fin pour les inférieurs sur lesquels s'exerce l'activité de l'agent (2). L'ordre des parties d'un tout ainsi que le principe d'où dérive cet ordre ont donc raison de bien et de fin pour les parties. La cause dont procède l'ordre des parties est "finis extrinsecus". L'ordre même des parties est "finis intra, sicut forma finis..."

"Forma...alicujus totius quod est unum per ordinatio-
nem partium est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit
bonum ejus" (3).

Dans un tout, l'ordre a donc raison de forme, les parties ont raison de matière. Proportionnellement, l'ordre est aux parties d'un tout ce que la forme est à la matière dans un composé substantiel ou dans un composé accidentel. La forme est "quid divinum et appetibile", elle est détermination, perfection, principe et raison d'être de la matière. La matière est puissance et appétit de la forme, elle est essentiellement dépendante de la forme et transcendantalement ordonnée à celle-ci. De même l'ordre est perfection et raison d'être des parties. La partie, selon tout ce qu'elle est comme partie, dit rapport et ordre au tout. Elle participe à la perfection propre du tout dont elle tient sa propre perfection de partie. Et le principe formel de la per-

(1) Page 58

(2) I, q. 6, a. 1; De Malo, q. 3, a. 1, c.

(3) Metaph., L. 12.

fection du tout, c'est son ordre.

"Quaelibet pars id quod est est totius" (1).

"Pars...id quod est totius est; unde et quodlibet bonum partis ordinabile est in bonum totius" (2).

Comme le tout est une participation, et par conséquent une similitude imparfaite de la perfection de sa cause, ainsi la partie est une participation et par conséquent une imitation imparfaite de la perfection du tout. Le tout est ordonné à son principe et les parties sont ordonnées au tout comme l'imparfait au parfait, comme la matière à la forme, comme la puissance à l'acte (3).

Cet ordre qui est "finis intra" et "forma finis" du tout se dédouble en l'ordre des parties à leur fin et l'ordre des parties entre elles.

"In exercitu invenimus duplarem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet ad bonum ducis; et ille ordo quo ordinantur partes exercitus ad invicem est propter illum ordinem quo exercitus totus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem" (4).

(1) II-IIae, q. 64, a. 5, c.

(2) II-IIae, q. 58, a. 5, c. Cf.: I, q. 65, a. 2, c.; q. 70, a. 2, c.; I-IIae, q. 90, a. 4, c.; III C. G., c. 64; c. 112.

(3) II-IIae, q. 64, a. 2, c.; I C. G., c. 86.

(4) De Ver., q. 7, a. 3, c.

L'"ordo ad finem" est fin, il est cause.

"Ordo...ad finem est fini proprinquier quam ordo partium ad invicem et quodammodo causa ejus" (1).

L'"ordo ad invicem" est donc essentiellement de l'"ordo ad finem".

"Quantuncumque...multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium" (2)

L'ordre mutuel des parties est donc un bien supérieur à chacune des parties considérée en elle-même; l'ordre des parties à leur fin est un bien supérieur à l'ordre des parties entre elles; la fin qui est principe de l' "ordo finem" est un bien supérieur à l'ordre comme tel. Tout ordre est 'forme', mais c'est l' "ordo ad finem" qui est forme ultime.

Toutes ces notions relatives à la partie et au tout sont d'une application facile à l'univers. Ce dernier, en effet, est formellement un ordre. Il consiste en la multiplicité ("numerositas") des créatures unifiées par leur rapport à leur fin ultime, Dieu.

"Quaecumque...sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" (3).

(1) De Ver., q. 5, a. 1, ad 9um.

(2) De Ver., q. 5, a. 3, c.

(3) I P., q. 47, a. 3, c.

Cet ordre qu'est l'univers est donc double, et l'ordre mutuel de ses parties est en dépendance de l'ordre des parties à Dieu (1), et il est pour (2) cet ordre qui est le meilleur (3). Dans les deux cas, l'ordre le meilleur, c'est l'ordre "per se" des parties de l'univers.

"Si sunt res in universo dispositas sicut optimum est eas esse eo quod omnia ex summa bonitate dependent; melius est autem aliqua esse ordinata per se quam per accidens ordinentur: est igitur totius universi ordo non per accidens, sed per se" (4).

Au cours des précédents chapitres, nous avons identifié la fin dernière intrinsèque de l'univers avec l'assimilation des créatures à Dieu et la représentation en elles de la bonté de Dieu (5).

Nous avons aussi identifié cette même fin avec la multiplicité et l'inégalité des créatures:

"Sicut...prima ratio divinae providentiae simpliciter (finis ultimus absolute) est divina bonitas, ita prima ratio (finis ultimus intra) in creaturis est earum numerositas" (6).

Nous pouvons donc également identifier cette fin intrinsèque de

(1) De Pot., q. 7, a. 9, c.

(2) II Sent., D. 1, q. 1, a. 3, c.

(3) I Ethic., l. 1.

(4) De Subs. Sep., c. 13.

(5) "Id quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilacione ad Deum" I P., q. 50, a. 1, c.

(6) III C.G., c. 97.

l'univers avec l'ordre.

"Id quod est bonum et optimum in effectu est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium ad invicem (eius) qui sine distinctione esse non potest" (1).

"Hoc (finis a causae primae)...est distinctio et ordo partium universi qui est quasi ultima forma" (2).

"Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, sc. ordo ipsius universi: hoc autem bonum non est ultimus finis (bonitas divina), sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem" (3).

L'ordre universel est un bien créé (4), donc limité, mais de tous les biens créées il est le plus rapproché de la bonté divine le plus parfaitement expressif et manifestatif de cette même bonté (5). Il constitue la perfection ultime de l'œuvre de Dieu (6), dépassant tout autre bien de la créature (7). Il est voulu pour lui-même (8) et principalement (9), car il est le bien le meilleur de la création, le plus universel.

(1) II C.G., c. 39.

(2) II C.G., c. 42.

(3) I P., q. 103, a. 2, ad 3um.

(4) I, q. 22, a. 1, c.

(5) III C.G., c. 64.

(6) II C.G., c. 45.

(7) II Sent., D. 29, q. 1, a. 3, ad 4um; De Pot., q. 3, a. 18, c.

(8) Comm. in Epist. ad Rom., c. 8, l. 6.

(9) I, q. 49, a. 2, c.

sel (1), le plus diffusible, le plus commun, et par conséquent le plus divin. Dans l'ordre naturel, il est la plus grande perfection participable de la bonté de Dieu, manifestant cette bonté dans son éminence même (2). Aussi est-il l'objet principal du vouloir et de l'intention de Dieu (3), est-il aussi le bien dont Dieu prend le plus grand soin, puisqu'il est son effet propre (4). Cet ordre, en effet, procède de la Sagesse infinie de Dieu et il en est la manifestation la plus éclatante (5). C'est lui qui répond le plus efficacement à la souveraine inclination de la bonté divine à se donner en participation et par voie de similitude à des créatures : "ex propria Dei intentione perfectionem creaturas dare volentis qualem possibile erat eam habere" (6).

Il conviendrait d'exalter encore davantage l'excellence du plus grand des biens créées naturels, l'ordre de l'univers. De nos jours, n'ose-t-on pas nier la subordination de la personne au bien commun de l'ordre universel sous le spécieux prétexte de mieux sauvegarder la dignité de la personne ?

La créature intelligente est la créature la plus parfaite, et en

(1) II, C.G., c. 42.

(2) III, C.G., c. 97.

(3) III, C.G., c. 64.

(4) II, C.G., c. 42.

(5) II, C.G., c. 45; III, c. 64.

(6) II, C.G., c. 45.

tant que partie de l'univers, elle est la créature qui participe le plus à la perfection de l'ordre universel. En refusant de reconnaître son essentielle subordination à l'ordre de l'univers, on ne saurait guère nier plus radicalement la perfection de cet ordre.

L'attitude des Modernes est bien différente de l'attitude des Anciens. Ces derniers avaient pour l'ordre une estime et une préoccupation ignorée de nos contemporains. Regardant l'univers des choses matérielles qui les entouraient, ils en contemplaient avant tout la forme qui est l'ordre. La forme n'est-elle pas principe de perfection, d'intelligibilité, de beauté ?

Voilà pourquoi l'intelligence des Anciens embrassait toutes choses dans la perfection de leur ordre. Ainsi les Grecs, pour désigner l'ensemble des créatures, n'ont-ils pu inventer de vocable plus adéquat que celui de Cosmos qui signifie littéralement : ordre. Et mundus, mot latin d'où vient le mot français monde, était significatif de beauté, beauté qui est resplendissement de l'ordre. Le terme univers n'exprime-t-il pas aussi l'unité (unus-versus) qui est principe d'ordre et de beauté ?

Chapitre cinquième

DE LA PERFECTION DE L'ORDRE DE L'UNIVERS

Est-il nécessaire que l'univers soit le plus parfait possible :

- I- "potentia ordinata" ?
II- "potentia logica et Dei" (1);

- A- quant aux modes d'être ?
B- quant aux degrés d'être ?

Pour en arriver à déterminer de façon aussi judicieuse que possible la valeur d'argumentation des preuves naturelles de l'existence des substances séparées, il convenait de traiter longuement de la cause finale de la création, puisque c'est elle qui joue le rôle de tout premier principe dans l'élaboration des preuves en question (2).

C'est pour ce motif que tous les chapitres précédents ont été consacrés à bien établir que Dieu est la fin extrinsèque et tout à fait dernière de la création (*finis operantis*), et que la représentation de sa bonté dans les créatures en est la fin intrinsèque et ultime "secundum quid"

(1) "Ratio eorum quae sunt ad finem sumitur ex fine". Metaph., L. 12, l. 12.

(2) Ce sont là deux expressions fréquemment employées par Cajetan lorsqu'il traite cette question. Cf.: I P., q. 19, a. 2; q. 50, a. 1. Elles mettent les deux principaux aspects du problème à étudier ici.

(finis operationis) (1).

A propos de la fin ultime intérieure à l'œuvre de la création, une question se pose, qui a déjà été formulée antérieurement et à laquelle il importe de répondre présentement d'une façon plus détaillée et plus précise. Cette question est la suivante : quelle doit être la mesure de cette assimilation imitative et manifestative de la bonté de Dieu dans les créatures ? Cette assimilation doit être, comme nous l'avons vu, la plus parfaite possible. C'est ce qui ressort, en effet, de l'infinie et essentielle communicabilité de l'Acte Pur (2) et de la souveraine inclination du premier agent à s'assimiler toutes choses selon ce qui convient à leur nature.

(1) "Duplex est finis : scilicet operationis et operantis. Finis operationis (idest, propter quem est operatio) est optimum quod per operationem producitur. Et tale est intrinsecum effectui, veluti ejus forma. Et sic productionis universi finis est totalitas ejus, quae in ordine et distinctione partium consistit. Finis autem operantis est aliquid quod operans ex effectu producto intendit: sicut dominus factor, producendo domum intendit habitationem. Et talis finis non est optimum quod sit in effectu producto, sed est aliquid extrinsecum ab effectu. Hoc modo ordo partium non est finis in productione universi, sed bonitas divina ex cuius amore Deus creaturam produxit, ut ipsa bonitas manifestetur" II C.G., c. 39, comm. S. Ferr. n. IV.

(2) "Proprium...est Dei qui est ipsa essentia bonitatis, ut se aliis communicet. Videmus enim quod unumquodque, in quantum est perfectum et actu ens, similitudinem suam aliis communicat. Unde id quod est essentialiter actus et bonitas, scilicet Deus, et essentialiter et primordialiter communicat suam bonitatem rebus" De Causis, c. 23.

Or cette assimilation la plus parfaite possible des créatures à Dieu consiste principalement dans l'ordre essentiel des parties ordonnées "per se" à la constitution de l'univers. L'ordre est, en effet, le meilleur bien de l'univers (1). Puisque cet ordre ne doit pas s'entendre exclusivement de la relation qui unifie les diverses parties de l'univers, mais des parties elles-mêmes en tant qu'ordonnées entre elles et à leur fin (2), l'univers est donc dans les parties qui le constituent, le plus parfait possible. Il est même nécessaire qu'il en soit ainsi.

A cette conclusion, on obtiendrait facilement l'adhésion unanime de philosophes et de théologiens dont les vues, sur ce point, seraient pourtant nettement divergentes. Il en serait ainsi en raison du caractère ambigu, voire tout à fait équivoque, de ses termes. On pourrait, en effet, y donner son assentiment pour des motifs très divers.

Quand on parle de la nécessité d'une assimilation la plus parfaite possible à Dieu ou de la nécessité de la perfection de l'univers, s'agit-il de nécessité absolue ou de nécessité hypothétique ? De perfection par rapport à la fin ultime ou par rapport à la fin prochaine ? par rapport aux modes d'être ou aux degrés d'être ? par rapport à l'ordre mutuel des parties ou à l'ordre des parties à leur fin ? S'agit-il encore de possibi-

(1) Cf.: II C.G., c. 39, comm. S. Ferr., cité plus haut.

(2) "Cum dicitur bonum ordinis diversorum esse melius quolibet ordinorum, quod intelligitur non de ipso respectu secundum se, relatio enim est minimae entitatis, et per consequens minimae bonitatis est: sed de ipsis extremis ordinis ut ordinata sunt". II C.G., c. 45, comm. Sylv. Ferr., n. (IV.

lité logique ou de possibilité réelle ? de puissance absolue ou de puissance ordonnée ?

Voilà autant de questions bien révélatrices de l'obscurité et de l'indétermination de la proposition qui en est l'objet. C'est seulement à condition de dissiper la confusion et l'équivocité de tous les termes de cette proposition qu'il sera ensuite possible de déterminer, dans une certaine mesure, la signification et l'efficacité des preuves naturelles de l'existence des substances séparées. Notons bien que l'univers dont on cherche ici à connaître le degré de perfection est celui qui est constitué uniquement par l'ensemble des communications divines de l'ordre naturel.

Tout d'abord, de nombreux motifs nous inclinent à penser qu'aucun univers ne pourrait (soit de puissance ordonnée, soit de puissance absolue) être meilleur que l'univers actuel.

a) En effet, comme le dit saint Augustin, Enchir, c. 10, chacune des choses que Dieu a faites, prise à part, est bonne, mais toutes choses prises ensemble sont exzellentement bonnes, car c'est d'elles toutes que résulte l'admirable beauté de l'univers. Puisque rien ne pourrait être meilleur que ce qui est déjà constitué dans un degré extrême de bonté, l'univers actuel est tel qu'il ne pourrait, semble-t-il, en exister un plus parfait (1).

(1) S. Theol., I P., q. 25, a. 6, ad 3um; I Sent., D. 44, q. 1, a. 1; a. 2, ad 3um; De Pot., q. 1, a. 5, ad 15um; q. 3, a. 16, ad 17um; q. 5, a. 2, ad 14um.

b) Il semble, de plus, qu'aucun univers ne pourrait être meilleur que celui qui contient "tout ce qui est bon" (1), et dans lequel tout, même le mal, est ordonné. Or tel est bien l'univers actuel (2). De fait, l'ordre de l'univers est si parfait que, selon les termes mêmes de saint Thomas, il revêt comme une sorte d'infinité..."recipit quamdam infinitatem" (3).

c) Enfin, tout agent, agissant en vue d'une fin, produit son effet aussi rapproché que possible de sa fin. Or un effet qui est le plus parfait possible et qui est aussi rapproché que possible de sa fin ne peut être réalisé que d'une seule manière..."superlativum uno modo est"⁽⁴⁾. Dieu, agent souverainement parfait, a donc produit, semble-t-il l'univers le plus parfait qu'il pouvait produire et il était nécessaire qu'il en fût ainsi.

Pour toutes ces raisons et pour d'autres semblables, des philosophes ont prétendu qu'aucun univers ne pouvait être créé meilleur que l'univers actuel. Leur intention était de mieux affirmer par là l'excellence de la perfection de Dieu. En réalité, cependant, ils se trouvaient à nier la toute-puissance de Dieu d'une façon implicite mais très formelle. Si l'univers actuel était le meilleur absolument et si la perfection limitée

(1) I Sent., D. 44, q. 1, a. 2, 2^a diff.

(2) I Sent., D. 44, q. 1, a. 2, 4^a diff.

(3) I Sent., D. 44, q. 1, a. 3, sol.

(4) De Pot., q. 5, a. 15.

de cet univers épousait en quelque sorte la puissance divine, Dieu serait-il vraiment le Tout-Puissant ?

Il importe de préciser ici le sens d'une expression d'usage très fréquent dans les œuvres de saint Thomas. Ce dernier parle souvent de communication de la bonté divine, par voie de similitude, "secundum quod possibile est" ou "in quantum possibile est". Cette expression est ambiguë. Voici quelques uns des nombreux passages dans lesquels on la retrouve :

"Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem...ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus" (1).

"Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum : ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae" (2).

"...Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum : agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est..." (3).

Il suffit de remarquer à ce sujet, que l'expression "secundum quod possibile est", ou "in quantum possibile est" se rapporte tantôt au mode selon lequel est effectuée la communication de la bonté de Dieu (l'assimilation), et tantôt, au degré de perfection de cette communication. Sylves-

(1) III C.G., c. 97, init.

(2) Eod. loco.

(3) II C.G., c. 30, Cf.: I P, q. 19, a. 2, c.; III C.G., c. 71.

tre de Ferrare fait appel à cette distinction dans son commentaire de la Somme contre les Gentils, L.III, c. 97 :

"Loquitur de bonitate divina ut manifestanda secundum determinationem divinae sapientiae... De ista ergo similitudine... sic per ejus sapientiam determinata loquendo, Deus per suam providentiam determinavit ut quantum possibile est imprimatur rebus: id est ut rebus imprimatur perfectiori modo quo imprimi potest... Sed quia s. Thomas inferius videtur accipere tanquam prius in divina voluntate hoc quod est velle communicare divinam bonitatem quantum possibile est quam hoc quod est velle eam communicare secundum istos determinatos gradus perfectionis ideo secundo possumus interpretari quod ly quantum... explicat et specificat rationem impressionis et communicationis... per quamdam similitudinis diffusionem..."

Que le mode selon lequel est effectuée la communication de la bonté de Dieu soit celui de l'assimilation, voilà qui a été suffisamment établi au cours des chapitres précédents. Il reste à déterminer du degré de perfection de l'assimilation de l'univers à Dieu,

I

L'univers est-il nécessairement le plus parfait possible "potentia ordinata" ?

En premier lieu, il faut reconnaître que l'univers actuel est le plus parfait possible de puissance ordonnée (ordinaire ou non ordinaire). L'univers ne pouvait être plus puissamment ni plus sagement ordonné par Dieu (1). Par rapport à sa fin prochaine, c'est-à-dire par rapport au de-

(1) I P., q. 25, a. 6, ad lum.

gré et au mode de communication selon lequel Dieu a déterminé de diffuser sa perfection dans les créatures, l'ordre de l'univers est si parfait qu'il est impossible d'en concevoir un meilleur.

"Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit" (1).

Aucune créature ne peut s'écarter des dispositions de la Providence divine à son endroit.

"In hoc est immobilis et certus divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessario si- ve contingenter" (2).

Par rapport à sa fin ultime, l'univers est encore le mieux ordonné possible, en ce sens qu'il ne pourrait être ordonné à une fin plus parfaite et plus noble (3). L'univers est donc le plus parfait possible de puissance ordonnée, et il est absolument nécessaire qu'il en soit ainsi, sans quoi la sagesse de Dieu serait en défaut. Cependant, il n'était pas absolument nécessaire que Dieu produisit l'univers, et dans l'hypothèse de la création d'un univers, il n'était pas absolument nécessaire que Dieu le produisit tel que présentement ordonné dans tout l'ensemble de ses

(1) I P., q. 25, a. 6, ad 3um.

(2) I P., q. 23, a. 4, ad 2um.

(3) I Sent., D. 44, q. 1, a. 2, sol.; a. 3, sol.

parties (1). L'univers actuel n'était nécessaire que de nécessité hypothétique. En d'autres termes, à supposer que Dieu ait déterminé, par un acte de son infaillible providence, de créer cet univers plutôt qu'un autre, il était absolument impossible que cet univers ne fût pas.

On pourrait dire encore que l'univers tel que présentement ordonné est nécessaire de nécessité conditionnelle ou hypothétique dans le sens que voici: à supposer que de fait l'univers soit tel que présentement ordonné, il est absolument impossible qu'il n'en soit pas ainsi (2). La raison la plus fondamentale serait la même que dans le cas précédent:

"quia ipse non potest facere quod contradictoria.
sint simul vera".

-II-

L'univers est-il nécessairement le plus parfait possible "potentia logica et Dei"?

En second lieu, il importe de répondre aux questions suivantes: l'univers est-il le plus parfait possible de puissance logique et

-
- (1) "Finis...naturalis divinae voluntatis est ejus bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque prejudicio bonitatis, justitiae et sapientiae, potest se extendere in alias quam quae facit...De Pot., q. 1, a. 5, c.
 - (2) Cf.: Prolégomènes, Nécessité hypothétique, page 43.

de la toute-puissance de Dieu? Si non, comment Dieu pourrait-il, de puissance absolue, rendre l'univers plus parfait? Si oui, était-il nécessaire que l'univers fût ainsi créé le meilleur possible? En d'autres termes, Dieu pouvait-il, de puissance absolue, créer un univers qui ne fût pas le plus parfait possible? C'est seulement dans la mesure où nous aurons répondu à ces questions que nous pourrons déterminer la valeur des preuves naturelles de l'existence des substances séparées. S'il est nécessaire que l'univers soit le plus parfait possible "absolute loquendo", les preuves de l'existence des substances séparées sont rigoureuses et démonstratives. S'il n'est pas nécessaire, mais de simple convenance que l'univers soit ainsi le plus parfait possible, les preuves de l'existence des substances séparées ne sont que dialectiques.

Tout d'abord, il est nécessaire de préciser le sens de la question suivante: Dieu pouvait-il, de puissance absolue, créer un univers qui ne fût pas le plus parfait possible? Ainsi formulée, cette question peut sembler tout à fait vaine, voire contradictoire dans ses termes mêmes. En effet, un univers, quel qu'il soit, est par définition même un ordre. Le formel de tout univers, c'est l'ordre. Or l'ordre comme tel est enraciné dans la sagesse. C'est le propre de la sagesse d'être principe d'ordre. Un univers, quel qu'en soit le degré de perfection, n'est possible que de puissance ordonnée, c'est-à-dire de puissance réglée et disposée selon les déterminations de la sagesse divine. La question telle que formulée n'est-elle pas néanmoins légi-

time?

On peut admettre, semble-t-il, la légitimité de la question à condition de préciser et de restreindre la signification de l'un de ses termes. L'expression 'puissance absolue' peut être prise tantôt en un sens strict tantôt en un sens large. C'est la conclusion qui se dégage des lignes suivantes:

"...Recte distinguitur potentia ut ordinata et ordinaria secundum diversos respectus. Absolute vero potest dici vel secundum quod absolvitur ab uno respectu, vel ab alio, vel ab omni, si secundum se consideretur....

Absoluta potentia est ipsa vis executiva considerata secundum se, absque his respectibus, vel legis communis, vel ordinationis et dispositionis specialis; et potest praescindere ab uno vel ab alio respectu, ab isto vel illo ordine legis et determinationis sapientiae, vel considerari sine ullo ex his respectibus, sed nude secundum se tantum (1).

La notion de puissance absolue n'est donc pas une notion aussi rigide qu'on le pourrait penser. En effet, la puissance de Dieu peut être dite absolue, soit parce qu'elle est conçue sans relation aux dispositions ordinaires de la Providence, soit parce qu'elle est conçue sans relation à certaines dispositions extraordinaires de la Providence, soit enfin parce qu'elle est conçue sans relation à aucune disposition de la Providence (scit ordinaire, soit extraordinaire).

Remarquons que la puissance divine peut être dite absolue si on la con-

(1) Joannes a Sto Thoma, C. Theol., T. III, Disp., 31, a. 3.

çoit en faisant abstraction uniquement des dispositions ordinaires de la Providence et tout en la considérant comme ordonnée selon certaines dispositions extraordinaires.

De plus, il est à noter que de fait, la toute-puissance divine n'opère jamais si ce n'est selon les dispositions de la sagesse.

"...Potentia Dei numquam est in re sine sapientia:
sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae" (1).

Voilà tous les éléments nécessaires pour manifester la légitimité de la question formulée plus haut.

La puissance divine est dite absolue lorsqu'elle est considérée "nude secundum se tantum". Elle peut encore être dite absolue "secundum quod absolvitur ab uno respectu...ordinationis et dispositionis specialis". On pourrait encore la dire absolue, si on la concevait sans aucun rapport aux dispositions actuelles (ordinaires ou extraordinaires, de la Providence, tout en la considérant en rapport avec d'autres dispositions (hypothétiques) de la sagesse divine.

Il est d'autant plus facile de concevoir ainsi la puissance divine que, de fait, la puissance divine n'opère jamais indépendamment des dispositions de la Sagesse. Dans ce dernier cas, la puissance divine serait considérée comme absolue (absoluta ab), c'est-à-dire abstraite de l'ordre actuel, ordinaire ou extraordinaire, mais en relation à un autre

(1) De Pot., q. 1, a. 5, ad 6um.

ordre dont la Sagesse divine serait également (par hypothèse) le principe. La puissance serait alors conçue à la fois, quoique sous des rapports différents, comme absolue et comme ordonnée. C'est par rapport à la puissance divine ainsi conçue qu'on peut se demander si tel autre univers serait possible de puissance absolue. Ainsi en est-il chaque fois qu'il est question de puissance absolue en rapport avec une entité qui implique en elle-même la raison d'ordre.

La réponse aux questions posées antérieurement comportera deux parties principales, parce que la perfection de l'univers peut être envisagée, soit au point de vue des modes d'être, soit au point de vue des degrés d'être. Le commentaire suivant exprime clairement la pensée de saint Thomas à ce sujet.

"...Sciendum est quod aliud est comparare universum ad grados rerum; et aliud ad modos speciales habendi gradus illos.

Gradus siquidem rerum finiti sunt actu et potentia (nisi forte in thesauris esse per essentiam lateat aliquis); et supremum inter eos, simillimumque Deo apud Aug., 14 de Trin., c. 3-4, est intellectualis. Modi autem essendi, quamvis et actu simpliciter sint finiti de potentia tamen logica et Dei loquendo, sunt infiniti: quia non datur suprema creatura factibilis a Deo" (1).

Ici l'opposition entre les modes et les degrés est équivalente à l'opposition entre les modes particuliers ou spécifiques et les modes généraux.

(1) I P., q.50, a. 1, comm. Caj., n. VI.

néraux ou universels de l'être. Les explications proposées à ce sujet par Sylvestre de Ferrare ne pourraient être plus explicites :

"Adverte quod duplices sunt modi possibilem creaturam: quidam scilicet generales, puta modus essendi insensibilium, modus sensibilium et modus intellectualium; et quidam particulares et specifici, puta hominies, equi, lapidis et hujusmodi" (1).

Telle espèce angélique en tant que distincte des autres espèces constitue un mode d'être particulier. Le nécessaire et le contingent (2), le mode d'être des créatures sensibles et le mode d'être des créatures intellectuelles constituent des degrés, c'est-à-dire des modes d'être généraux et universels. Le mode d'être des substances séparées constitue un degré ou mode général et universel d'être qui est le plus parfait. Ajoutons encore qu'un seul degré ou mode universel peut contenir une pluralité de modes particuliers ou spécifiques, et que la diversité des degrés ou modes universels est plus profonde que celle des modes particuliers. C'est

(1) II C.G., c. 46, comm. S. Ferr. n. IV. En certains passages des œuvres de saint Thomas, le mot "gradus" a une signification très déterminée et il s'oppose manifestement à "modus" : I P., q. 22, a. 4, c.; I Sent., D. 44, q. 1, a. 2, ad 6um; D. 46, a. 1, a. 3, ad 6um. Ainsi en est-il dans le texte de Cajet. cité précédemment. Il en est de même dans les passages suivants de Sylv. Ferr. II C.G., c. 30; c. 46; III c. 71. Ailleurs saint Thomas désigne par le mot "gradus" ce que l'on entend communément par "modus" : I Sent., D. 44, q. 1, a. 3, ad 4um.

(2) Voici un exemple particulier de ce que l'on peut entendre par degré ou mode universel d'être : "Ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas contingentes, ut evenirent contingentia secundum conditionem proximarum conditionum" I P., q. 23, a. 4, c.

cette diversité des degrés qui constitue l'ordre le plus formel et le plus intrinsèque à l'univers. Il sera désormais indispensable d'avoir constamment présentes à l'esprit ces deux notions très différentes de degré d'être et de mode d'être, de mode universel et de mode particulier.

A- Les modes d'être

La première partie de notre réponse consistera à montrer que l'univers, au point de vue des modes d'être, n'est pas et ne peut même pas être le plus parfait possible. Voilà ce qui nous est expliqué de façon très élaborée, par saint Thomas à la question 44 du L. I des Sentences. Voici la substance de l'article 2.

Le bien de l'univers, c'est son ordre. Cet ordre est double : l'ordre des parties "ad invicem" et l'ordre des parties "ad finem"..."et hic ordo est praecipuus". Considérons d'abord l'ordre mutuel des parties. Cet ordre peut être envisagé, soit dans les parties qui sont ordonnées, soit en lui-même.

a) Considéré dans les parties qui le constituent, l'univers n'est pas le plus parfait possible. Sous ce rapport, l'univers pourrait être plus parfait de deux façons. Premièrement, il pourrait être plus parfait par l'accroissement du nombre de ses parties. Sa bonté serait ainsi augmentée, comme dit saint Thomas : par mode de quantité discrète. Puisque

la distance entre Dieu et la créature est infinie, plusieurs autres espèces auraient pu être créées pour constituer d'autres modes possibles de perfection. De cette façon, Dieu aurait pu et il pourrait encore produire un univers plus parfait, mais cet autre univers serait à l'univers actuel selon le rapport du tout à la partie, n'étant ni entièrement identique à ce dernier, ni entièrement différent.

Deuxièmement, l'univers pourrait être rendu plus parfait par le changement de toutes ses parties en des parties plus parfaites. Sa bonté serait alors augmentée non plus par mode de quantité discrète, mais au point de vue de l'intensité. On dit : 'toutes ses parties', car si quelques parties seulement à l'exception des autres étaient rendues plus parfaites, le bien de l'ordre dans l'univers serait diminué. Considérons, par exemple, le cas d'une cithare: si toutes ses cordes sont échangées pour de meilleures, son harmonie est rendue plus douce, mais si quelques cordes seulement sont échangées pour de meilleures, l'harmonie est rompue.

A ce point de vue de l'intensité, toutes les parties de l'univers pourraient être rendues plus parfaites d'une perfection accidentelle, les parties de l'univers et l'univers lui-même demeurant identiques. Elles pourraient être encore rendues plus parfaites d'une perfection essentielle, car Dieu a la puissance de créer une infinité d'autres espèces, mais dans ce cas, les parties ne seraient plus les mêmes et par conséquent l'univers serait différent.

b) Considéré dans l'ordre de ses parties, l'univers n'est pas sous

tout rapport le plus parfait possible. En effet, l'ordre des parties de l'univers ne pourrait être rendu plus parfait par mode de quantité discrète si ce n'est par l'accroissement des parties de l'univers, car il n'est rien qui ne soit ordonné dans l'univers (1). Cependant, au point de vue de l'intensité, il pourrait être rendu plus parfait d'une perfection accidentelle, les parties demeurant essentiellement les mêmes. Plus un être est parfait, plus son ordre est parfait. Quant à l'ordre qui suit de la bonté essentielle des parties, il ne pourrait être rendu plus parfait que par la production d'autres parties, et conséquemment, par la production d'un autre univers.

II- Considérons maintenant l'ordre de l'univers à sa fin.

a) Envisagé au point de vue de la fin elle-même, l'ordre de l'univers ne pourrait pas être meilleur qu'il est. En d'autres termes, l'univers ne pourrait être ordonné à une fin plus parfaite de même que rien ne peut être plus parfait que Dieu.

b) Envisagé en lui-même, l'ordre de l'univers à sa fin pourrait être rendu plus parfait dans la mesure où croitraient la bonté des parties de l'univers et l'ordre mutuel de ces parties. Plus cette bonté des parties et leur ordre mutuel seraient proches de leur fin, plus ils seraient

(1) Incidemment, saint Thomas affirme que l'univers est le plus parfait possible de puissance ordonnée. On trouve une affirmation semblable dans I Sent., D. 44, q. 1, a. ad 4um: l'ordre de l'univers ne peut pas être plus parfait, à moins que l'univers soit ordonné à une fin prochaine plus parfaite.

assimilées à la bonté divine qui est la fin de toutes choses.

En tenant compte de ces déterminations relatives à la perfection de l'univers, on peut déjà répondre en parties aux quelques difficultés posées à la page 104. (a) Ainsi l'univers actuel a été constitué par Dieu dans un degré extrême de bonté en ce sens qu'il est le plus parfait possible, au moins de puissance ordonnée (1). (b) Il est encore dit excellent, parce qu'il contient tout ce que Dieu a produit de bon, mais non parce qu'il contient tout ce que Dieu peut produire de bon. Dieu pourrait en effet produire une infinité d'autres créatures supérieures aux créatures les plus parfaites de l'univers actuel (2).

De plus, il n'est pas douteux que Dieu ait produit l'univers avec une souveraine sagesse et une souveraine puissance. Cependant il aurait pu et il pourrait encore faire mieux qu'il a fait. Comme l'explique saint Thomas (3), quand on dit que Dieu peut faire mieux qu'il fait, si "mieux" est pris comme nom, la proposition est vraie. Quelle que soit la chose que Dieu a faite, Il peut encore en faire une meilleure. Et s'il s'agit d'une même chose, Dieu peut la faire meilleure au point de vue accidentel, mais non au point de vue essentiel. Si "mieux" est pris comme adverbe et signifie le mode d'action de celui qui agit, dans ce cas, Dieu ne peut pas

(1) Il est encore un autre sens selon lequel l'univers peut être dit : le plus parfait possible. C'est ce qui sera établi dans la dernière partie de ce chapitre.

(2) I Sent., D. 44, q. 1, a. 2, ad 2um.

(3) I P., q. 25, a. 6, ad lum.

faire mieux qu'il l'fait parce qu'il ne peut pas agir avec une plus grande bonté, ni avec une plus grande bonté. Enfin si "mieux" est pris comme adverbe et signifie le mode d'être de la chose qui est faite, dans ce cas, Dieu peut faire mieux, parce qu'il peut donner aux choses faites par Lui un mode d'être plus parfait au point de vue accidentel. Il ne peut cependant pas donner aux choses faites par Lui un mode d'être plus parfait au point de vue essentiel. Si l'univers est le plus parfait possible de puissance ordonnée, il n'est donc pas le plus parfait possible de puissance absolue, du moins quant aux modes d'être, aux espèces, aux créatures.

(c) Ajoutons encore que Dieu, agent souverainement parfait, n'était pas tenu de produire un univers qui fût, sous tout rapport, le plus parfait et le plus rapproché possible de sa fin ultime. A cette difficulté posée antérieurement, saint Thomas répond :

"Ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adaequationis; quod in proposito non contingit" (1).

Quand on dit que l'univers est le plus parfait possible parce qu'il ne pourrait être ordonné à une fin meilleure et qu'il revêt en cela une sorte d'infinité (2), il est à remarquer que ce jugement atteint la chose exclusivement dans son rapport à sa fin.

"...Quaedam...comparationem est secundum respectum tantum sicut universi ad finem...et ideo ex digni-

(1) De Pot., q. 3, a. 16, ad 18um.

(2) Page

tate comparationis non potest sumi judicium de re absolute... sed secundum quid, ut dicatur quod non potest esse... ad majus bonum ordinatum universum" (1).

A la question : l'univers peut-il et doit-il être le plus parfait possible, nous avons répondu jusqu'ici : au point de vue des modes d'être, l'univers actuel n'est pas le plus parfait possible. En effet, un mode d'être supérieur au plus parfait est toujours possible de la puissance absolue de Dieu. Disons même que l'univers le plus parfait possible est impossible. Le mode le plus parfait possible ne peut jamais être donné de fait. Un autre plus parfait est toujours possible, indéfiniment. D'ailleurs certains modes possibles sont incompossibles (2).

B- Les degrés d'être

Désormais, c'est en nous plaçant au point de vue des degrés ou modes d'être généraux et universels que nous allons tenter de répondre à la question est-il possible et même nécessaire que l'univers soit le plus parfait possible de puissance logique et de la toute puissance de Dieu ? Parce que les modes d'être sont infinis en puissance, un univers qui serait, sous ce rapport, le plus parfait possible est impossible, mais parce que les degrés d'être sont finis en acte et même en puissance, un univers qui

(1) I Sent., D. 44, a. 1, a. 3, sol.

(2) I Sent., D. 44, a. 1, a. 2, ad 3um.

serait, sous cet autre rapport, le plus parfait possible est vraiment possible. Voilà une conclusion qui paraît bien conforme à la pensée de saint Thomas :

"Forte omnes gradus communicati sunt" (1).

Cajetan, en commentant l'article premier de la question 50 (Somme théologique, Première partie), exprime la même idée dans les termes suivants :

"Universum igitur esse perfecte simile Deo in genere factibilium duplicitate intelligi potest, scilicet graduum aut creaturarum: primo modo est verum; secundo modo, non".

Notons que sur ce point précis, Suarez fait sienne la pensée de saint Thomas et de Cajetan :

"Consideratur ergo, ut recte Cajetanus notavit, perfectio universi quae consurgit ex gradibus rerum in quibus non sit progressus in infinitum, sed pervenitur ad summum qui in naturalibus est intellectualis gradus... Quod autem intellectualis gradus sit in supremo ordine naturalium rerum est communis consensus et videtur per se manifestum quia Deus ipse intellectualis est nec perfectior actus seu operatio in eo intelligi potest..." (2).

Aussi la violente attaque de Valentia contre Cajetan paraît-elle

(1) I Sent., D. 44, a. 1, a. 2, ad 3um.

(2) Disp. Metaph., D. 35, sect. 1.

tout-à-fait vain ! Voici comment s'exprime Valentia.

"Quod autem Cajetanus hic art. 1...existinat esse jam in universo omnes rerum gradus possibles, qui nimirum sint illi quatuor, falsum est vel certe nullo ntitur fundamento; sicut enim sub quovis alio genere possunt esse infinite plures species quam jam sunt, ita etiam sub genere summo substantiae, quo illi quatuor gradus entium continentur, possibles sunt in infinitum alii plures et plures substantiarum gradus seu substantiarum genera subalterna; tametsi nos quidem agere possimus, excogitare quales illi gradus esse possint" (1).

Il est donc possible (logique et absolute) qu'il existe un univers qui soit le plus parfait possible "potentia logica et Dei". En effet, la possibilité des degrés d'être n'est pas inépuisable. A ce point de vue, un univers le plus parfait possible n'est donc ni inconcevable ni irréalisable. Serait-il même nécessaire que l'univers soit le plus parfait possible quant aux degrés ou modes universels et généraux de l'être ? (2). Voilà la question capitale. C'est aussi la plus difficile.

Quelle que soit la réponse à apporter à cette question, il est un point de doctrine qu'il faut considérer comme indiscutable et qui ne saurait jamais être mis en doute, c'est celui de la liberté parfaite de Dieu et de son absolue indépendance à l'égard de toutes et de chacune des créatures.

(1) T. I, d. 4, a. 1, cité par Mazella.

(2) Une question semblable ne pouvait pas se poser quant aux modes d'être puisque, sous ce rapport, un univers le plus parfait possible est im-

"Si...ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus" (1).

En effet, il n'est nullement nécessaire à Dieu de se communiquer au dehors en faisant entrer certains être en participation de sa propre perfection. Le seul objet auquel la volonté divine dit un rapport nécessaire, c'est la bonté de Dieu.

Toutefois, le vouloir divin qui a pour objet la créature peut être dit nécessaire de nécessité conditionnelle.

"Si...divinam dispositionem consideremus qua Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae productionis procedit : non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias ejus dispositio vel esset mutabilis vel infirma" (2).

"Si rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis..." (3).

Puisque la nécessité conditionnelle n'est qu'une nécessité logique de conséquence, elle est donc parfaitement compatible avec la parfaite liberté du vouloir divin tout comme elle est compatible avec l'indétermination du contingent ad utrumlibet (4).

(1) II C.G., c. 28; Cf.: I C.G., c. 81; II C.G., c. 23.

(2) II C.G., c. 28; Cf.: I C.G., c. 83.

(3) II C.G., c. 30.

(4) "Etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria, sicut Sortem moveri, si currit, est necessarium" I C.G., c. 85.

Elle est compatible avec une (1) contingence réelle et intrinsèque aux créatures comme la liberté du vouloir divin est compatible avec une nécessité absolue réelle et intrinsèque aux créatures (2). Dans le cas précédent, c'est l'immuabilité ou encore l'efficacité du vouloir divin qui est fondement de nécessité conditionnelle.

La notion de nécessité conditionnelle peut se vérifier encore de beaucoup d'autres façons dans la libre production des créatures par Dieu. En voici une, clairement indiquée, dans le texte suivant de saint Thomas :

"Necessitas...quae est a posteriori in esse licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: ut si hoc debeat fieri, necessitate est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem quae ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et lunem faceret, et hujusmodo sine quibus universum esse non potest. Secundo...etc" (3).

C'est précisément à un autre cas de nécessité hypothétique ou con-

(1) I C.G., c. 85.

(2) II C.G., c. 30.

(3) II C.G., c. 29; I C.G., c. 83: "Quicumque vult aliquid necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte ejus defec-tus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. Quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, ne-cessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessita-te requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse".

ditionnelle que se rapporte la question à laquelle nous devons répondre. Cette question est la suivante : dans l'hypothèse d'une manifestation ad extra de la bonté de Dieu par la création d'un univers, est-il nécessaire que cet univers soit le plus parfait possible ? En d'autres termes, dans une telle hypothèse, est-il nécessaire que l'univers contienne tous les degrés de perfection dont la production est possible à la toute-puissance de Dieu ? Si oui, nous pouvons donc, de l'existence des substances matérielles et contingentes, conclure avec certitude à l'existence des substances séparées, nous pouvons démontrer l'existence des substances séparées.

- 1 -

Les raisons d'affirmer la nécessité de l'existence de tous les degrés ou modes généraux de l'être dans l'univers.

D'une part, il semble plus conforme à la réalité et à l'enseignement de saint Thomas d'affirmer que, dans l'hypothèse d'une manifestation de la bonté de Dieu dans les créatures, il est nécessaire que l'univers contienne tous les degrés ou modes universels d'être qui sont absolument et logiquement possibles.

a) Considérons d'abord quelques textes de saint Thomas se rapportant à ce sujet :

"Ad providentiam...pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quae quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus.

Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere" (1).

Le même pensée est exprimée dans le *Contra Gentiles*, L. III, chapitre 72 :

"Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibles sunt, adimpleantur..."

Cependant, c'est dans la *Somme Théologique*, première partie, question 50, article 7, que la nécessité d'un univers le plus parfait possible (quant aux degrés ou modes universels d'être) paraît être affirmée de la façon la plus manifeste. Selon les termes mêmes de saint Thomas, la conclusion prouvée dans cet article est la suivante : "Necessus est ponere aliquas creaturas incorporeas". Or le principe dont saint Thomas procède pour établir la preuve de cette conclusion, c'est la perfection de l'univers. Saint Thomas présuppose donc comme antécédent cette proposition-ci : "Necessus est universum esse perfectum". Or la perfection de l'univers consiste dans la communication de la perfection de Dieu la plus parfaite possible, par voie d'assimilation. Saint Thomas présuppose donc également qu'il est nécessaire que l'univers soit assimilé le plus parfaitement possible à Dieu.

S'agit-il dans ce cas de l'assimilation ou de la communication la plus parfaite possible de puissance ordonnée ? Non, car à supposer qu'un

(1) I P., q. 22, a. 4, c.

univers sans substance séparée ne soit pas contradictoire, l'univers pourrait être assimilé à Dieu le plus parfaitement possible de puissance ordonnée, sans qu'il existe de substance séparée.

De la nécessité de l'assimilation la plus parfaite possible de puissance ordonnée, saint Thomas ne pourrait pas conclure à la nécessité de l'existence des substances séparées. De même, lorsqu'on dit que la créature la plus parfaite possible n'existe pas, il n'est pas question de la créature la plus parfaite possible de puissance ordonnée, car cette dernière existe de fait. Il s'agit donc dans le cas présent de la perfection d'un univers assimilé à Dieu le plus parfaitement possible de puissance logique et de la toute puissance de Dieu.

Telle est bien la pensée de Cajetan exprimée dans le commentaire de ce même article. Le grand commentateur affirme qu'il est nécessaire que l'univers soit le plus parfait possible en étant constitué par tous les degrés de perfection possibles "potentia logica et Dei". En rapport avec la proposition : "Necesse est universum esse perfectum", il écrit : "Antecedens patet". Puis il développe sa pensée dans les termes suivants :

"Perfectio universi exigit quidem continentiam omnium graduum creabilium, sed non omnes creaturas creabiles ... Universum igitur esse perfecte simile Deo in genere factibilium, duplice intelligi potest, scilicet graduum aut creaturarum: primo modo est verum; secundo modo, non. Et quia ut ex dictis patet, universum perfecte simile secundo modo non est dabile, nec perfectio universi exigit talem similitudinem; consequens est quod simpliciter et absolute loquendo recte dicitur universum perfecte"

simile Deo, cum secundum omnes essendi gradus ei
est simile (1).

Ce commentaire de Cajetan paraît bien être en stricte conformité avec la pensée de saint Thomas implicitement ou explicitement exprimée dans les passages cités plus haut.

Il serait donc impossible qu'en produisant un univers, Dieu ne le crée point constitué de tous les degrés de perfection dont la communication lui est possible.

b) Il est incontestable, en effet que, tout ce qui est contraire à l'un des attributs de Dieu, soit à sa sagesse, soit à sa bonté, etc, est impossible à Dieu. Sans doute, cela pourrait être dit possible à Dieu, mais simplement de possibilité hypothétique, et nous savons que toute proposition hypothétique strictement dite fait abstraction de la vérité et de la fausseté, de la possibilité et de l'impossibilité de ses parties. On peut dire : si Dieu le voulait, il pourrait faire le mal (2), mais, en réalité, le péché, comme tout ce qui est contraire à l'un des attributs divins, demeure absolument impossible à Dieu.

Or la création d'un univers qui ne serait pas le plus parfait possible, quant aux degrés de perfection, serait, semble-t-il, contraire à la

(1) I P., q. 50, a. 1, comm. Caj., n. VI.

(2) I P., q. 25, a. 3, ad 2um; I Sent., D. 42, q. 2, a. 1, ad 2um; III Sent., D. 1, q. 2, q. 3, c.; D. 12, q. 2, a. 1, c.; I C.G., c. 95; De Pot., q. 1, a. 6, ad 3um; De Malo, q. 3, a. 1, ad 12um.

sagesse infinie de Dieu. Quelle est, en effet, la fin de la création de l'univers ? C'est la représentation de la bonté divine.

"Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse ut in rebus divina bonitas reoraeantetur" (1).

"Produxit...res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repreaesentandam" (2).

Cette représentation a son principe dans l'infinie sagesse de Dieu, car toutes les œuvres de la création ont été produites par Dieu selon les dispositions de sa sagesse (3). Or, dans l'ordre pratique, c'est le propre d'un sage d'ordonner et de proportionner le mieux possible ses effets à la fin qu'il leur assigne.

"Sapientis...artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius" (4).

Il appartient donc à Dieu, artisan souverainement sage et infiniment puissant, de produire l'univers qui soit approprié le mieux possible à sa fin qui est la représentation de la bonté divine.

"...Cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare" (5).

(1) I P., q. 23, a. 5, c.

(2) I P., q. 47, a. 1, c.

(3) II C.G., c. 24.

(4) I C.G., c. 24. Cf.: II Sent., D. 23, q. 1, a. 2, la diff.

(5) De Pot., q. 3, a. 18, ad 8um.

Or la bonté de Dieu, en tant qu'elle est de Dieu, est la bonté par essence. Elle est donc souveraine et infinie. Le bien auquel toutes choses sont ordonnées n'a pour elles raison de fin qu'en tant qu'il est infini et qu'il est le bien de Dieu. Et c'est à la représentation de cette bonté, de cette perfection, que toutes choses sont ordonnées comme à leur fin. Dieu a produit les créatures "propter suam bonitatem communicandam"(1), "in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas reprezentetur"(2). Puisque l'infini est de l'essence même de la bonté de Dieu, cet infini a proprement raison de fin pour l'univers, et c'est à la manifestation et à l'expression de cet infini de la bonté de Dieu que l'univers est ordonné.

Dieu est le plus parfait possible, absolument. Il est parfait simpliciter. Le seul univers qui soit convenablement ordonné et adapté à sa manifestation, c'est bien, semble-t-il, l'univers le plus parfait possible quant aux degrés ou modes universels d'être, c'est l'univers qui est parfait "simpliciter et absolute loquendo" (3)

Un univers qui ne contiendrait pas tous les degrés de perfection serait incomplet, imparfait, insuffisant, et par conséquent il serait vraisemblablement contraire à la Sagesse de Dieu.

(1) I P., q. 47, a. 1, c.

(2) I P., q. 65, a. 2, c.

(3) Voir citation (1) page 127.

"...Perfectio universi requirit inaequalitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur" (1).

"Factor...omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales : quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum" (2).

"Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibles bonitatis;...tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata...Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturas" (3).

Puisque tout ce qui est contraire à la sagesse de Dieu est absolument impossible à Dieu (4), il faut conclure, semble-t-il, à la nécessité de la plus grande perfection possible de l'univers. Encore une fois, c'est cette conclusion qui paraît exprimer avec le plus de fidélité la pensée de saint Thomas, et c'est Cajetan qui en aurait le mieux saisi la légitimité de cette conclusion. De fait, c'est lui qui l'a formulée dans les termes les plus explicites.

c) Voici encore comment on pourrait montrer que le commentaire de Cajetan est l'expression la plus parfaite de la pensée de saint Thomas. Considérant la fin de la création qui est la manifestation de la bonté di-

(1) I P., q. 48, a. 2, c.

(2) II C.G., c. 44.

(3) III C.G., c. 71.

(4) "Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius..." I P., q. 21, a. 4, c.

vine au dehors, saint Thomas conclut à la nécessité de l'inégalité et de l'ordre. En effet, à défaut de diversité et d'ordre, l'univers serait imparfait (1). Saint Thomas affirme donc catégoriquement et sans restriction la nécessité de l'inégalité, et par conséquent, de l'ordre dans la création :

"Necesse igitur fuit diversitatem esse in rebus a Deo productis ut divinam perfectionem rerum diversitas secundum suum modum imitaretur" (2)

Quelle est la raison d'être de la nécessité de la diversité et de l'ordre ? C'est l'insuffisance de toute créature dans la représentation de la bonté divine.

"Quia per unam creaturam sufficienter representari non potest..." (3).

Mais si une seule créature ou un seul degré de perfection ne suffisait pas à la manifestation de la perfection divine, une multiplicité incomplète de degrés de perfection pouvait-elle suffire à cette manifestation ? Non. Ayant conclu dans le premier cas à la nécessité de l'ordre, saint Thomas devait, semble-t-il, logiquement conclure dans le second cas à la nécessité d'un univers contenant tous les degrés possibles de perfection.

(1) I P., q. 47, a. 2, c.

(2) Comp. Theol., c. 72.

(3) I P., 47, a. 1, c.

"Necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes" (1).

Pour apprécier à leur pleine valeur les arguments qui précédent, il faut se rendre nettement compte que c'est l'ordre par soi et essentiel des degrés ou modes universels d'être, bien plus que l'ensemble des modes spécifiques ou particuliers de l'être, qui constitue la structure la plus fondamentale et la plus grande richesse intérieure de l'univers. Parce que la distinction des éléments de cet ordre universel est plus profonde, parce que l'opposition de ses parties est plus immédiate et plus universelle, l'unité qui en résulte est plus intense et plus expressément manifestative de l'éminente perfection de Dieu. C'est cet ordre essentiel des degrés ou modes généraux et universels qui est avant tout, au-dedans de l'univers, la raison d'être de sa création. C'est dans cet ordre que sont réalisées avec le plus de magnificence les communications purement gracieuses de l'Acte Pur.

En somme, à quoi les chapitres antérieurs ont-ils été consacrés ? A montrer 1°/ que Dieu est le seul être qui soit aussi profondément et vivement enclin à se communiquer au dehors par la diffusion de sa bonté dans les créatures, 2°/ que Dieu est le seul agent qui opère pour la seu-

(1) Quel est le fondement de cette nécessité ? Saint Albert l'a assigné dans les termes suivants :

"Si...Deus per omnem gradum entium debuit se praebere participabilem, ne esset insufficiens in operibus creaturarum..." D.lb., in II P. D. Theol., Tr.II, q.V.

le effusion et représentation de sa perfection, 3°/ que la distinction, la diversité et l'ordre sont requis pour la perfection d'une œuvre divine plus que pour toute œuvre procédant d'un agent créé. Et quel était l'un des principaux objectifs des longs développements contenus dans ces chapitres ? C'était de manifester avec la plus grande évidence possible combien l'ordre essentiel et par soi des degrés de l'être est primordialement destiné à la représentation de la perfection de Dieu. Rien, dans l'œuvre de la création n'est aussi intensément voulu de Dieu. Le déploiement et la hiérarchisation de la totalité des degrés d'être répond donc plus que tout à l'unique intention du Créateur, à savoir la seule manifestation ou expression de sa bonté. A vrai dire, c'est seulement dans tout l'ensemble des modes universels ou degrés de l'être que serait réellement manifestée la perfection de Dieu. N'est-il pas nécessaire que l'univers soit, dans les degrés qui le constituent, le plus parfait possible ?

On pourrait objecter que l'affirmation de cette nécessité de la plus grande perfection possible de l'univers est fondée exclusivement sur le témoignage des saintes Ecritures, et que par conséquent, cette nécessité de la perfection de l'univers n'est pas connue par la lumière naturelle de la raison. Plus précisément, la nécessité de la perfection absolue de l'univers ne serait pas simplement et logiquement déduite de la nature de la fin pour laquelle l'univers a été créé. A cette objection, on devrait répondre que la fin de l'univers consiste dans l'assimilation à Dieu et la

représentation de sa bonté, et qu'elle nous est connue naturellement. Pour s'en convaincre, on n'aurait qu'à relire les dernières leçons du commentaire de saint Thomas sur le L. XII des Métaphysiques. L'objection formulée dans le paragraphe précédent ne paraît donc pas suffisamment fondée. L'unique texte qui pourrait servir de fondement à cette difficulté serait le suivant : "Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona" Gen. 1. On ne peut certainement pas voir implicitement ou explicitement affirmée dans ce texte la nécessité de la plus grande perfection possible (absolute et logique loquendo) de l'univers.

Ainsi donc, en conformité avec la pensée et la lettre même de saint Thomas, en conformité aussi avec la pensée de son commentateur, Cajetan, il semble que l'on puisse affirmer avec certitude que l'univers est nécessairement parfait "simpliciter et absolute" (1). Dans l'hypothèse d'une manifestation de la bonté de Dieu ad extra par la création d'un univers, il serait absolument nécessaire que l'univers créé contienne tous les degrés dont la création n'implique aucune répugnance.

- 2 -

Les raisons d'affirmer la simple convenance de l'existence de tous les degrés ou modes généraux de l'être dans l'univers.

La conclusion énoncée au terme du paragraphe précédent n'est que vraisemblable. Les arguments développés au cours des pages suivantes sont

(1) I P., q. 50, a. 1, comm. Caj. n. VI.

destinés à le montrer, en manifestant la probabilité du contraire. En premier lieu, il importe de préciser le sens de la proposition que voici: "pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est" (1). Cette proposition est de saint Thomas. Le principe qu'elle énonce serait le fondement de la nécessité (dans l'hypothèse d'une manifestation de Dieu ad extra) d'un univers le plus parfait possible "simpliciter absolute". A vrai dire, cependant, tel n'est pas le cas.

Dans l'article d'où est tirée cette proposition, saint Thomas montre que Dieu ne se veut pas seulement lui-même, mais qu'il veut encore des êtres autres que lui. Voici, en substance, la comparaison qu'il propose. Les choses de la nature, dit-il, n'ont pas seulement une inclination naturelle à leur bien propre qui les porte à le rechercher quand elles ne l'ont pas et à s'y reposer quand elles l'ont, mais elles ont aussi une inclination naturelle qui les porte à communiquer à d'autres, selon qu'il est possible, leur bien propre. C'est pourquoi tout agent naturel, dans la mesure où il est en acte et parfait, produit un effet semblable à lui. Il est donc de la nature de la volonté "pertinet ad rationem voluntatis" - de communiquer aux autres son bien propre selon qu'il est possible. Par conséquent, poursuit saint Thomas, si les choses de la nature, en tant qu'elles sont parfaites, communiquent leur bonté à d'autres, à bien plus forte rai-

(1) I P., q. 19, a. 2, c.

son, il appartient à la volonté divine de communiquer à d'autres, selon qu'il est possible, son propre bien -" pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est".

Cajetan, en commentant le texte de cet article, fait remarquer que l'inclination de l'agent naturel et l'inclination de la volonté divine à la diffusion de leur propre bien ne sont que proportionnellement une même inclination. En Dieu, en effet, cette inclination est volontaire, libre et indépendante, conformément à la nature de la volonté de Dieu, Etre suprême.

Toute volonté autre que la volonté divine est réellement distincte de son bien, lequel bien revêt pour elle la nature d'une cause finale. Son bien suprême est un bien commun : Dieu, dont elle dépend essentiellement. De plus, pour diffuser le bien à des êtres inférieurs, la volonté créée doit passer de puissance à acte et recevoir, par conséquent, la motion de la Cause Première. Par la communication de cette motion, la Cause Première fait entrer la volonté créée en participation de son propre bien. C'est dire que la volonté créée, dans la diffusion du bien aux inférieurs, reçoit plus qu'elle communique.

En Dieu, au contraire, il n'est aucune ordination de sa volonté à un bien qui serait plus commun et supérieur. Il n'existe également aucune raison de dépendance, aucune nécessité de se diffuser en dehors de Lui-même. Et si cette diffusion est voulue et réalisée, Dieu n'en reçoit

aucun accroissement de perfection.

Quoique Dieu soit enclin, au suprême degré, à la diffusion de sa propre bonté, cette diffusion n'en demeure pas moins tout à fait libre, indépendante, gracieuse. Ce qui est à la fois fondement de la souveraine inclination de Dieu à communiquer sa propre perfection et fondement de la souveraine liberté de Dieu par rapport à une telle communication, c'est l'infinie perfection de Dieu. En raison de cette absolue indépendance et de cette entière liberté de Dieu à l'égard de tout le créé, Cajetan conclue:

"...Non potest nisi post factum, aut ex revelatione, cognosci quod Deus vult alia; et consequenter quod vult haec vel illa" (1).

Que signifie donc exactement la proposition : "multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est". Cette proposition signifie, selon Cajetan, qu'il appartient et convient à Dieu de communiquer sa bonté selon qu'il est possible de puissance ordonnée, c'est-à-dire, selon les modes (particuliers) et les degrés (modes universels) dont il a, dans sa sagesse, déterminé la communication.

"Quod scilicet ad eam spectat alia velle, secundum quod possibile est, sumendo possibile a potentia ordinata et non a potentia simpliciter" (2).

(1) I P., q. 19, a. 2, comm. n. IV.

(2) Loc. cit., n. IV.

C'est seulement dans un commentaire postérieur à celui qui vient d'être cité que Cajetan affirme la nécessité d'un univers qui soit le plus parfait possible (quant aux degrés ou modes généraux et universels d'être) "potentia logica et Dei loquendo" (1). De plus, après avoir affirmé qu'il revient à Dieu de se communiquer selon qu'il est possible "sumendo possible a potentia ordinata", Cajetan a soin d'ajouter :

"Nam hoc tantumdem est ac si diceretur, secundum quod ipsa divina voluntas vult" (2).

Ne faudrait-il pas conclure que, même selon l'intention de Cajetan, la nécessité d'un univers le plus parfait possible "potentia logica et Dei" n'est qu'une nécessité conditionnelle ou hypothétique ? L'univers créé ne contiendrait tous les degrés de perfection possibles "potentia logica et Dei" que si Dieu en a déterminé ainsi dans sa sagesse, c'est-à-dire, selon les termes de Jean de saint Thomas : "ex suppositione quod Dei perfecta sunt opera et maxime integrum est opus totius universi" (3). Dans l'hypothèse de la création d'un univers (multiplicité de créatures inégales), cet univers ne contiendrait pas nécessairement tous les degrés de perfection possibles, mais il les contiendrait tous seulement dans une autre hypothèse, à savoir : si Dieu a déterminé de créer cet univers : "maxime

(1) I P., q. 50, a. 1.

(2) J. St-Thomas, C. Theol., T. IV, Disp. 19, a. 1.

(3) I P., q. 19, a. 2, n. IV.

integrum". Tel serait le sens précis de cette nécessité hypothétique d'un univers le plus parfait possible.

(b) On pourrait cependant s'objecter à cette interprétation et tenter de concilier d'une autre façon les deux commentaires de Cajetan qui paraissent être opposés l'un à l'autre. (Dans le commentaire de l'article 2 de la question 19, Cajetan affirme qu'il appartient à Dieu de se communiquer le plus parfaitement possible "potentia ordinata"; dans le commentaire de l'article 1 de la question 50, il affirme qu'il est nécessaire que l'univers contienne tous les degrés de perfection possibles "potentia logica").

On pourrait dire que le texte de l'article 2 de la question 19 s'applique à la création comme telle ainsi qu'aux créatures et aux modes particuliers ou spécifiques de l'être, mais non pas aux degrés ou modes universels et généraux. Dans l'hypothèse de la création d'un univers, Dieu se communiquerait selon tous les modes d'être possibles "potentia ordinata", mais il serait nécessaire qu'il se communique selon tous les degrés d'être possibles "potentia logica et Dei". Dans l'hypothèse de la création d'un univers il serait absolument nécessaire que l'univers soit le plus parfait possible quant aux degrés ou modes généraux et universels de l'être. Tout en étant très plausible, cette autre interprétation du commentaire de Cajetan ne nécessite pas notre adhésion. Voici pourquoi.

Il a été établi antérieurement que la fin de la création de l'uni-

vers, c'est la représentation de la bonté de Dieu. Dieu étant parfait "simpliciter", il semblait que le seul univers qui pût être sagement ordonné à la représentation de la bonté de Dieu fût un univers parfait "in genere factibilem", c'est-à-dire quant aux modes universels de l'être. On concluait à la nécessité d'un univers le plus parfait possible "potentia logica et Dei loquendo", pour la manifestation de la bonté divine.

Notons bien, cependant, que cette représentation de la bonté de Dieu est pour toute œuvre divine une fin "valde universalis et remotus"(1). En effet, les motifs déterminant l'exécution d'une œuvre peuvent être très divers. Ainsi l'explique Jean de saint Thomas :

"Omnia...motiva ad aliquid eligendum vel habent rationem finis causae, vel rationem finis effectus. Vocabatur finis causa ille cujus gratia aliquid sit, sive finis proximus, sive ultimus, finis effectus ille qui consequitur et ad quem utilis est positio talis rei..."(2).

Dans toute communication de la bonté divine, la manifestation de la gloire de Dieu est la fin unique et ultime. Cependant, la fin prochaine varie selon que la communication est effectuée soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel.

"Et similiter Deus habet motiva faciendi hoc opus. Primo quidem motivum primarium et finem cujus gra-

(1) J. s. Thomas, C. Theol., T. VIII, D. 3, a. 1.

(2) J. s. Thomas, loc. cit.

lia scilicet seipsum seu ostensionem gloriae suae. Sed quia hic finis est valde universalis et remotus, potestque variis viis intendi, determinat Deus ostendre talibus rebus suam bonitatem v.g. in ordine rerum naturalium et supernaturalium et ordinis hypostatici secundum connexionem seu subordinationem quam unus ordo habet respectu alterius".

Est-il nécessaire que dans l'ordre naturel et dans l'ordre de la grâce, la communication de la bonté divine soit effectuée selon tous les degrés possibles et propres respectivement à chacun de ces deux ordres (1)? Dans l'ordre de la grâce, ce n'est pas nécessaire. Selon saint Thomas, il est plus probale que Dieu ne se serait pas incarné si Adam n'avait pas péché. En d'autres termes, si Adam n'avait pas péché, il est plus probable que Dieu ne serait pas communiqué selon ce suprême degré de perfection qui consiste en l'incarnation de son Fils.

"...Convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset" (2).

Dans l'ordre naturel également, il ne semble pas nécessaire que la bonté de Dieu se manifeste selon tous les degrés de perfection possibles. Un univers ne contenant pas tous les degrés possibles de perfection réaliseraient encore la fin de la création, à savoir la représentation de la

(1) Il ne saurait être question de traiter ici de l'ordre de la grâce en lui-même. Il est permis, toutefois, de rappeler quel est l'enseignement de saint Thomas à ce sujet.

(2) III P., q. 1, a. 3, c.

perfection de Dieu. En effet, la production de la plus parfaite créature manifeste déjà à elle seule l'infini de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines. Saint Thomas l'affirme catégoriquement :

"...In productione minimae creaturae manifestatur potentia infinita et sapientia et bonitas Dei : quia quaelibet creatura ducit in cognitionem aliquis primi et summi, quod infinitum est in omni perfectione" (1).

"Bonitas...infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitas virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem" (2).

Le cas de la production des substances séparées (le plus haut degré de perfection) dans l'ordre naturel n'est pas, dira-t-on, assimilable à celui de l'Incarnation (le plus haut degré de communication divine) dans l'ordre surnaturel. En effet, les (3) substances séparées constituent, dans l'ordre naturel, le degré le plus haut de perfection de l'univers, tandis que l'Incarnation est "finis omnino extrinsecus ipsi universo

(1) III Sent., q. 1, a. 1, ad 3um.

(2) I P., q. 32, a. 1, ad 2um. Cf.: I P., q. 45, a. 5, ad 3um.

(3) "Aliunde vero inter productionem Angelorum et futuritionem Incarnationis summa est distantia; ut merito quid potuerit illam probare, secus istam. Nam angeli sunt substantiae naturalem pertinentes ad hujus universi perfectionem ad hujus universi perfectionem... Uno ex ipso universo producto ducimur naturaliter in cognitionem productionis angelorum:...Caeterum mysterium Incarnationis supra omnem exigentiam naturae et cunctam universi dispositionem evehitur, nullamque cum illo aut producto, aut producendo habet connexionem". Salmant., De Incarn., Disp. II, dub.1.

et creaturae rationali atque omnino indebitus" (1). Les degrés inférieurs de l'univers étant présupposés, on pourrait donc prouver l'existence du degré le plus parfait (les substances séparées) sans pouvoir prouver quoi que ce soit se rapportant formellement à l'ordre surnaturel de la grâce.

Toutes vraies qu'elles sont, ces dernières considérations ne diminuent guère la valeur des arguments antérieurs. Si une manifestation selon tous les degrés possibles est essentielle à toute œuvre divine, l'existence du plus haut degré possible de perfection est nécessaire dans l'ordre de la grâce comme dans l'ordre naturel. Or saint Thomas enseigne que, dans l'ordre de la grâce, la communication de la bonté de Dieu selon le degré le plus élevé (l'Incarnation) n'est pas nécessaire. Il semble donc que, dans l'ordre naturel, la communication de la bonté de Dieu selon le plus haut degré possible (les substances séparées) ne soit pas nécessaire. Dans l'hypothèse de la création d'un univers, il ne serait donc pas nécessaire que cet univers soit le plus parfait possible.

Il est à remarquer, cependant, que les communications de la perfection de Dieu dans l'ordre surnaturel de la grâce sont ordonnées à la manifestation de Dieu selon un mode qui diffère radicalement du mode selon lequel les communications de l'ordre naturel sont ordonnées à cette même fin. La grâce est, en effet, une participation physique, formelle et univoque "*in esse objectivo*" de la nature divine.

(1) J. s. Thomas, loc. cit.

"Entitates supernaturales sunt univocae et formales participationes esse divini" (1).

La grâce nous ordonne donc à Dieu tel qu'il est en lui-même. Dans l'ordre naturel, au contraire, les communications de la bonté divine sont ordonnées à la manifestation de Dieu, non pas tel qu'il est en lui-même, mais de façon médiate, en tant qu'il est représenté dans la perfection de la créature, surtout dans l'ordre de l'univers. La nécessité d'une participation à la bonté de Dieu selon tous les degrés de perfection possibles paraît donc s'imposer bien plus dans l'ordre naturel que dans l'ordre de la grâce. C'est seulement dans un univers constitué de tous les degrés de perfection possibles, et parfait "in genere creaturarum", qui serait exprimée, comme il convient, la bonté de l'être parfait "simpliciter". Dans l'ordre surnaturel, il en serait autrement puisque toute communication particulière de la grâce suffit déjà à nous faire atteindre en lui-même l'être souverainement parfait qu'est Dieu.

Il reste néanmoins que même dans l'ordre surnaturel, les communications de la perfection divine ne sont que des "participations". Elles sont donc essentiellement limitées. Une pluralité d'inégales communications de la perfection de Dieu convient encore davantage, dans ce même ordre, à la manifestation de Dieu.

Dans l'ordre naturel, l'œuvre divine qu'est l'univers serait-elle

(1) J. Sto Thoma., C. Theol., T. IX, D. 25, a. 2.

parfaite si Dieu ne s'était pas communiqué selon tous les degrés de perfection possibles ? Il semble que oui. En effet, saint Thomas affirme que la perfection qui est de la nature de toute œuvre divine est réalisée du seul fait que cette œuvre est ordonnée à Dieu.

"Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinatur in Deum sicut in finem" (1).

Un univers ne contenant pas tous les degrés de perfection serait donc encore 'suffisamment' parfait, pourvu qu'il soit 'ordonné à Dieu'.

c) Enfin, une dernière difficulté pourrait être formulée comme suit : Dieu, agent souverainement bon, sage et puissant, veut et réalise toujours ce qui est le plus convenable ("convenientius") et le meilleur. Or un univers contenant tous les degrés de perfection est plus convenable et plus apte à la manifestation de la perfection de Dieu. Donc Dieu a certainement produit un tel univers.

Remarquons que la plus grande convenance dont il est question ici se tient "ex parte objecti" (2). Or même ce qui est ainsi plus convenable et meilleur "secundum se" n'est pas toujours ce qui, en réalité est voulu

(1) III P., q. 1, a. 3, ad 2um.

(2) Il en est une autre qui se tient a parte ejus quod dicitur. Lorsque saint Thomas écrit: "convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati ita quod peccato non existente incarnatione non fuisset", il n'entend pas signifier que la non incarnation eut été en elle-même plus convenable que l'incarnation. Comme l'explique Cajetan: "ly convenientius comparationem exercet respectu alterius opinionis contrariae, ita quod ex revelatis in Sacra Scriptura de divina voluntate, convenientius dicitur pars negativa quam affirmativa" III P., q. 1, a. 3, comm. n. 1.

par Dieu, Voici l'explication de Cajetan:

"...Aliud est aliquid esse magis volibile: et aliud est illud esse magis volitum. Salus enim omnium hominum est magis volibile secundum se quam salus aliquorum tantum, ut patet...Non tamen est magis volita a Deo...Non potest ergo ex hoc quod aliquid ex parte objecti secundum se est majus bonum, ac per hoc magis volibile inferri: ergo est volitum a Deo" (1).

Il serait excessivement difficile d'assigner des convenances telles, qu'en vertu de ces convenances mêmes, on pourrait conclure qu'en telle occurrence Dieu devait agir et a agi en fait de telle ou telle façon. Par exemple, saint Thomas propose de multiples raisons de convenance pour prouver la non éternité du monde. Ce sont des raisons qui se tiennent "ex parte objecti secundum se". Cependant elles ne nous permettent pas par elles-mêmes de conclure avec certitude que le monde n'a pas été créé par Dieu de toute éternité. Ces raisons sont pourtant de suprême convenance. "Hoc igitur convenientissimum fuit..." dit saint Thomas (2).

De même la conservation des créatures par Dieu convient certainement à la manifestation de la bonté divine. Il s'agit également dans ce cas d'une convenance "ex parte objecti". Cependant une telle raison de convenance ne nous permet pas, par elle-même, de conclure avec certitude que Dieu n'anéantira jamais l'univers. C'est seulement par la Révélation que nous le connaissons de façon certaine. L'annihilation pourrait encore

(1) III P., q. 1, a. 3, comm. Caj., n. IX.

(2) II C.G., c. 38.

convenir à l'infinie bonté de Dieu.

"...Posset in ipsa annihilationes rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiae divinae bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suae bonitatis, quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat" (1).

C'est ainsi qu'un univers contenant tous les degrés ou modes universels et généraux de l'être possibles convient davantage "secundum se" à la manifestation de l'infinie bonté de Dieu. Cependant, cette convenance ne nous autorise pas à conclure avec certitude que Dieu devait, dans l'hypothèse de la création, produire un univers constitué de tous les degrés possibles de perfection. D'un ordre naturel ne comprenant pas tous les degrés de perfection ou de communication de la bonté divine comme d'un ordre surnaturel non hypostatique, on pourrait dire, semble-t-il : "...posset esse Deo conveniens in ordine ad alios fines altissimos et nobis occultos, quos ipsius sapientia posset excogitare" (2).

(1) De Pot., q. 5, a. 3, ad 4um.

(2) Salmant., de Incarnt., Disp. II, Dub. II.

C O N C L U S I O N

Il est donc des raisons très sérieuses qui nous inclinent à penser que l'existence de tous les degrés de perfection dans l'univers n'est pas de nécessité, mais seulement de convenance. Les arguments qui ont été développés en ce sens ont une valeur telle qu'il serait tout à fait téméraire de les négliger. C'est pourquoi nous n'osons pas considérer comme plus que probable le jugement contraire porté par Cajetan. Cependant il est indéniable que, de tous les commentaires, celui de Cajetan paraît être le plus conforme à la pensée de saint Thomas. On pourrait en exposer le contenu dans les termes suivants : dans l'hypothèse d'une manifestation de la bonté de Dieu par les créatures, il est nécessaire que l'univers créé soit parfait, c'est-à-dire, il est nécessaire que l'univers créé contienne tous les degrés de perfection (modes généraux et universels) qui n'impliquent en eux-mêmes aucune répugnance et qui sont possibles selon la puissance de Dieu.

Si l'existence de tous les degrés de perfection n'est que de convenance, on peut encore dire qu'elle est nécessaire de nécessité hypothétique, mais en raison cette fois d'une deuxième hypothèse. La première hypothèse était celle de la création. La deuxième hypothèse est celle que Jean de saint Thomas exprime dans les termes suivants : "...Ex superpositione quod Dei perfecta sunt opera et maximi integrum est opus totius

"universi" (1). Puisque par la lumière naturelle de la raison, nous ne pouvons pas connaître avec certitude si cette deuxième hypothèse est réalisée ou non, nous ne pouvons pas davantage, de l'existence des degrés inférieurs de perfection dans l'univers, conclure avec certitude à l'existence du degré le plus élevé. Seule une révélation des dispositions de la Sagesse divine peut nous procurer la certitude de l'existence de facto de tous les degrés de perfection possibles.

(1) J. a. S. Thoma, loc. cit.