

Article

« Tout contingent opposé au nécessaire implique un rapport au bien »

Charles De Koninck

Laval théologique et philosophique, vol. 24, n° 2, 1968, p. 201-214.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1020126ar>

DOI: 10.7202/1020126ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Tout contingent opposé au nécessaire implique un rapport au bien

I

Peut-on ramener toute contingence à celle du *possible esse et non esse* d'une chose en tant que pour être, être ainsi ou autrement, elle dépend du choix de l'*agens a proposito*? C'est ainsi que par rapport à la puissance de Dieu toute créature est contingente, que celle-ci soit en elle-même nécessaire ou non. Car il faut distinguer deux sens de l'expression *possibilitas ad non esse*, selon qu'on rapporte la chose dite contingente à la seule puissance de l'agent, ou que la possibilité de n'être pas peut se dire de la chose considérée en elle-même.¹ La possibilité au premier sens n'implique de soi aucune causalité contingente ou accidentelle: elle se vérifie de l'effet considéré par rapport à l'agent libre agissant comme cause *per se*. C'est au deuxième sens que l'on trouve de la possibilité en tout agent susceptible d'être cause accidentelle, comme dans les choses de la nature en tant qu'elles sont générables et corruptibles.

Dieu ne pouvant être daucune manière une cause accidentelle, rapportée à lui nulle créature ne peut se dire possible ou contingente au deuxième sens, qu'il existe en elle ou non une possibilité de n'être pas. Toutefois, la contingence extrinsèque, c'est-à-dire *per solam potentiam agentis*, n'empêche pas que l'être prédicamental, tout entier possible au premier sens, ne se divise en nécessaire et possible ou contingent au second sens.² Cette division, cependant, regarde la causalité divine en tant que Dieu veut qu'il existe des choses nécessaires et d'autres contingentes, sa volonté infaillible n'empêchant pas celles-ci d'être en elles-mêmes vraiment contingentes. Même l'homme, agent libre, peut être la cause *per se* d'un événement intrinsèquement contingent. C'est ainsi que « le concours de deux serviteurs vers un lieu déterminé est accidentel et casuel quand ils y vont à l'insu l'un de l'autre; néanmoins, cette rencontre peut avoir été voulue absolument (*per se*) par leur maître, envoyant l'un et l'autre à cet endroit déterminé afin qu'ils s'y rencontrent. »³ Une telle cause *per se* de contingence intrinsèque reste elle-même exposée à la contingence: les serviteurs peuvent être empêchés de se rencontrer au lieu voulu par le maître. Si en cours de route l'un d'eux se fait renverser par un camion, le maître aura été une cause fortuite de cet

1. S. THOMAS, *Q. D. de Potentia*, q.5, a.3.

2. S. THOMAS, *In VI Metaph.*, lect.3, nn.1220-1222.

3. S. THOMAS, *In I Perih.*, lect.14, n.15.

événement. C'est en ce sens que tout agent créé peut être une cause accidentelle.

Notons maintenant que, pour saint Thomas, être la cause *per se* d'un événement intrinsèquement contingent est le privilège de l'agent intellectuel: la nature, étant déterminée à une seule des alternatives opposées, ne peut être qu'une cause *per accidens* de l'événement casuel:

Semblablement, dans les effets corporels des êtres corruptibles, beaucoup de choses (*multa*) arrivent par accident. Or, ce qui est par accident ne peut pas se ramener, comme à une cause *per se*, à quelque vertu naturelle, le pouvoir de la nature étant déterminé *ad unum*; tandis que ce qui est par accident n'est pas un; c'est pourquoi ... l'énonciation suivante n'est pas une: *Socrate est un musicien blanc*, car elle ne signifie pas une chose une. C'est pourquoi le Philosophe dit, au livre *De divinatione per somnium* [c. ii], que beaucoup de choses, dont les signes préexistaient dans les corps célestes, tels pluies et orages, n'arrivent pas, étant empêchées par accident. Et, encore que même cet obstacle, considéré par lui-même, se réduise à une cause céleste, néanmoins, le concours de ces choses, étant par accident, ne peut pas se ramener à quelque cause agissant naturellement.¹

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

ce qui est par accident, l'intelligence peut le considérer comme étant un, ainsi «blanc et musicien», ce qui, sans être un en soi, peut cependant être conçu par l'intelligence comme étant un, savoir: en tant que par voie de composition elle forme une énonciation qui est une. Et de cette manière il peut se faire que ce qui, en soi, arrive par accident et de façon casuelle, se ramène à une cause intelligente et préordinatrice. Ainsi le concours de deux serviteurs vers un lieu déterminé est accidentel et casuel quand ils y vont à l'insu l'un de l'autre; cette rencontre, néanmoins, peut avoir été voulue par le maître envoyant l'un et l'autre à cet endroit afin qu'ils s'y rencontrent.²

La même doctrine se trouve clairement énoncée dans la *Summa contra Gentiles* (III, c.92):

Un événement ne cesse d'être fortuit que s'il est ramené à une cause *per se*. Or la vertu du corps céleste est une cause efficiente, à la manière

1. *In I Perih.*, lect.14, n.14.

2. *Ibid.*, n.15.—Comme saint Thomas le dit ailleurs expressément, le concours de deux agents n'est pas essentiel au hasard: «Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causam emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adjuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui conjunctum est per accidens aliquid commodum quod provenit practer intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrit » (*Summa contra Gentiles*, III, c.92).

non de l'intelligence et du choix, mais de la nature. Et le propre de la nature est de tendre vers ce qui est un. Si donc un effet n'est pas un, il ne peut avoir pour cause *per se* un pouvoir de la nature. Or quand deux choses sont conjointes par accident, leur unité n'est pas véritable, mais seulement accidentelle. Dès lors, nul pouvoir de la nature ne peut être la cause *per se* de cette conjonction. Prenons cet homme qui sous l'influence du corps céleste est poussé, par manière de passion, ... à creuser une tombe. Cette tombe, et le lieu du trésor, ne forment entre eux qu'une unité accidentelle. Aussi la vertu du corps céleste ne peut par elle-même pousser à cet ensemble (*ad hoc totum*), à savoir que cet homme creuse la tombe et le lieu où se trouve le trésor. Mais un agent intellectuel au contraire peut être la cause d'une inclination à cet ensemble: car il appartient à l'intelligence de réduire le multiple à l'unité (*multa ordinare in unum*). Il est encore évident que même un homme, connaissant le lieu du trésor, puisse envoyer quelqu'un creuser une tombe en ce lieu afin que celui-ci, sans en avoir l'intention, y trouve le trésor. Ainsi ces événements fortuits, une fois ramenés à la cause divine, perdent leur caractère fortuit, mais ils ne le perdent pas en face de la cause céleste.

Par conséquent, affirmer qu'un événement en soi casuel peut ne l'être pas rapporté à un agent naturel éloigné, c'est nier sa véritable contingence ou bien attribuer l'intelligence à la nature elle-même. Telles sont les alternatives que devaient confronter les stoïciens. Ils soutenaient, en effet, qu'un événement, dans la nature, n'est contingent que par rapport à une cause prochaine et particulière, mais sitôt qu'on le regarde dans la perspective du grand nombre de causes qui concourent à le produire, leur série et connexion revêtent alors le caractère d'une cause *per se* dont l'événement découle avec nécessité.¹ Nous maintenons au contraire qu'une telle nécessité n'est possible qu'au regard d'un agent intellectuel. Or cela ne suffit pas pour sauver la *possibilitas ad esse et non esse* intrinsèque aux choses: la contingence extrinsèque ne révèle pas de soi la division de l'être en nécessaire et contingent, à moins que l'agent intellectuel ne puisse à son tour être une cause accidentelle.

Considérons un instant l'hypothèse des stoïciens, pour identifier leur *series, seu connexio causarum* avec la constellation initiale de l'univers. Pour autant que tous les événements futurs en découlent d'une manière prédéterminée, et par suite prévisible, en quel sens un événement quelconque d'entre eux pourrait-il être contingent par rapport à cette constellation? Il ne l'est certes pas au regard de la constellation une fois établie, d'où l'hypothèse le fait découler in-

1. « Hoc igitur quidam attendentes posuerunt quod potentia, quae est in ipsis rebus naturalibus, sortitur necessitatem ex aliqua causa determinata ad unum quam dixerunt *fatum*. Quorum Stoici posuerunt *fatum* in quadam serie, seu connexione causarum, supponentes quod omne quod in hoc mundo accidit habet causam; causa autem posita, necesse est effectum ponit. Et si una causa per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt » (S. THOMAS, *In I Perih.*, lect.14, n.10).

failliblement. Pour le dire contingent, il faudrait le rapporter à la constellation initiale en tant que son auteur aurait pu ne pas l'établir, ou encore l'établir autre qu'en réalité elle ne le fut. Car il ne suffirait pas de référer l'événement dont il s'agit à une cause naturelle prochaine, puisque celle-ci, comme tout agent naturel, est déterminée *ad unum*: la contingence ne serait qu'apparente. Ce qui nous remet devant la question posée au début de ces pages: Toute contingence se ramène-t-elle à la contingence appelée extrinsèque? C'est la *tertia via* qui est en cause.

La plupart des thomistes contemporains ont recours à cette réduction. Tant qu'il s'agit d'événements dans la nature, M. Jacques Maritain, par exemple, dira que

pour une intelligence divine, qui connaît absolument tous les ingrédients dont le monde est fait, tous les «facteurs» en jeu dans le monde et toute l'histoire de toutes les successions causales qui s'y sont produites depuis que le monde est monde, la visite à tel instant de cette rose par cette abeille apparaîtrait comme un événement infailliblement ou nécessairement déterminé.¹

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

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

Ces événements singuliers, qu'ils appartiennent à la classe des événements de nature ou à celle des événements de hasard, sont déterminés par leurs antécédents (et ceux-ci de même) selon des combinaisons de séries historiques indéfiniment compliquées qui se croisent dans le temps, mais ces combinaisons de séries,— qui en fait n'ont pas été autrement,— pouvaient être autrement: rien n'empêchait qu'elles fussent autrement, soit de par l'intervention de quelque agent libre, soit au moins de par une différence, à l'origine des choses, dans les positions de départ de toutes ces séries historiques (positions de départ dont la «constellation» s'est trouvée telle, en fait, mais dont nulle structure essentielle et nulle cause au monde ne nécessitait que la «constellation» fût telle). La chute de cet oiseau, le succès de cette fleur, qui se sont produits en fait, pouvaient donc ne pas se produire, ils pouvaient se trouver empêchés d'être; ces événements, à supposer tous leurs antécédents, ont été nécessités par eux, mais leurs antécédents, ne dérivant pas eux-mêmes d'une cause ou d'une structure essentielle qui les aurait exigés de soi, pouvaient être autrement; par conséquent ils restent contingents, ce ne sont jamais que des faits.

Bref ils étaient infailliblement prédéterminés dans la constellation et l'histoire de tous les facteurs de l'univers posés à l'origine, mais il n'y a jamais là pour eux qu'une nécessité de fait, mêlée ou non à une nécessité

1. *Réflexions sur la nécessité et la contingence*, dans *Raison et raisons*, Paris, L.U.F., 1947, p.45.

de droit. Non seulement cette constellation de facteurs pouvait être autre à l'origine, mais encore chacun des innombrables rencontres entre séries causales diverses qui ont eu lieu au cours de l'évolution du monde jusqu'à la production de ces événements pouvait ne pas avoir lieu, sans que fût violée aucune nécessité rationnelle déchiffrable dans les exigences d'une nature ou d'une structure essentielle déterminée. Bien que nécessaires d'une nécessité *de fait*, de tels événements sont *contingents*.¹

Mais d'où vient que « la constellation s'est trouvée, telle, en fait » ? De ce que Dieu l'a voulu telle. Ce qui en découle est cependant contingent, dira-t-on, parce que Dieu aurait pu la vouloir autre qu'elle n'a été, en fait. Suivant cette conception, un événement dans la nature serait contingent, parce que Dieu aurait pu établir une constellation autre que celle qu'il a décrétée en fait.

Au reste, il importe de noter que, dans cette hypothèse, la constellation une fois donnée, toutes les causes qui la composent « accipiunt rationem unius causae sufficientis »; elles constituent comme un seul agent naturel. Reste à voir si, dans la nature, ceux des effets que l'on appelle contingents sont tels au regard de l'agent naturel considéré comme *causa per se*, ou s'ils le sont uniquement au regard de la libre volonté de Dieu. Or, nous l'avons vu, aucun agent naturel (par opposition à *l'agens a proposito*) ne pourrait être cause *per se* d'un effet accidentel dit « casuel ».

D'où vient que l'on croit pouvoir assimiler ainsi la doctrine d'Aristote et de saint Thomas au déterminisme de la physique dite classique ? Pour avoir négligé le rôle du bien, de la causalité finale, dans la nature; pour avoir voulu tout expliquer en termes d'« essences » et de pure efficience. M. Maritain, en parlant du hasard, ne fait jouer aucun rôle à la finalité, alors que celle-ci doit entrer dans la définition même du hasard-savoir: « *causa per accidens in his quae fiunt a natura propter finem in minori parte* ».² Cependant que, pour Aristote et saint Thomas, le hasard n'a aucun sens en dehors de l'opération pour une fin: ce qui arrive par hasard dans la nature, comme ce qui arrive par fortune dans nos actions délibérées, doit avoir le caractère d'un bien ou d'un mal. M. Maritain dira que dans ce cas il s'agit « du hasard de finalité » (comme s'il pouvait y en avoir d'autre) et que

Ces considérations, qui sont relatives à des pseudo-finalités imaginées par l'homme et aux intérêts humains engagés dans l'événement, ressortissent à la connaissance pratique et introduisent dans la théorie du hasard des éléments étrangers et parasites; c'est pourquoi nous en avons fait abstraction dans cet essai.³

1. *Ibid.*, pp.49-51.

2. Cf. S. THOMAS, *In II Phys.*, lect.8 et 10.

3. *Op. cit.*, p.63, n.1.

Cette méconnaissance de la finalité a marqué la scolastique depuis Durand de Saint-Pourçain, qui entendait mal la définition du bien, savoir: «quod omnia appetunt».¹ Elle s'explique mieux depuis les prodigieux développements de la physique mathématique, qui, étant formellement mathématique, fait abstraction de toute finalité.² Les physiciens, d'autre part, quand ils emploient le mot «hasard» à propos des lois des grands nombres, usent d'un terme oralement identique, mais équivoque. Car, à ce que la statistique déclare «le moins probable», est assignée une valeur numérique qui rend son improbabilité prévisible et par suite le soustrait au hasard proprement dit. Il est donc impossible de transférer directement notre doctrine du hasard au domaine de la statistique. Cependant, les discussions autour des relations d'incertitude de la physique quantique ont révélé, il y a un quart de siècle, qu'en général les thomistes avaient adopté le déterminisme au sens où M. Maritain le défend dans son enseignement sur la contingence dans la nature.

II

Venons-en au fait. Que veut dire «contingent» ou «possible»? Il y a le possible qui s'oppose à l'impossible. On le qualifie de «commun», et il se dit même du nécessaire. En effet, si le nécessaire n'était pas possible, il serait impossible.³ Mais le même terme s'emploie aussi comme nom propre de ce qui est opposé au nécessaire, savoir ce qui peut être et ne pas être; tandis que l'on appelle nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être.⁴ Or, être et n'être pas sont opposés contradictoirement. Le possible ou contingent, pris en ce sens, signifie par conséquent une «potentia simul contradictionis», une même

1. Cf. CHARLES HOLLENCAMP, *Causa Causarum*, Québec, Presses universitaires Laval, 1949.

2. S. THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect.25, n.4.

3. «Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse» (*Summa contra Gentiles*, III, c.86).

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

puissance «ad esse et non esse».¹ En sorte qu'une chose en puissance au temps A, mais uniquement en puissance à être en acte au temps B, n'est point contingente, mais nécessaire. Si Socrate est assis en A, pour que cela soit contingent, il faut que, pendant qu'il est assis en A, il soit vrai de dire qu'il puisse être ou assis ou non-assis en B: que les contradictoires, incompatibles en B, se vérifient simultanément de la même puissance au temps A.

Or, le *posse esse et non esse*, quel qu'il soit, réfère toujours à l'appétit, et par conséquent à la finalité. Voici d'abord comment Aristote le prouve à propos des puissances rationnelles. Après avoir montré en combien de façons se dit le mot «puissance», et que, dans tous les cas, «puissance» signifie un principe soit actif [«principe d'un changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre»], soit passif [«le principe, dans l'être passif, du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre»],² il établit la division des êtres en lesquels se trouvent ces principes. Or la raison seule étant dominatrice de son acte, il divise, par suite, les puissances en rationnelles et irrationnelles. Comme exemple de puissance rationnelle, il donne les arts:

Aussi tous les arts, c'est-à-dire toutes les sciences du faire, sont-ils des puissances, car ce sont des principes de changement dans un autre être, ou dans l'artiste [ou l'artisan] lui-même en tant qu'autre.³

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

Les puissances rationnelles sont, toutes, puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses dans l'esprit [$\lambda\delta\gammaος$]. Or c'est la même raison qui manifeste l'objet et la privation de cet objet, mais non cependant de la même manière: tantôt, c'est à la fois l'objet et sa privation, tantôt c'est surtout l'objet positif. Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en lui-même, tandis que l'autre contraire n'est pas leur objet premier et par lui-même. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, et de l'autre, en quelque sorte par accident. C'est par négation, en effet, et par suppression, qu'elles font apercevoir le contraire, car la privation

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

2. *Métaph.*, IX, c.1, 1046 a 10.

3. *Ibid.*, c.2, 1046 b. Nous utilisons la traduction TRICOT.

d'un objet, celle qui est première, c'est son contraire, et cette privation première, c'est la suppression de l'autre terme. — Puisque les contraires ne se produisent pas dans le même être, mais que la science est puissance en tant qu'elle est la raison des choses et que l'âme contient un principe de mouvement, le sain ne produit donc que la santé, le chaud, que la chaleur, le froid, que la froidure, tandis que celui qui sait produit les deux contraires. En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe de mouvement, de sorte que, du même principe, l'âme fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés l'un et l'autre à la même raison. Les êtres ayant la puissance rationnelle produisent donc leurs effets d'une manière contraire aux êtres ayant une puissance irrationnelle, car les effets des êtres possédant la puissance rationnelle sont contenus par un seul principe, savoir, la raison des choses.¹

Voilà donc la différence, essentielle en cette matière, entre la raison et la nature. La nature est déterminée *ad unum*, parce que les contraires ne peuvent être en elle simultanément. Le même sujet prochain ne peut être à la fois sain et malade, blanc et noir. Tandis que, dans la raison, les contraires sont ensemble. En effet, un des deux termes contraires implique toujours la négation de l'autre. La maladie est, essentiellement, négation de la santé. Quoique la notion de maladie soit autre que la notion de santé, celle-ci dépend de celle-là, et ainsi l'on peut dire que la notion de santé est de la notion de maladie.² De même pour les termes contradictoires. Le négatif « ne pas être » dépend de la notion « être ». Au surplus, parce que les contradictoires sont simultanés dans la raison, certains philosophes ont pu « dire » que rien n'empêche qu'ils ne soient ensemble dans la nature. L'identité du *modus rei in se* et du *modus rei in intellectu* est d'ailleurs le postulat fondamental de l'idéalisme, par quoi il mène logiquement au matérialisme. Ce postulat suppose que les notions des contraires sont une seule et même notion. Le fait que « *in anima est quodammodo una species contrariorum* », que la notion de l'un (santé) est de la notion de l'autre (maladie), pourrait prêter occasion à une telle confusion. Le postulat dont il s'agit implique tout aussi bien que l'affirmation et la négation d'une même chose devraient être simultanément compatibles dans la même raison. À cet égard, l'occa-

1. *Ibid.*, 1046 b 5-24.

2. « . . . In anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quinimmo « substantia », idest quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit « in scientia », idest in cognitione utriusque » *In VII Metaph.*, lect.6, n.1405.

sion de cette erreur, qui est une véritable négation de la raison elle-même, peut être le fait que la *notion* d'affirmation est de la *notion* de négation, l'une et l'autre de celles-ci étant par suite simultanées dans la raison.¹

Il y a donc quelque chose de commun entre la raison et la nature, savoir que les contraires sont dans le même sujet; simultanés dans la raison, ils sont successivement dans la nature. Ce qui est propre à la puissance rationnelle, c'est d'être une faculté d'actions contraires.²

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

Puisque ce qui est puissant, c'est ce qui peut quelque chose, et à un moment donné, et de certaine façon (avec tous autres caractères entrant nécessairement dans la définition); que certains êtres peuvent mouvoir rationnellement [*κατὰ λόγον*] et que leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres êtres sont irrationnels et leurs puissances irrationnelles; que les premières de ces puissances résident nécessairement dans un être animé, et les autres, indifféremment dans un être animé ou dans un être inanimé; pour ces dernières puissances, dès que, de la façon appropriée à la puissance en question, l'agent et le patient se rapprochent, il est nécessaire que l'un agisse et que l'autre pâtitse, tandis que pour les premières puissances, cette nécessité ne joue pas. C'est que toutes les puissances irrationnelles ne produisent chacune qu'un seul effet, au lieu que chacune des puissances rationnelles produit les contraires, de sorte qu'elle produirait simultanément les contraires. Or, c'est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque autre élément déterminant, j'entends par là l'appétit [*ὄρεξ*] ou le choix rationnel [*προαιρέσις*]. Quelle que soit, en effet, celle des deux choses que l'agent désire d'une manière décisive, il l'accomplira dès qu'il y aura présence et rapprochement avec le patient, d'une manière appropriée à la puissance dont il s'agit. — Il en résulte que tout être doué de puissance rationnelle, dès qu'il désirera ce pour quoi il possède une puissance, et dans les circonstances dans lesquelles il a cette puissance, il doit l'accomplir. Or, la condition de cette puissance, c'est la présence du patient avec telle manière d'être. Sinon, l'action serait impossible. (Qu'au-

1. «... Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum: et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine *Perihermeneias* [II, c.13]. Quamvis enim *esse* et *non esse* non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens: tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid. Unde *esse* et *non esse* sunt contradictoria: sed opinio qua opinamur quod *bonum est bonum*, est contraria opinioni qua opinamur quod *bonum non est bonum*. Et inter hujusmodi contraria *medium* est virtus intellectualis » *Ia IIae*, q.64, a.3, ad 3).

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

cun obstacle extérieur n'empêche l'action de la puissance, il est inutile de l'ajouter. Un être, en effet, a la puissance dans la mesure où celle-ci est un pouvoir d'agir, pouvoir non pas absolu, mais soumis à certaines conditions, parmi lesquelles sera comprise l'absence d'obstacles extérieurs, car l'exclusion de ces obstacles est impliquée par certains des caractères positifs de la puissance). C'est pourquoi une puissance ne saurait produire en même temps, le voulût-on ou le désirât-on, deux effets ou des effets contraires, car ce n'est pas ainsi que la puissance s'exerce sur les contraires, et il n'y a pas de puissance pour les produire simultanément, puisque c'est ce dont il y a puissance qui sera fait de la façon dont il y a puissance.¹

L'appétit, voire l'*electio*, le choix, est donc essentiel à la raison comme puissance des contraires. Sans l'appétit, la raison ne se trouverait pas en face de l'être et du non-être, de l'être ainsi ou autrement, comme puissance active des contraires. En conséquence, la possibilité des contraires qui se définissent par cette puissance, serait niée.² Ce *posse esse et non posse* impliquerait contradiction.

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

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

1. *Méthaph.*, IX, c.5, 1047 b 35 — 1048 a 25.

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

qui s'appelle absolue, consiste simplement en ceci que l'attribution du prédicat au sujet n'implique aucune contradiction.

La raison de la distinction entre ce qui est impossible du fait de la privation d'une puissance, et ce qui est impossible à cause de la répugnance des termes de la proposition, se trouve dans les deux manières dont on peut dire *être*. D'une part, en effet, « pouvoir être [posse esse] » se dit par rapport à « être », tandis que, d'autre part, « être » se dit non seulement de ce qui est dans la réalité, mais aussi de l'être comme vrai, selon la composition ou la division dans les propositions, pour autant qu'on trouve en elles le vrai ou le faux.¹ De même, possible et impossible se disent non seulement selon la puissance ou l'impuissance de la chose, mais aussi suivant la vérité ou la fausseté, selon la composition ou la division dans les propositions formées par l'esprit. Pour lors, l'impossible est le contraire de ce qui est vrai nécessairement; et le faux est, sous ce rapport, non pas ce qui est vrai seulement, mais qui est en outre nécessaire; ce faux est nécessairement impossible.² Car « être faux absolument » et « être impossible absolument » ne sont pas la même chose. Si l'on dit de Socrate qu'il est debout, tandis qu'il est assis, ce que l'on dit est faux, mais non pas impossible, puisqu'il peut aussi s'asseoir. Ce qui est absolument impossible, c'est qu'en acte il soit simultanément debout et assis.³

Or le possible absolu, qui se définit par la simple non-répugnance des termes de la proposition, ne veut point dire, déterminément, ce qui peut être ou ne pas être. Car la proposition « la diagonale du carré est incommensurable au côté » non seulement n'implique aucune contradiction, mais est vraie de toute nécessité; et l'inverse n'est pas seulement fausse, mais impossible. Tandis que s'il est faux de dire que Socrate est assis quand il ne l'est pas, il n'en découle pas qu'il est impossible qu'il s'assoie.

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

1. *In VI Metaph.*, lect.4.

2. *Ibid.*, V, lect.14, nn.970-973.

3. *In I Coelo*, lect.26, n.4.

III

C'est à ces possibles, opposés à l'impossible, mais distincts néanmoins des possibles qui sont de toute nécessité sans aucune condition, c'est à eux que s'étend la toute-puissance de Dieu; et c'est par leur définition que nous parvenons à connaître l'objet propre de la toute-puissance. On ne pourrait en effet déterminer les choses auxquelles s'étend, proprement, la toute-puissance, en disant: de même que la puissance de l'homme s'étend à toutes les choses qui sont possibles à la puissance rationnelle de l'homme, de même la toute-puissance s'étend à toutes les choses qui sont possibles à la puissance de Dieu. Il y aurait là, observe saint Thomas, une circularité dans la manifestation de la toute-puissance, « car cela reviendrait à ne dire rien de plus que ceci: Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut ».¹ En revanche, Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui n'implique pas en soi, simultanément être et n'être pas. Aussi serait-il contradictoire que Dieu puisse faire qu'une chose qui ne peut d'aucune manière ne pas être, ne soit pas.

Mais où intervient l'appétit relativement aux objets de la toute-puissance? Car, à l'abord, il peut paraître étonnant qu'un objet qualifié de possible du fait que le prédicat ne répugne pas au sujet, ait un rapport essentiel à l'appétit, tel que sa possibilité même l'implique et qu'il ressortisse à la connaissance pratique de celui pour qui il est possible. Après avoir précisé comment il faut entendre les possibles dans la proposition: « Deus [potest] omnia possibilia », saint Thomas poursuit:

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

Or rien ne s'oppose à la notion d'être, si ce n'est le non-être, cela seul répugne à la notion du possible absolu soumis à la divine puissance, qui implique en soi simultanément l'être et le non-être. Cela en effet n'est pas soumis à la toute-puissance, non à cause d'un défaut de cette puissance divine; mais parce qu'il ne peut revêtir la qualité de faisable et de possible. Ainsi, tout ce qui n'implique pas contradiction est contenu sous ces possibles à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant. Quant aux termes qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris dans la toute-puissance divine,

1. *Ia*, q.25, a.3, c.

parce qu'ils ne comportent point la qualité de possibles. Pour cette raison il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être réalisés, plutôt que de dire: Dieu ne peut pas les faire.¹

Se trouve donc exclu des possibles absous qui font l'objet de la toute-puissance, tout ce qui n'a pas la nature de «factible».² Aussi ces possibles ont-ils un rapport fondamental au bien, car tout agent agit pour une fin. C'est pourquoi saint Thomas dit que

des choses qui n'ont pas été, ni ne sont, ni ne seront — celles qu'il ne s'est jamais proposé de faire — [Dieu] a une connaissance spéculative; et quoi qu'on puisse dire qu'il les voit dans sa puissance, on dit mieux [accommodatius] qu'il les voit dans sa bonté, qui est la fin de toutes les choses qu'il fait; à savoir, selon qu'il voit beaucoup d'autres modes de communication de sa propre bonté, que celle qui se trouve communiquée dans les choses qui existent, passées, présentes ou futures; car toutes les choses créées ne peuvent égaler sa bonté, quelle que soit la mesure dans laquelle elles paraissent en participer.³

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

1. *Ia*, q.25, a.3, c.

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

3. *Q. D. de Verit.*, q.2, a.8, c.

faire les possibles, quand même il ne les ferait jamais.¹ Cette connaissance des possibles en tant qu'il sait comment il peut les faire, est pratique quant à son objet [*de re operabili*], mais spéculative quant à la fin.² Ceci ne veut point dire que dans cette connaissance, qui est pratique *habitu vel virtute*³, les possibles ne sont pas vus dans leur rapport à la seule fin que Dieu puisse leur vouloir quand il les veut. Les choses qu'il ne fera jamais sont vues dans sa bonté: la perfection de son essence est connue comme bien communicable, qu'il la communique ou non. Cette connaissance, cependant, de mode compositif puisqu'elle porte sur la manière de diriger les choses vers leur fin, est appelée spéculative quant à la fin, parce qu'elle n'ordonne pas actuellement les choses que Dieu peut faire, à la fin qui pourtant serait leur s'il les voulait. En d'autres termes, sa connaissance n'est pleinement pratique — pratique *actu* ou *simpliciter* — que par rapport aux choses qu'il fait.

Cela montre suffisamment que même le possible absolu, objet de la toute-puissance, est inséparable de la bonté et de la libre volonté de Dieu.

CHARLES DE KONINCK.



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

2. Cf. *ibid.*, corpus.

3. *Q. D. de Verit.*, q.3, a.3, c.