

celui de l'individu), ils pourront appartenir ou non à l'individu, pour toujours ou pour un temps seulement et ainsi de suite.

Disons donc, en conclusion, que la matière singulière, l'individu et l'accident de l'individu sont, dans les limites permises par l'espèce, absolument indéterminés et variables à l'infini - cette indétermination et cette variabilité devant s'entendre par rapport à l'essence et non en comparaison d'un individu en particulier, comme nous venons d'expliquer.

6. - La science porte sur les essences universelles

Il y a donc un ordre de l'essence (comprenant la forme, la matière commune, les parties matérielles de l'espèce et l'accident de l'espèce) et un ordre de l'individu (qui comprend la matière individuelle, les parties matérielles de l'individu et l'accident de l'individu). Ces deux ordres sont entre eux comme le déterminé à l'indéterminé, comme l'universel au particulier, comme l'invariable à ce qui est variable à l'infini (n. 2-5). En outre, l'ordre de l'essence universelle est, dans la connaissance intellectuelle, antérieur à l'ordre de l'individu. Si bien que, dans l'esprit, le premier peut être isolé du second par l'abstraction de l'universel (n. 4).

On voit la conséquence de cette distinction pour la connaissance scientifique. Car si on appelle science une connaissance qui veut échapper à la multiplicité infinie des choses dans leur réalité existentielle, pour les

contempler dans des raisons universelles simples¹, il est évident que la science aura pour objet les essences des choses et qu'elle rejètera de ses considérations l'infini qui est attaché à l'individu et à la matière singulière.² C'est pourquoi l'espèce est le sujet de tout problème: "species est subjectum in omni problemate".³

Aussi bien, saint Thomas affirme-t-il que la science naturelle ne porte pas immédiatement sur les choses de la réalité, mais sur les raisons des choses, qui sont dans l'esprit. D'une façon médiate, cependant, c'est-à-dire par le truchement de leur raison universelle, on peut dire que la science de la nature atteint les choses réelles. En effet, toute chose est connue par sa forme; et la raison universelle de la chose est en quelque sorte la forme de la chose (entendons: sa forme abstraite, universelle).

Et sic [rationes rerum] sunt
principia cognoscendi illa i.e. [illas res] ,
quia omnis res cognoscitur
per suam formam.⁴

Sous ce rapport, il y a une différence importante entre la métaphysique et la science de la nature - du moins, si on compare ces sciences telles qu'elles sont en elles-mêmes.

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.4.

2 S. Thomas De Trinitate q.5 a.2.

3 S. Albert In I Topicorum Prooemium c.2; Tr.2 c.1.

4 S. Thomas De Trinitate q.5 a.2. - Voir là-dessus c.16 n.1.

Car, en soi, la métaphysique porte beaucoup plus immédiatement sur les choses qui existent sans matière que la science naturelle ne porte sur les choses matérielles. Car si la métaphysique fait abstraction de ce qui regarde l'individu comme individu, il reste néanmoins qu'elle n'a aucune matière individuelle à évacuer de ses objets.¹ Sous cet aspect, la science naturelle est plus loin des choses, car elle doit les vider de leur matière singulière.²

Il est vrai, cependant, que cette considération, valable en soi, est pour nous de peu de secours. Car nous n'avons aucune connaissance intuitive des choses qui existent sans matière, alors que par la connaissance sensible nous sommes en contact avec les choses matérielles.

Quoi qu'il en soit, nous sommes maintenant en mesure de définir le prédicat scientifique ou prédicat per se.

7.- Le prédicat scientifique ou prédicat per se

Si la science porte sur l'essence et non sur l'individu comme individu, il suit que le prédicat scientifique est un prédicat qui appartient à l'essence. Par contre, le prédicat qui appartient à l'individu comme individu sera un prédicat non scientifique.

1 S. Thomas De Trinitate q.5 a.1 et 4.

2 S. Thomas De Trinitate q.5 a.1 et 2.

Le prédicat scientifique est ordinairement appelé prédicat "per se" parce qu'il appartient en propre (per se) à l'essence. En conséquence, homo per se est animal signifie que l'homme par essence est animal. - En revanche, le prédicat non scientifique (celui qui appartient à l'individu comme individu) est appelé prédicat "per accidens" parce qu'il appartient à l'essence par accident, c'est-à-dire à cause d'un ou plusieurs individus. De la sorte, homo per accidens est albus signifie que l'homme est blanc, non en vertu de son essence, mais parce que certains de ses inférieurs sont blancs.

Il y a deux sortes de prédicats qui appartiennent à l'essence comme telle. (1) Ceux qui désignent une partie intégrante de l'essence (l'homme est animal). On les appelle prédicats "per se" du premier mode. (2) Ceux qui désignent un accident de l'espèce (l'homme est capable de rire). Ce sont les prédicats "per se" du deuxième mode. Nous reviendrons là-dessus au chapitre 6 (n. 8).¹

1 Sur le prédicat per se, voir S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.2-5; In V Metaphysicorum lect.19 n.1050-1051; In III Sententiarum D.11 q.1 a.4 ad 6 n.75; D.12 q.1 a.1 ad 6 n.26; De Potentia q.10 a.4; In II De Anima lect.14 n.401.

Chapitre VI

L'accident de l'espèce

Dans ce chapitre, nous préciserons (1) en quoi l'accident de l'espèce se distingue de l'accident de l'individu. Nous expliquerons (2) de quelle façon l'essence cause l'accident de l'espèce. Nous signalerons (3) un cas spécial d'accident de l'espèce: celui de la substance corruptible en tant que corruptible. Nous en viendrons alors aux trois propriétés de l'accident de l'espèce: (4) il appartient à tous les individus de l'espèce et toujours; (5) il est convertible avec l'essence; (6) il n'est pas susceptible de degrés. Enfin, nous terminerons en donnant (7) une division de l'accident de l'espèce et (8) quelques précisions sur le second mode de dire per se.

1. - Accident de l'espèce et accident de l'individu

Dans tout accident, on peut considérer deux choses: (a) ce qu'il a en commun avec les autres accidents; (b) ce qu'il a en propre pour autant qu'il est de telle ou telle nature. Sous le premier aspect, tout accident est l'accident du supôt et de l'individu. Sous le second aspect, l'accident se divise en accident de l'espèce et en accident de l'individu.

(a) Dans ce qu'ils ont en commun, tous les accidents dépendent soit

du suppôt soit de l'individu pour plusieurs raisons. (1) Parce que tout ce qui est extrinsèque à la quiddité de la substance (savoir l'existence et les accidents) ne peut s'unir à cette quiddité que dans le suppôt.¹ (2) Parce que l'accident n'a pas de subsistence propre. Seul le suppôt subsiste par lui-même, si bien qu'il est le soutien fondamental (sustentamentum) de tout accident.² (3) Parce que la substance est cause de l'accident.³ Mais comme toute cause doit exister avant d'exercer sa causalité⁴, il suit que la substance préexiste à l'accident d'une priorité de nature. Or (d'après la première raison) l'existence de la substance appartient au suppôt. Par conséquent, l'accident dépend du suppôt. (4) Enfin, parce que, comme nous l'avons dit plus haut (c.5 n.2), la matière singulière est à sa façon principe de l'individuation de tous les accidents, y compris la quantité. Tout accident, sous ce rapport, dépend de l'individu. - C'est pourquoi tous les accidents, dans ce qu'ils ont de commun, peuvent être dits accidents de l'individu.

1 S. Thomas Quaestiones Quodlibetales II a.4; In VII Metaphysicorum lect.5.

2 S. Thomas De Virtutibus in communi a.3.

3 S. Thomas De Ente et Essentia c.7.

4 S. Thomas Ia q.78 a.2: "Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum." - De principiis naturae c.4: "omnis causa, in quantum est causa, naturaliter prior est causato."

(b) Si l'on considère ce que les accidents ont en propre pour autant qu'ils sont de telle ou telle nature, alors ils se divisent en accidents de l'espèce et en accidents de l'individu. (1) Si la nature de l'accident est telle qu'il a pour cause suffisante l'essence seule, il est appelé accident de l'espèce: l'homme a le pouvoir de rire. (2) Si, au contraire, l'accident relève de la matière individuelle, il est appelé accident de l'individu: Socrate est assis.

2.- L'essence comme cause de l'accident de l'espèce

Au chapitre 5 (n. 3), nous avons dit que l'essence est la cause efficiente suffisante de l'accident de l'espèce.

D'une part, en effet, le sujet, dans la mesure où il est en acte, produit l'accident de l'espèce par mode de causalité efficiente.¹

1 S. Thomas Ia q.77 a.6: "actualitas per prius invenitur in subjecto formae accidentalis, quam in forma accidentali; unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subjecti. Ita quod subjectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis; inquantum autem est in actu, est ejus productivum. [...] accidens causatur a subjecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia." - Ad 3: "emanatio propriorum accidentium a subjecto non est per aliquam transmutationem; sed per aliquam naturalem resultationem, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color." - Aussi Ia q.77 a.7 ad 1; De Virtutibus in communi a.3.

D'autre part, l'essence est la cause suffisante de l'accident de l'espèce. Mais comme la cause suffisante est une cause déterminée ad unum qui peut être infaillible et nécessaire ou faillible et contingente (c.4 n.2 et 3), il y aura deux sortes d'accidents de l'espèce. (1) L'accident de l'espèce au sens fort ou accident nécessaire. C'est le cas ordinaire. (2) Et l'accident de l'espèce au sens faible ou accident contingent ut in pluribus. C'est le cas exceptionnel, le quasi-propre de la substance corruptible en tant que corruptible.

Mais si l'essence est la cause efficiente suffisante de l'accident de l'espèce, elle est aussi, grâce à la matière commune, sa cause matérielle. On peut donc voir l'accident de l'espèce comme reçu dans une cause matérielle déterminée ad unum, qui sera nécessaire ou contingente ut in pluribus selon qu'il s'agit d'un accident de l'espèce au sens fort ou au sens faible. L'homme, par exemple, peut exister d'une façon contingente, mais dès qu'il existe et pour tout le temps de son existence, sa substance est le sujet invariable de son pouvoir de rire, lequel est un accident de l'espèce au sens fort. De la substance à cet accident, il y a donc un rapport de causalité matérielle nécessaire, de sorte que pour supprimer l'accident, il faut détruire le sujet. De même, selon la physique des anciens, la substance de l'eau est la cause matérielle du froid - cause matérielle déterminée ad unum ut in pluribus d'un accident de l'espèce au sens faible. D'où le principe "quod per se convenit alicui est inseparabile ab ipso"¹, qui s'applique per prius

1 S. Thomas Ia q.75 a.6.

à l'effet nécessaire et per posterius à l'effet contingent ut in pluribus. Car le sujet tout à fait approprié est inséparable de son acte, à moins que le sujet ne puisse perdre cette appropriation en raison de la mobilité de sa matière singulière.¹

Examinons le cas de l'accident de l'espèce au sens faible: le quasi-propre de la substance corruptible en tant que corruptible.

3. - L'accident de l'espèce de la substance corruptible en tant que corruptible

S'il existe une substance intrinsèquement générable et corruptible et si celle-ci a un accident propre, il est naturel de conclure que cet accident sera générable et corruptible. En effet, les propriétés dépendent des essences et se conforment à leur nature: agere sequitur esse.

Chez les êtres générables et corruptibles, il faut distinguer deux sortes d'essences: celles qui sont corruptibles par elles-mêmes et celles qui le sont en vertu d'autre chose. Les essences corruptibles par elles-mêmes sont les éléments et les mixtes: les éléments parce que leur matière sous une forme

1 S. Thomas Contra Gentes II c.55: "Proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae."

donnée est en puissance à une autre forme; les mixtes parce qu'étant faits d'éléments, ils sont composés de contraires et donc décomposables. Par contre, les autres essences ne sont pas corruptibles par elles-mêmes, mais seulement dans la mesure où elles sont des mixtes. L'homme, par exemple, n'est pas corruptible en tant qu'homme, mais précisément (primo) parce qu'il est un mixte.¹

Comme le mixte résulte des éléments qui le composent, nous pouvons nous contenter d'étudier la propriété du corps corruptible en tant que corruptible dans les éléments seulement.

Les anciens croyaient à l'existence de quatre éléments, ayant chacun son accident propre: le feu était chaud, l'air fluide (humidus), l'eau froide et la terre sèche. De plus, une qualité secondaire s'ajoutait par participation à l'accident propre: le feu était sec, l'air chaud, l'eau fluide et la terre froide.² C'est là un premier cas de participation des qualités élémentaires. Nous en signalerons d'autres au n. 5.

Considérons donc la structure d'un élément, l'eau par exemple, telle que les anciens l'imaginaient. L'eau est une substance composée de

1 S. Thomas In II Physicorum lect.1 n.5: "natura, etsi sit principium motus compositorum, non tamen primo. Unde quod animal movetur deorsum, non est ex animalis natura inquantum est animal, sed ex natura dominantis elementi." - La corruptibilité est un cas semblable.

2 Aristote De la Génération et de la Corruption II c.2 et 3 330a30-331a5; S. Thomas De Sensu et Sensato lect.10 n.133-134.

forme substantielle et de matière commune. La détermination de la matière commune est l'effet formel de la forme substantielle, comme nous avons dit au chapitre 5 (n. 2). Mais, en actualisant la matière commune, la forme entraîne des accidents, qui peuvent être considérés comme dispositions de la matière. Ces accidents, si on les énumère dans leur ordre d'inhérence au sujet, sont les suivants: (1) la quantité, (2) la densité (qui cause (3) la gravité), (4) la qualité passive fluidité (humiditas), enfin (5) la qualité active froideur.¹

Si un agent extérieur, le feu par exemple, par le moyen de sa qualité active, le chaud - et selon le principe: omne agens agit sibi simile - agit sur le sujet du froid (le fluide) - alors l'eau perd sa qualité propre (le froid) et devient chaude. Or cette altération n'est pas sans répercussion dans le sujet. Car la fluidité augmente, la densité se raréfie, la quantité se dilate² - de sorte que la matière singulière est de moins en moins bien disposée à la forme substantielle de l'eau. Et si l'action persiste, si donc la passion violente que subit l'eau se poursuit, il y aura éventuellement corruption de l'eau. Car un certain seuil sera atteint où la matière singulière ne sera plus disposée à la forme de l'eau: elle sera devenue matière de l'air, par exemple.³

1 S. Thomas In VIII Physicorum lect. 14 n. 4; Ia q. 50 a. 5.

2 S. Thomas IIa IIae q. 24 a. 4 ad 1 (et Cajetan n. V).

3 En conséquence, l'essence et la matière commune de la substance corruptible sont la raison immobile de la mobilité existentielle de cette substance - au sens où la définition du mouvement (actus entis in potentia) est la raison immobile du mouvement réel.

On comprend dès lors que le froid est un accident de l'espèce pour l'eau et que cet accident est corruptible. Toutefois, si l'on considère la masse totale de l'eau dans l'univers, il est clair que l'essence de l'eau est une cause déterminée ad unum produisant le froid et que cette cause est suffisante, encore que faillible. Bref, l'eau sera froide ut in pluribus.

En somme, l'accident qui existe ut in pluribus est ce en quoi la substance générale et corruptible comme telle peut le mieux imiter l'accident nécessaire qui lui fait défaut.

Tel est l'accident de l'espèce défectible, le quasi-propre¹ de la substance corruptible en tant que corruptible. Il tient le milieu entre l'accident de l'espèce au sens fort et l'accident de l'individu. Pour autant qu'il procède de l'essence comme une propriété, c'est un accident de l'espèce. Mais pour autant qu'il est défectible ut in paucioribus en raison de la matière singulière, c'est plutôt un accident de l'individu. On doit, cependant, le classer parmi les accidents de l'espèce pour la même raison qui (au c.4 n.2) nous a fait ranger sa cause parmi les causes suffisantes: les définitions ne retiennent que ce qui appartient per se aux choses. Or c'est par exception que cet accident fait parfois défaut aux substances corruptibles, qui trouvent en lui la meilleure imitation de l'accident de l'espèce au sens fort qu'elles peuvent se permettre.²

1 S. Thomas De Sensu et Sensato lect.10 n.133.

2 S. Thomas In V Ethicorum lect.12 n.1029; De virtutibus cardinalibus a.3 ad 12 et 14; Ia IIae q.10 a.1 ad 2.

On le trouve dans l'élément et dans le mixte. Dans les substances plus parfaites, dans l'animal en tant qu'animal par exemple, il n'y a pas à proprement parler d'accident de l'espèce ut in pluribus. C'est dire que les puissances de l'âme sont en soi des choses indéfectibles. Toutefois, elles seront défectibles par accident en raison de leur organe, comme nous avons déjà dit (c.4 n.2). Nous reviendrons là-dessus au chapitre 7 (n.1).

En somme, selon que l'essence est une cause suffisante infaillible ou faillible, l'accident de l'espèce sera nécessaire ou contingent ut in pluribus. (Que si l'essence n'est pas cause suffisante de l'accident, alors celui-ci est un accident de l'individu, lequel est toujours contingent pour l'espèce.)

Précisons que cette nécessité et cette contingence sont intrinsèques, car une chose est nécessaire ou contingente par nature, comme nous avons dit au chapitre 4 (n.3). On comprend dès lors qu'il est impossible qu'un même accident soit nécessaire pour une espèce et contingent pour une autre. Le noir, par exemple, ne peut pas être nécessaire pour le corbeau et contingent pour l'homme. Dans les deux cas, il est contingent.

* * *

L'accident de l'espèce nécessaire a trois propriétés: il existe dans tous les individus de l'espèce et toujours (omni speciei et semper); il est convertible avec l'essence (soli speciei); il n'est pas susceptible de degrés.

4. - L'accident de l'espèce
appartient à tous les
individus de l'espèce et toujours

L'essence est la cause nécessaire de l'accident de l'espèce au sens fort. Comme, d'autre part, l'essence existe dans tous les individus de l'espèce et toujours, il suit que cet accident appartiendra à tous les individus de l'espèce et toujours: omni speciei et semper.¹

Quant à l'accident de l'espèce contingent ut in pluribus, il appartiendra à la plupart des individus de l'espèce et la plupart du temps //

5. - Convertibilité
de l'essence avec l'accident
de l'espèce

La convertibilité de l'essence avec l'accident de l'espèce au sens fort ressort immédiatement de ce que nous avons dit au chapitre 4 (n. 1 et 4): à savoir que la cause et l'effet nécessaire sont convertibles dans la pensée et dans la réalité.

Quant à l'accident de l'espèce au sens faible, il sera convertible avec l'essence dans la majorité des cas seulement. Dans la physique des anciens, l'eau était froide ut in pluribus.

1 Porphyre Isagoge c.3.

De toute façon, si une chose est accident de l'espèce pour une espèce donnée, il est impossible qu'elle appartienne à une autre espèce, à moins que la seconde ne participe de la première: si le noir était un accident propre à l'espèce corbeau, l'homme ne pourrait pas être noir.

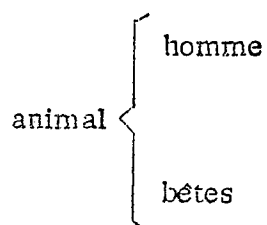
Il ne faudrait pas croire, cependant, que la convertibilité de l'essence avec son accident propre entraîne une division de cet accident identique à la division du prédicament substance. Si, par exemple, animal se divise en homme et en brute, il ne suit pas que tous les accidents propres à l'homme et à la brute vont se diviser de la même façon. Il faut donc traiter la convertibilité avec certaines précautions.

La division de l'accident de l'espèce s'écarte de la division du prédicament substance au moins pour trois raisons. La première repose sur le fait que le genre et les espèces logiques du prédicament substance sont beaucoup plus pauvres que les genres et les espèces physiques, comme nous allons voir à propos des puissances de l'âme. La seconde raison dépend de la participation, dont nous allons dire un mot à propos des qualités propres des éléments. Enfin, la troisième raison provient du fait que l'étoffe de base de la matière commune des espèces naturelles est partout la même. Voyons la première raison.

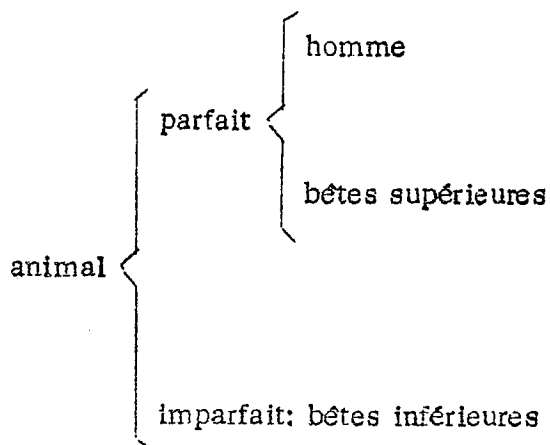
Les puissances de l'âme. D'une part, les puissances de l'âme sont des accidents de l'espèce.¹ La puissance locomotrice, par exemple, sera

1 S. Thomas De Spiritualibus Creaturis a.11.

donc un accident de l'espèce convertible avec une certaine essence. D'autre part, si l'homme possède la puissance locomotrice, toutes les bêtes ne l'ont pas. En effet, celles-ci se partagent en animaux parfaits et imparfaits selon qu'elles possèdent ou non le sens de la distance, cause propre du pouvoir locomoteur.¹ Cependant, la division en animal parfait et en animal imparfait ne correspond pas à la division du prédicament substance :



puisque l'animal parfait comprend à la fois l'homme et un certain nombre de bêtes :



D'une part, par conséquent, le pouvoir locomoteur est un accident de l'espèce convertible avec une certaine essence. D'autre part, il est impossible

¹ S. Thomas In II De Anima lect.3 n.255; lect.6 n.302; In III lect.5 n.644; lect.16 n.838-839.

d'assigner un genre ou une espèce du prédicament substance qui soit convertible avec le pouvoir locomoteur.

La raison est la suivante. La division des prédicaments est une division logique qui laisse dans l'ombre un grand nombre d'aspects physiques. Il y a, par exemple, beaucoup plus dans les espèces physiques homme et bête qu'il n'est retenu dans les espèces logiques correspondantes, où l'on ne trouve que le genre et la différence spécifique. C'est ainsi que la division d'animal en parfait et en imparfait est laissée de côté dans la division logique du prédicament substance. C'est pourquoi il est impossible de trouver un genre ou une espèce logique convertible avec la puissance locomotrice.

Ce qui est vrai du pouvoir locomoteur s'applique à beaucoup de puissances de l'âme, comme on peut le voir en comparant la division de ces puissances à la division du prédicament substance.

Les qualités des éléments. La seconde raison qui s'oppose à ce que la division de l'accident de l'espèce corresponde à la division du prédicament substance provient du fait que l'accident propre à une essence est parfois participé par une autre essence. Examinons le cas des qualités élémentaires.

Dans ce domaine, nous avons déjà signalé (n.3) que les éléments participent d'une qualité qui appartient en propre à un autre élément: l'air, par

exemple, a pour qualité propre le fluide (humidum); néanmoins, il participe aussi du chaud, lequel est propre au feu¹.

De plus, les qualités actives sont principes d'action dans un autre. L'eau, par exemple, est naturellement froide, mais elle peut être chauffée par le feu. Pour les anciens, l'eau chaude était donc un cas de participation violente (qui était d'ailleurs à la racine de toute corruption).

En outre, le soleil est la cause de la chaleur du feu², mais l'eau peut aussi être chauffée par le soleil.

Enfin, les qualités des éléments se retrouvent d'une façon tempérée dans la qualitas media du mixte.³

Ces divers cas de participation font qu'on retrouve de la chaleur partout dans le monde générable et corruptible. Le chaud, néanmoins, demeure la qualité propre du feu.

Les éléments comme matière de base de toutes les espèces naturelles.

La troisième raison qui s'oppose à ce que la division de l'accident de l'espèce soit parfaitement conforme à la division du prédicament substance vient du fait

1 S. Thomas De Sensu et Sensato lect.10 n.133-134.

2 S. Thomas De Sensu et Sensato lect.10 n.134.

3 S. Thomas Contra Gentes IV c.81 n. Similiter etiam.

que l'étoffe de base de toutes les espèces naturelles est partout la même: ce sont les éléments, principes de tous les mixtes.

Pour le voir, considérons que l'accident de l'espèce est l'accident propre de l'essence. Or celle-ci est composée de forme substantielle et de matière commune. Il arrivera donc qu'un accident de l'espèce sera convertible avec un aspect de la matière commune sans l'être avec la forme ni même avec toute la matière commune de l'espèce. Car si la matière commune est en quelque manière la même partout, ses aspects les plus fondamentaux déborderont de beaucoup chaque forme en particulier. Si bien qu'on trouvera beaucoup d'accidents, convertibles avec l'aspect fondamental de la matière commune, qui ne seront convertibles avec aucune forme particulière.¹

Encore une fois, prenons un exemple dans la physique des anciens. L'homme a une certaine densité, mais celle-ci n'est pas convertible avec l'homme comme tel. En effet, un mixte inorganique pourrait avoir lui aussi, par nature, la même densité. Il faut donc dire que cette densité est propre à un certain type de mixte, dont participent et le corps de l'homme et le mixte inorganique en question.

1 S. Thomas In II Physicorum lect.1 n.5: "quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis inquantum est animal, sed ex natura dominantis elementi."

D'autre part, il est impossible de trouver dans le prédicament substance un genre ou une espèce qui soit convertible avec cette densité, car le mixte comme tel n'est pas une division de ce prédicament.¹

En somme, il y a entre l'âme raisonnable et la matière commune (c'est-à-dire le corps de l'homme) une parfaite appropriation, une relation à la fois nécessaire et réciproque. Cette matière commune, à son tour, est sous un de ses aspects convertible avec une certaine densité. En conséquence, il y aura aussi dans l'âme raisonnable un aspect correspondant, ayant la même convertibilité. Toutefois, ni l'âme ni le corps de l'homme comme tels, ni aucune autre espèce, ne sera convertible avec cette densité. A la vérité, la cause propre de cette densité est un certain type de mixte, lequel est participé par un grand nombre d'espèces.

Il y aura donc de l'essence de l'homme à cette densité une relation nécessaire non convertible. Car s'il y a âme raisonnable, il y aura telle densité; mais il ne suit pas que, s'il y a cette densité, il y aura âme raisonnable.

* * *

1 La division des corps en éléments et en mixtes n'est pas une division du prédicament substance, car celui-ci considère l'être des choses, alors que la division en simple et en mixte (ou composé) se rattache à l'unum.

Il est important de noter que c'est là un cas de nécessité hypothétique provenant des causes postérieures dans l'être, suivi d'un cas de nécessité de la matière. En effet, nous avons expliqué au chapitre 2 (n. 3) que si l'on veut un instrument pour scier le bois, une matière dure devient alors hypothétiquement nécessaire. (Il ne suit pas, cependant, que si cette matière existe, il y aura nécessairement une scie - ce qui serait de la nécessité absolue). Mais cette matière une fois posée entraîne certaines conséquences avec une nécessité absolue: si l'on veut une scie, il faut une matière dure, le fer par exemple (nécessité hypothétique), mais le fer une fois posé fera de la scie un instrument lourd et fatigant à manier (nécessité absolue). Il en est de même ici: s'il doit y avoir telle âme, il y aura tel mixte (nécessité hypothétique), mais ce mixte une fois posé aura telle densité (nécessité absolue de la matière). L'inverse, pourtant, n'est pas vrai: si un mixte de ce type existe, il ne suit pas qu'il y aura cette âme.

On comprend dès lors pourquoi la nécessité hypothétique provenant des causes postérieures dans l'être est capitale en science naturelle, comme nous dirons au chapitre 16 (n. 1).

* * *

On voit l'importance de cette doctrine pour interpréter la convertibilité des accidents de l'espèce qui proviennent des éléments et se retrouvent dans

tous les mixtes. Car c'est une même matière élémentaire qui constitue le sujet premier de toute matière commune.

* * *

On peut dire, en conclusion, que la doctrine de la convertibilité de l'essence avec l'accident de l'espèce repose sur un argument très solide: la convertibilité de la cause et de l'effet - comme on peut le voir en relisant le chapitre 4. En outre, elle commande, en bonne part, la théorie de la science chez Aristote¹ et chez saint Thomas.² C'est elle, en particulier, qui préside à la division des deux derniers prédicables, comme nous verrons au chapitre 10 (n. 2).

Nous avons établi (n. 4) que l'accident de l'espèce appartient à tous les individus de l'espèce et toujours (omni speciei et semper). Nous comprenons maintenant que sa convertibilité avec l'essence fait qu'il ne peut appartenir à aucun individu en dehors de l'espèce (solī speciei).

Ceci dit, passons à la troisième propriété.

1 Aristote Seconds Analytiques II c.16-18 98a35-99b14.

2 S. Thomas In II Posteriorum lect.18-19.

6.- L'accident de l'espèce
n'admet pas de degrés

L'accident de l'espèce au sens fort n'est pas susceptible de degrés: non suscipit magis et minus. Pour saisir cette propriété, il faut clarifier ce qu'on entend par "être susceptible de degrés".

Disons, en premier lieu, que l'expression "être susceptible de degrés" peut avoir deux sens selon qu'on l'applique (1) au sujet d'une forme variable (l'eau peut être plus ou moins chaude) ou (2) à la forme elle-même (la chaleur peut être plus ou moins intense). Or c'est au second sens qu'on l'entend quand on dit que l'accident de l'espèce n'admet pas de degrés. Considérons donc les variations qui affectent la forme en elle-même.

La forme prise en elle-même peut avoir des degrés de trois façons selon qu'on parle d'une augmentation (a) par addition, (b) par extension ou (c) par intensité.

(a) L'augmentation par addition est propre à la quantité. Elle suppose deux substances quantitatives dont l'une est ajoutée à l'autre. Elle a donc lieu par l'addition d'une substance à une substance: "additio quanti ad quantum". On la trouve dans la croissance des animaux, par exemple; et en un autre sens, quand on ajoute de l'eau à l'eau. De même, en mathématiques, quand on allonge une ligne en lui ajoutant quelque chose.

Ce mode d'augmenter s'étend par accident à tout ce qui est affecté par la quantité. En ajoutant de la neige à la neige, on ajoute de la substance à la substance et du blanc au blanc.

Toutefois, ce mode d'augmenter ne fait pas du plus intense, mais du plus grand: non facit magis, sed majus. La neige augmentée de neige n'est ni plus neige ni plus blanche - mais il y a plus de neige et plus de blanc: non facit magis album, sed majus album.

En quittant l'augmentation par addition, on abandonne l'augmentation proprement quantitative qui fait du plus grand, pour une augmentation qualitative qui fait du plus parfait. Car, selon l'expression de saint Augustin, souvent citée par saint Thomas: "in his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius".¹

(b) L'augmentation par extension qualitative est propre à certaines qualités: à celles qui se définissent par quelque chose d'extrinsèque. C'est ainsi que la science augmente par extension en embrassant un plus grand nombre d'objets. Si, toutefois, l'objet de la qualité (pris formellement comme objet de cette qualité) ne souffre pas d'extension, cette qualité ne peut augmenter de cette façon. C'est ainsi que la charité, qui par définition embrasse toutes choses, n'augmente jamais de cette manière. De même,

1 S. Augustin De Trinitate VI c.8; S. Thomas v.g. Ia IIae q.52 a.1.

les puissances opératives (comme l'intelligence) qui, en tant que puissances, se définissent par la totalité de leur objet, n'augmentent pas par extension.

(c) Enfin, l'augmentation par intensité ou par intention, qui est l'augmentation propre aux formes, regarde les qualités et les formes qui augmentent intrinsèquement¹ par une actuation plus poussée de leur sujet. En ce sens, la charité dans cette vie peut croître indéfiniment. Toute forme, cependant, ne peut pas augmenter de cette façon. Car le sujet est réfractaire à une plus grande actuation par rapport à deux sortes de formes: la forme substantielle et les formes accidentelles qui se définissent par quelque chose d'indivisible.

Premièrement, pour qu'un sujet puisse exister sous l'actuation plus ou moins parfaite d'une forme, il faut qu'il existe indépendamment de la forme. Pour que l'eau puisse recevoir la forme chaleur avec plus ou moins d'intensité, il faut que son existence soit indépendante de ces variations. Par suite, la forme substantielle qui donne l'espèce et l'existence fondamentale à la matière ne peut pas être reçue avec plus ou moins d'intensité. - De même l'accident de l'espèce qui suit la forme et l'essence d'une façon nécessaire ne peut pas être participé avec plus ou moins d'intensité.

Deuxièmement, pour qu'un sujet en acte puisse exister sous l'actuation plus ou moins poussée d'une forme accidentelle, il faut que rien ne s'y oppose

1 S. Thomas IIa IIae q.24 a.4 ad 3.

dans la raison même de la forme en question. Car si la forme accidentelle comporte dans sa raison quelque chose d'indivisible, le sujet ne peut pas la recevoir avec divers degrés d'intensité, puisque c'est sous la raison même de son indivisibilité qu'elle informe ce sujet. En d'autres termes, si l'effet formel d'une forme consiste en quelque chose d'indivisible, le sujet ne peut le recevoir que d'une façon indivisible. C'est pourquoi l'eau peut recevoir plus ou moins de chaleur, mais elle ne peut pas recevoir plus ou moins cinquante degrés de chaleur.

Les formes accidentelles dont la raison consiste en un indivisible sont les nombres, les dimensions déterminées par la mesure (trois pieds), les figures ou qualités de la quatrième espèce (une chose n'est pas plus ou moins sphère) et les relations numériques, comme égal, double, etc.

Par contre, les formes accidentelles dont la raison ne consiste pas dans un indivisible sont premièrement les qualités de la première et de la troisième espèce: habitus et qualités passibles. C'est en ce sens qu'une chose est plus ou moins chaude et plus ou moins dense.¹ Deuxièmement, un grand nombre de relations qui admettent des degrés en raison de la

1 Remarquons que la condensation et la raréfaction, qui sont des mouvements selon la qualité passible, entraînent du plus et du moins dans la quantité elle-même. - S. Thomas IIa IIae q.24 a.5 ad 1 (et Cajetan n.V).

variabilité de leur fondement: deux blancs peuvent être plus ou moins semblables.¹ Troisièmement, le mouvement et donc l'action de la passion, qui sont plus ou moins intenses ou plus ou moins rapides.

En somme, un accident admet en lui-même des degrés de trois manières.

(a) La quantité est plus ou moins grande par addition. (b) La qualité qui se définit par quelque chose d'extrinsèque peut être plus ou moins parfaite en extension, si elle s'étend à un plus grand nombre d'objets. Enfin, (c) la qualité peut être plus ou moins parfaite en intensité quand son sujet est plus ou moins en acte.²

Or l'accident de l'espèce au sens fort n'admet aucune de ces variations - et la raison est la même dans tous les cas: l'essence, qui est en soi invariable, est cause nécessaire, donc invariable, de cet accident. L'effet

1 Aristote Catégories c.7 6b20. - Cf. Cajetan In Praedicamentis c.7 p.117-118.

2 Sur suscipere magis et minus, voir Aristote Catégories c.5 3b33; c.6 6a19; c.7 6b26; c.8 10b25; S. Thomas In I Sententiarum D.7 q.2 a.1 et 2; De Malo q.7 a.2. De virtutibus in communi a.11; De virtutibus cardinalibus a.3; Quaestiones Quodlibetales IX a.6; Ia IIae q.52 a.1 et 2; q.61 a.1; IIa IIae q.24 a.4 et 5; IIIa q.7 a.9 et 12; In X Ethicorum lect.3 n.1983-1988; Cajetan In Praedicamentis p.79-83, 108, 117-118, 178-181.

propre, l'accident de l'espèce, sera donc lui aussi invariable: non suscipit magis et minus.¹

Par contre, l'accident de l'espèce au sens faible sera susceptible de degrés. Dans la physique des anciens, l'eau était froide ut in pluribus; mais le froid était une propriété corruptible, donc ut in paucioribus susceptible de degrés, comme nous avons expliqué (n. 3).

7. - Division de l'accident de l'espèce

L'accident de l'espèce est celui qui a pour cause suffisante l'essence seule. L'essence, à son tour, est composée de forme et de matière commune; et celle-ci peut être ou non diversifiée en parties matérielles hétérogènes. D'où trois sortes d'accidents de l'espèce: (a) ceux de la forme seule; (b) ceux de la matière commune non diversifiée; (c) ceux qui se rattachent à une partie matérielle déterminée de la matière commune.

Tout accident présuppose l'existence de son sujet. Le sujet, en effet, est cause de l'existence de ses accidents: il faut donc qu'il préexiste (d'une

1 S. Thomas De potentia q.3 a.5; Contra Gentes II c.15. - On pourrait objecter que, durant sa croissance, le vivant augmente selon la quantité. A cela, il faut répondre que cette quantité variable n'est pas un accident de l'espèce. Seule la quantité qui se tient sous les dimensions interminées est propre à l'espèce. (Cf. S. Thomas De Trinitate q.4 a.2.)

priorité de nature) à l'exercice de cette causalité. Par suite, si la forme subsiste indépendamment de la matière, elle pourra avoir des accidents de l'espèce indépendamment de la matière. C'est ainsi que l'âme raisonnable a pour accidents de l'espèce l'intelligence et la volonté. Mais comme il est impossible que la matière existe indépendamment de la forme, la matière seule ne peut pas avoir d'accident. En conséquence, tous les accidents de l'espèce autre que ceux de l'âme raisonnable seront des accidents du composé.¹

Parmi ceux-ci, cependant, on peut distinguer ceux qui inhérent à une matière commune non diversifiée en parties hétérogènes (comme la quantité) de ceux qui ont pour sujet une partie matérielle de l'espèce (le sens du toucher, par exemple, inhère dans un organe propre).

Ce qui donne trois sortes d'accidents de l'espèce: (a) celui de la forme subsistante (l'intelligence dans l'âme raisonnable); (b) celui de la matière commune non différenciée en parties hétérogènes: (la quantité dans la substance corporelle); et (c) celui qui inhère à une partie matérielle de l'espèce (le sens du toucher chez l'animal).

8.- Le prédicat per se

A la fin du chapitre 5 (n. 7), nous avons dit que le prédicat qui appartient en propre à l'essence est appelé prédicat "per se". Nous sommes maintenant en mesure de le définir avec plus de précision.

¹ S. Thomas De Ente et Essentia c.7.

Le prédicat "per se". Dans cette expression, le mot per désigne la causalité.¹ Et puisque le prédicat est affirmé d'un sujet, la cause dont il est ici question est celle de l'inhérence du prédicat au sujet.

Le mot per (ou propter) peut se référer à l'un ou l'autre des quatre genres de causalité: corpus vivit per animam (cause formelle); corpus est coloratum per superficiem (cause matérielle); aqua calefit per ignem (cause efficiente); homo agit propter bonum (cause finale).

Dans tous ces exemples, la cause de l'inhérence du prédicat au sujet est autre que l'essence du sujet: le corps vit par l'âme, et non par le corps - et ainsi de suite. Que si cette cause est l'essence du sujet lui-même, on dira propter se au lieu de répéter le sujet.² Par conséquent, anima vivit propter se signifie que l'âme vit parce que son essence est principe de vie. Il en est ainsi dans les quatre genres de causes: homo per se est animal (cause formelle); homo per se est risibilis (cause matérielle); agens per se agit (cause efficiente); bonum per se allicit (cause finale).

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.2: "haec praepositio per designat habitudinem causae".

2 S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.2: "Sicut autem haec praepositio per designat habitudinem causae, quando aliquid extrinsecum est causa ejus, quod attribuitur subjecto; ita quando subjectum vel aliquid ejus est causa ejus, quod attribuitur ei, et hoc significat per se." - In III Sententiarum D.11 q.1 a.4 ad 6 n.75; D.12 q.1 a.1 ad 6 n.26; De Potentia q.8 a.2 ad 6; In I Peri Hermeneias lect.10 n.2; lect.12 n.5.

Ceci semblerait devoir nous mener à la conclusion qu'il y a quatre sortes de prédicats per se: une pour chaque genre de causalité. Au fait, il n'y en a que deux, car les causes efficiente et finale se réduisent à la causalité matérielle.¹

Il y a donc deux modes de prédicats per se: l'un où le prédicat inhère au sujet en raison de l'essence, cause formelle; l'autre où le prédicat inhère au sujet en raison de l'essence, cause matérielle.

Le premier mode ou mode des prédicats quidditatifs. Le premier mode est celui où le prédicat est affirmé des inférieurs du sujet parce qu'il est une partie constitutive de leur essence. Dans omnis homo per se est animal, animal est une partie constitutive de l'essence de l'homme. D'autre part, part, cette essence est la cause formelle (forma totius) de ses inférieurs. On aura donc un prédicat per se du premier mode chaque fois que le prédicat est, de quelque façon que ce soit, de la raison du sujet, chaque fois qu'on a affaire à un prédicat quidditatif.²

1 La cause efficiente, parce que l'action est un accident de l'agent. La cause finale, parce que son influx, tout en n'étant pas véritablement un accident du bien, est cependant conçu par nous de cette façon, car nous comprenons la causalité finale sous le mode de la causalité efficiente. Ce qui est suffisant, en logique, pour réduire le prédicat de la cause finale au prédicat de la cause matérielle.

2 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.19 n.1054; In I Posteriorum lect.10 n.3: "Primus ergo modus dicendi per se est, quando id, quod attribuitur alicui, pertinet ad formam ejus. Et quia definitio significat formam et essentiam rei, primus modus ejus quod est per se est, quando praedicatur de aliquo definitio vel aliquid in definitione positum [...] , sive ponatur in recto sive in obliquo." - In II Physicorum lect.5 n.9: "partes speciei quae ponuntur in definitione, comparentur ad suppositum naturae per modum causae formalis."

Seront exclus du premier mode tous les prédicats extrinsèques et postérieurs à la définition: ceux qui appartiennent à la matière singulière et ceux qui désignent des accidents.¹

Le second mode ou mode des propriétés. Le second mode est celui où le prédicat est affirmé des inférieurs du sujet parce qu'il désigne une propriété convertible avec l'essence, un accident de l'espèce au sens fort. L'essence est alors la cause matérielle nécessaire du prédicat (n. 2). Dans homo per se est risibilis, l'essence de l'homme est la cause matérielle nécessaire du pouvoir de rire.

Et puisque tout accident se définit par son sujet propre, il suit que, chaque fois que l'accident sera prédiqué de son sujet propre, on aura un prédicat per se du second mode - pourvu que ce sujet soit une certaine essence et qu'elle exerce une causalité nécessaire sur l'accident. Car, bien que la configuration de la main, par exemple, se définisse par l'essence de l'homme, cette figure, néanmoins, n'est pas un prédicat per se pour l'homme parce que l'essence n'est pas cause nécessaire de la main, comme nous dirons au chapitre 7 (n.1).

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.3: "Et hoc dicit ad excludendum ea, quae sunt partes materiae et non speciei, quae non ponuntur in definitione, sicut semicirculus non ponitur in definitione circuli, nec digitus in definitione hominis, ut dicitur in VII Metaphysicorum". - Cf. Aristote Métaphysique VII c.10-11 1034b20-1037b8; S. Thomas In VII Metaphysicorum lect.9-11; De Trinitate q.5 a.3.

Notons que le prédicat du second mode est parfois disjonctif: c'est ainsi que le nombre est sub disjunctione pair ou impair.¹

Voilà pour le prédicat per se du second mode au sens fort. On peut, toutefois, étendre le sens de ce prédicat pour y inclure l'accident de l'espèce au sens faible. En ce sens, les anciens auraient dit: "aqua per se est frigida". Le prédicat est alors contingent ut in pluribus.

Sont exclus du second mode tous les prédicats per se du premier mode et tous les prédicats per accidens. Ces derniers sont ceux qui appartiennent à la matière singulière ou qui désignent un accident de l'individu.²

1. S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.4: "Secundus modus dicendi per se est, quando haec praepositio per designat habitudinem causae materialis, prout scilicet id, cui aliquid attribuitur, est propria materia et proprium subjectum ipsius. Oportet autem quod proprium subjectum ponatur in definitione accidentis [...] Cujus quidem ratio est, quia cum esse accidentis dependeat a subjecto, oportet etiam quod definitio ejus significans esse ipsius contineat in se subjectum. Unde secundus modus dicendi per se est, quando subjectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens ejus." - Voir aussi le n.5; In V Metaphysicorum lect.19 n.1050-1051.

2. S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.5.

Chapitre VII

L'accident de l'individu

Nous avons vu (c. 6 n.1) que l'accident de l'individu dépend à la fois de l'essence comme de sa cause plus ou moins éloignée et d'un influx causal extrinsèque à l'essence. Or cet influx ne peut se conjuguer avec celui de l'essence que dans le supôt. Cet accident appartient donc à l'individu en raison des dispositions de la matière singulière.

Mais la matière individuelle est, dans les limites de l'espèce, infiniment indéterminée. C'est pourquoi les dispositions de la matière individuelle de chaque individu varient avec le temps, le lieu, la génération et l'hérédité. En un mot, elles dépendent des circonstances historiques. Les accidents de l'individu seront donc susceptibles d'une variété infinie non seulement d'un individu à l'autre, mais aussi dans le cours de l'existence d'un seul et même individu (c.5 n.5).

Pour circonscrire l'accident de l'individu, nous verrons d'abord, (1) à propos de l'organe des puissances de l'âme, comment il se comporte par rapport aux parties matérielles de l'individu. Nous distinguerons ensuite (2) l'accident nécessaire à l'espèce de l'accident nécessaire à l'individu. Enfin, pour finir, (3) nous résumerons tout ce qui a été dit sur les prédicats pour autant qu'on les réfère à l'essence du sujet.

1. - Les puissances de
l'âme: nécessité de la puissance
et contingence de l'organe

Il a été dit (c.6 n. 5) que les puissances de l'âme sont des accidents de l'espèce au sens fort, des accidents nécessaires à l'essence: la puissance locomotrice, par exemple, est un accident nécessaire à l'espèce. Or la puissance est à son organe comme l'âme est au corps.¹ Puisque le corps est nécessaire à l'âme (sauf dans le cas exceptionnel de l'âme raisonnable), on pourrait croire que l'organe lui aussi est nécessaire à la puissance et partant à l'espèce. Mais il n'en est rien, car la plupart des organes sont contingents pour l'espèce.

Cette différence (entre la nécessité du corps pour l'âme et la contingence de l'organe pour la puissance) provient du fait que l'âme est une partie de la substance, alors que la puissance de l'âme est un accident. Il n'est pas possible, en effet, que l'âme soit sans le corps, car l'âme est une forme qui ne peut pas exister sans sujet. Mais la puissance de l'âme peut fort bien exister sans son organe, pourvu que comme accident elle inhère au composé.² On peut donc avoir une puissance de l'âme nécessaire dont l'organe est contingent.

1 S. Thomas In II De Anima lect.2 n.239-241; lect.24 n.555.

2 Parce que la puissance de l'âme est un accident du composé, il faut qu'elle inhère dans une partie matérielle. Il n'est pas requis, cependant, qu'elle inhère dans son organe complet. - Cf. S. Thomas In I De Anima lect.10 n.163-165.

Si la puissance visuelle est nécessaire à l'essence de l'homme, celui-ci peut fort bien perdre ses yeux. C'est dire que la puissance est un accident de l'espèce au sens fort, alors que l'organe est une partie matérielle de l'individu. - Ceci n'est pas vrai de tous les organes, cependant, car certains organes sont des parties matérielles de l'espèce. Ainsi, par exemple, on ne peut pas concevoir l'homme sans son cerveau. Aussi bien, les parties matérielles de l'espèce entrent-elles dans la définition de l'espèce, alors que les parties matérielles de l'individu sont postérieures et contingentes pour l'espèce. Elles n'entrent pas dans la définition de l'espèce; c'est plutôt l'espèce qui entre dans leur définition. C'est pourquoi on peut dire que les parties matérielles de l'individu ne sont pas nécessaires à l'esse de l'espèce, bien qu'elles soient requises à son bene esse.¹

Quoi qu'il en soit, il y a une seconde raison qui augmente la contingence des parties matérielles de l'individu. C'est que celles-ci se sont constituées d'une façon hautement contingente au cours de l'évolution (comme nous dirons au n. 2). Si le pied de l'homme est tel, c'est dû pour la plus grande part à des circonstances historiques qui relèvent de la matière individuelle. Car il est nécessaire que l'homme ait une puissance locomotrice et donc un organe

1 Les parties matérielles de l'individu se définissent par l'espèce, mais ne sont pas nécessaires à l'espèce. C'est ainsi que le vestibule se définit par la maison (c'est, en effet, une partie de la maison), mais il y a beaucoup de maisons qui n'ont pas de vestibule. Celui-ci, néanmoins, est nécessaire au bene esse de la maison.

approprié, mais la concrétion de cet organe peut prendre une très grande variété de formes. Bref, le pied de l'homme s'est fixé d'une façon contingente au cours d'une évolution qui remonte extrêmement loin dans le passé.

En conséquence, tous les accidents qui inhérent dans une partie matérielle de l'individu seront des accidents de l'individu. C'est pourquoi nous affirmions au chapitre 6 (n. 8) que la configuration de la main n'est pas un prédicat per se pour l'homme, bien que l'essence de l'homme entre dans sa définition.¹

2.- L'accident nécessaire
à l'espèce et l'accident
nécessaire à l'individu

Nous avons vu (c.6 n.2) que l'accident de l'espèce au sens fort était nécessaire à l'espèce et que l'accident de l'espèce au sens faible était contingent. Il y aura de même pour l'individu des accidents nécessaires et des accidents contingents. Car rien ne s'oppose à ce qu'un accident contingent pour l'espèce soit nécessaire à un individu en particulier.²

1 Sur ce n.1, voir S. Thomas In VII Metaphysicorum lect.9-11; De Trinitate q.5 a.3.

2 Sur le n.2, voir S. Thomas In I Posteriorum lect.14 n.2; In III Ethicorum lect.20 n.619-621; In V lect.12 n.1026; In VI lect.11 n.1276-1277; In II De Anima lect.1 n.582; In V Metaphysicorum lect.7 n.845; Quaestiones Quodlibetales II q.2 a.4 ad 1; Ia IIae q.51 a.1; q.63 a.1.

L'individu, en effet, dépend des dispositions de la matière individuelle. Or celles-ci peuvent être mobiles ou immobiles. Les dispositions mobiles entraînent des accidents contingents pour l'individu (Socrate est assis ou debout) et les dispositions immobiles causent des accidents nécessaires (Socrate est blanc).

Division de l'accident nécessaire à l'individu. L'accident nécessaire à l'individu lui appartient toujours (Socrate est blanc) ou pour un temps seulement (Socrate est enfant ou vieillard). Celui qui lui appartient toujours procède de la génération, car c'est le générateur qui confère à l'engendré les premières dispositions de sa matière individuelle.

Parmi les accidents nécessaires qui appartiennent toujours à l'individu, les uns sont dus aux circonstances d'une génération singulière (certaines infirmités de naissance, par exemple), d'autres sont héréditaires. L'accident héréditaire à son tour peut appartenir à une famille (l'hémophilie), à une race (la couleur de l'épiderme), à toute une espèce (l'homme est bipède), voire à plusieurs espèces. En effet, au cours de l'évolution, un accident de l'individu peut être transmis par hérédité à plusieurs espèces subséquentes. Il suffit que les circonstances historiques aient disposé d'une certaine façon la matière individuelle du premier individu de l'espèce, que cette disposition ait eu un caractère nécessaire, que cet individu à son tour l'ait transmise de la même façon à ses descendants - pour que l'accident se soit répandu dans tous les individus de l'espèce et même dans des espèces-filles. C'est ainsi qu'il

faut interpréter le fait pour l'homme d'être bipède. Car cette concrétion contingente de l'organe de la puissance locomotrice est une partie matérielle de l'individu qui est à la fois nécessaire à l'individu, héréditaire et coextensive à l'espèce. Il n'y a donc pas à chercher de connexion nécessaire entre l'essence de l'homme et le fait qu'il soit bipède (comme il y en a une entre son essence et sa puissance locomotrice), car elle n'existe pas. L'homme est bipède pour des raisons historiques qui tiennent aux individus. Quand on pense à l'indétermination à priori des espèces naturelles¹, il n'y a pas lieu de s'étonner du caractère contingent d'un bon nombre d'organes.

Il faut dire, cependant, que, l'essence étant de soi indifférente à tout accident de l'individu, l'accident nécessaire à celui-ci n'a jamais l'immobilité de l'accident nécessaire à l'espèce. Aussi bien, la science moderne a-t-elle déclassé un certain nombre d'accidents qui étaient considérés autrefois comme inséparables de l'individu. Pensons à ce que la chirurgie plastique peut faire des traits du visage. Néanmoins, si on entrevoit le jour où la couleur de l'épiderme ne sera plus un accident nécessaire, il ne sera pas aussi facile de changer le caractère bipède de l'homme. Quoiqu'il en soit, la frontière qui sépare l'accident nécessaire à l'individu de ses accidents contingents est jusqu'à un certain point liée à l'histoire.

¹ Charles De Koninck Notulae in II Physicorum n.16-22; Réflexions sur le problème de l'indéterminisme I p.233-235.

En somme, l'accident de l'espèce appartient aux individus en raison de l'espèce, alors que l'accident de l'individu appartient à l'espèce en raison des individus. Le premier descend pour ainsi dire de l'espèce aux individus; le second, au contraire, monte des individus vers l'espèce.

Accident séparable et accident inséparable. L'accident nécessaire à l'individu est appelé accident inséparable; et l'accident contingent prend le nom d'accident séparable.¹

L'accident inséparable à son tour existe ut semper (l'homme est bipède) ou non ut semper (l'homme est d'abord un enfant).

Convertibilité des accidents de l'individu. Par définition, les accidents de l'individu ne sont pas convertibles avec l'essence. Rien n'empêche, cependant, qu'ils soient convertibles avec un sujet propre différent de l'essence. C'est ainsi que la couleur est convertible avec une certaine structure des couches électroniques de l'atome. De ce point de vue, ce qui est un accident de l'individu pour l'essence substantielle devient un accident de l'espèce pour un aspect de la substance individuelle.

¹ Porphyre Isagoge c.4; S. Thomas Q.D. De Anima q.1 a.12 ad 7; De Spiritualibus Creaturae q.1 a.11 ad 7.

3.- Les prédicats de omni, per se et primo

Le prédicat "de omni" est celui qui est affirmé d'un sujet selon toutes les parties de la quantité. Or l'énonciation a deux quantités: celle du sujet et celle du verbe. En effet, dans toute affirmation la forme signifiée par le prédicat est distribuée aux inférieurs du sujet par le moyen du verbe. D'où la quantité du sujet et celle du verbe.

La quantité du sujet provient de ce qu'étant un nom universel, il peut être posé pour signifier tous ses inférieurs ou une partie de ceux-ci seulement. C'est pourquoi le sujet est quantifié par un signe syncatégorématique comme omnis ou aliquis: omnis homo est animal.¹

La quantité du verbe, pour sa part, vient de ce qu'il consigne le temps. Il peut affirmer soit la totalité du temps, soit une partie seulement de celui-ci. Aussi bien, le détermine-t-on parfois par des adverbes comme semper ou quandoque: homo est semper animal.²

Quant au prédicat, bien qu'il soit lui aussi un nom universel, il n'a pas de quantité propre. Il n'y a donc pas lieu de le quantifier. Le prédicat,

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10.

2 S. Thomas In I De Caelo lect.27 n.1; Cajetan In II Peri Hermeneias lect.12 n.13.

en effet, désigne une forme que l'affirmation applique, non aux inférieurs du prédicat, mais à ceux du sujet.¹ Dans omnis homo est animal, la nature animal n'est pas distribuée aux inférieurs d'animal, mais à ceux de homo.²

Des deux sortes de quantité, celle du sujet et celle du verbe, la plus fondamentale est celle du sujet. La quantité, en effet, suit la matière. Or, dans l'énonciation, c'est le sujet qui a raison de matière. Le prédicat, au contraire, a raison de forme; et le verbe se tient du côté du prédicat.³ La quantité du sujet est donc plus fondamentale que celle du verbe. Aussi bien, le prédicat de omni suppose-t-il l'universalité des sujets - et se divise-t-il selon qu'on lui ajoute ou non l'universalité du temps. D'où trois sortes de prédicats de omni: le de omni simpliciter, le de omni ut nunc et le de omni communiter.

Le prédicat de omni simpliciter est universel et quant aux sujets et quant au temps. C'est celui qui est affirmé de tous les inférieurs du sujet et de la totalité du temps, comme lorsqu'on dit: omnis homo est semper bipes. En ce sens, par conséquent, de omni signifie de omni specie et de omni

1 D'où la règle: "terminus in subjecto positus tenetur materialiter, idest pro supposito; positus vero in praedicato, tenetur formaliter, idest pro natura significata". - S. Thomas IIIa q.16 a.7 ad 4; a.9 c et ad 3.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.8 n.9-11; lect.10 n.10 et n.23-24.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.5 n.4 et 8.

tempore. - Le de omni simpliciter est nécessaire, mais non suffisant à la science démonstrative, car celle-ci exige en plus que le prédicat soit per se.¹

Le prédicat de omni ut nunc est universel quant aux sujets, mais particulier quant au temps. Il est affirmé de tous les inférieurs du sujet, mais seulement pour une portion déterminée du temps, comme quand on dit: "aujourd'hui tout homme est libre" (à supposer que l'esclavage soit entièrement aboli). En ce sens, de omni signifie de omni specie, en excluant positivement l'universalité du temps. - On comprend que le de omni ut nunc soit approprié à la dialectique, quoique celle-ci considère aussi le de omni simpliciter.²

Le prédicat de omni communiter est universel quant aux sujets sans affirmer ni nier l'universalité du temps. Il embrasse les deux premiers en faisant abstraction de leur différence. - C'est le de omni des Premiers Analytiques commun à la dialectique et à la démonstration.³

Pour nous, le seul que nous allons retenir est le prédicat de omni simpliciter. C'est lui que nous nommerons désormais de omni sans autre précision.⁴

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.4-6.

2 S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.4. - La distinction entre le de omni simpliciter et ut nunc est importante en science du fait que la recherche est confinée à une très courte époque et à un nombre restreint de spécimens. Il faut y départager ce qui est universellement ainsi aujourd'hui de ce qui a toujours été ainsi.

3 S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.4.

4 Sur le prédicat de omni, voir S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.3-6; lect.11 n.3; lect.14 n.7.

Les prédicats de omni, per se et primo (prédicat convertible avec le sujet) sont entre eux comme le genre, l'espèce et la sous-espèce.¹ Quant au prédicat nécessaire à l'espèce, il est convertible avec le prédicat per se. De même, les prédicats contingent et per accidens sont convertibles entre eux.

Le prédicat "per se". Un prédicat peut être de omni simpliciter pour deux raisons. Comme il y a deux choses dans le sujet, l'espèce et l'individu, le prédicat appartiendra universellement à une espèce soit à cause de l'espèce elle-même, soit en raison de la totalité des individus. Ainsi, dans tout homme est animal, l'essence même de l'homme exige que le prédicat appartienne à tous les individus. C'est le prédicat per se. - Mais il peut arriver que l'essence comme telle soit indifférente au prédicat et que, néanmoins, celui-ci se retrouve dans tous les individus et toujours. La cause de cette présence universelle doit être alors cherchée du côté des individus, comme nous avons dit (n. 2). C'est le cas de tout corbeau est noir² et de tout homme est bipède. Ces prédicats sont per accidens pour l'espèce.

En effet, l'espèce tout entière est soumise à des conditions individuelles. Car, comme pour un individu en particulier, il y a, pour l'ensemble

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.3: "Haec autem tria se habent ex additione ad invicem. Nam omne quod per se praedicatur, etiam universaliter [i.e. de omni] praedicatur; sed non e converso. Similiter omne quod primo praedicatur, praedicatur per se, sed non convertitur."

2 Porphyre Isagoge c.4.

des individus d'une espèce, une histoire, une hérédité, une nécessité de la matière qui limitent les possibilités abstraites de l'essence comme telle.

Par exemple, il aurait pu arriver que l'histoire de l'évolution ne produise aucun homme de couleur. Dans cette hypothèse, tous les individus de l'espèce auraient été blancs et toujours. Et pourtant l'essence de l'homme n'en aurait pas moins été indifférente à la couleur. En un mot, l'histoire de l'espèce est réductible à l'histoire de ses individus. Si bien que les déterminations de la matière individuelle de l'espèce sont identiques à ce que les individus comme individus ont en commun.

Le prédicat de omni simpliciter (tout homme est bipède) peut donc être nécessaire à l'espèce, non en raison de l'espèce, mais à cause des individus. Cependant, si l'on ne considère que les prédicats nécessaires à l'espèce en raison de l'espèce, alors le prédicat per se est convertible avec le prédicat nécessaire. De même, les prédicats per accidens et contingent sont convertibles entre eux.¹

Comme la science démonstrative ne porte pas sur l'individu, ni même sur la totalité des individus d'une espèce, mais seulement sur l'essence

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.8; lect.11 n.4; lect.13 n.2; lect.14 n.2 et 6. - A propos de la double convertibilité "per se et nécessaire", d'une part, et "per accidens et contingent", d'autre part, il faut noter une exception. C'est celle des accidents de l'espèce au sens faible, qui peuvent être appelés accidents per se, alors qu'ils sont contin-
gents ut in pluribus, comme nous avons expliqué au chapitre 6 (n.3 et 8).

universelle (c.5 n.6), le prédicat de omni simpliciter ne lui suffit pas; il faut qu'il soit aussi per se.¹ En science démonstrative, par conséquent, la nécessité et la contingence sont celles de l'espèce et non celles des individus.

Le prédicat convertible ou prédicat "primo". On peut distinguer deux sortes de prédicats per se: ceux qui de soi sont plus universels que le sujet (homo est animal) et ceux qui lui sont coextensifs (homo est risibilis). En effet, le prédicat per se est celui qui est exigé par l'espèce. Or l'espèce comprend le genre et la différence. Le genre est plus universel que l'espèce, mais la différence lui est coextensive.² Par suite, les prédicats exigés par le genre seront plus universels que l'espèce; et les prédicats exigés par la différence seront de même extension.³ Ce sont ces derniers qu'on appelle prédicats primo. Dans les autres cas, le prédicat est dit non primo.⁴

Le prédicat primo est donc le prédicat per se d'une espèce qui ne peut appartenir à aucune autre espèce. En d'autres termes, il y aura prédicat

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.13 et 14.

2 S. Thomas In II Posteriorum lect.13 n.7.

3 S. Thomas In I Posteriorum lect.25 n.7.

4 Le prédicat primo est parfois appelé universel par saint Thomas (In I Posteriorum lect.11 n.2). Nous éviterons cette expression à cause de la confusion possible avec le prédicat de omni, qui est aussi appelé universel. - De plus, le prédicat primo est quelquefois appelé per se par saint Thomas (In VII Physicorum lect.1 n.4). Per se, dans ce cas, ne se réfère pas à tout ce qui est contenu dans l'espèce, mais à l'espèce comme espèce, c'est-à-dire à la différence spécifique.

primo chaque fois que le sujet ne peut pas être sans le prédicat, ni celui-ci sans le sujet.¹ Ils formeront, par conséquent, une énonciation affirmative universelle universellement convertible: omnis homo est risibilis et omne risibile est homo.

Par conséquent, dans le premier mode de dire per se, le prédicat qui désigne le genre n'est pas convertible: l'homme est animal. Mais celui qui désigne la différence spécifique est convertible: l'homme est raisonnable. Dans le second mode, le prédicat est convertible avec l'essence: ut semper, s'il s'agit d'un accident de l'espèce au sens fort (l'homme est capable de rire); ut in pluribus, s'il s'agit d'un accident de l'espèce au sens faible (dans la physique des anciens: l'eau est froide).²

En somme, pour qu'un prédicat soit de omni simpliciter, il faut qu'il appartienne à tous les inférieurs du sujet et toujours. Pour qu'il soit per se, il faut en plus qu'il soit exigé par l'essence du sujet. Enfin, pour qu'il soit primo, il faut en plus qu'il soit convertible avec le sujet.

* * *

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.11 n.2: "dicitur hic universale [i.e. primo] secundum quamdam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subjectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subjectum, neque subjectum sine praedicato."

2 Sur le prédicat convertible, voir S. Thomas In I Posteriorum lect.11-12.

Ayant examiné les notions de nécessité et de contingence (livre I), de même que les rapports qui existent entre l'essence et l'individu (livre II), nous allons nous arrêter un moment pour comparer les définitions que nous avons données avec celles de M. Jacques Maritain.

Chapitre VIII

La nécessité et la contingence
d'après M. Maritain

M. Jacques Maritain a publié un article sur la nécessité et la contingence dans la nature.¹ Le moment est venu d'en faire état.

Nous nous séparons de M. Maritain sur trois points principaux.

Premièrement, sur les notions de nécessité et de contingence en général: cette question fait le sujet du présent chapitre. Deuxièmement, sur le déterminisme et la prévision des futurs contingents: nous traiterons ce point au livre IV. Troisièmement, sur le hasard et la finalité: cette question sera examinée dans la troisième partie du présent ouvrage.

Dans ce chapitre, nous donnerons d'abord (1) quelques clarifications nécessaires à l'exposé de la position de M. Maritain. Nous parlerons ensuite (2) du déterminisme et de l'indéterminisme. Puis nous verrons (3) ce que

¹ J. Maritain, Réflexions sur la nécessité et la contingence, Angelicum, 1937, fasc. 1 et 2. Cet article a été substantiellement reproduit dans Raison et raisons, c.3. Nous le citons d'après ce dernier ouvrage. On trouvera en appendice, à la fin du présent travail, la partie la plus importante de cet article. - Dans le présent chapitre, les références aux pages entre parenthèses, v.g. (p.46), renvoient à Raison et raisons.

M. Maritain entend par nécessité et contingence de droit et de fait. Enfin nous terminerons (4) par un examen de sa cause nécessaire de droit suffisante ou insuffisante.

1. - Clarifications

Avant d'exposer la doctrine de M. Maritain, nous voudrions rappeler trois points. Il s'agit, premièrement, de la distinction entre contingence réelle et contingence "per potentiam in altero". Deuxièmement, de la distinction entre nécessité logique et nécessité réelle. Troisièmement, de la distinction entre nécessité absolue et nécessité hypothétique.

Contingence réelle et contingence "per potentiam in altero". La contingence réelle s'oppose à la nécessité réelle absolue. Mais la contingence réelle est la contingence intrinsèque aux choses, par opposition à la contingence "quae per potentiam in altero est". Comme M. Maritain confond ces deux sortes de contingences, il est indispensable de clarifier ce premier point pour comprendre son exposé. //

On se rappelle que nous avons distingué (c.3 n.3) deux sortes de contingences: la contingence réelle ou intrinsèque à la chose (per potentiam in ipso) et la contingence extrinsèque (per potentiam quae in altero est).

La contingence extrinsèque est en réalité de la nécessité absolue. Ainsi, le pouvoir de rire est un accident intrinsèquement nécessaire pour

l'homme. Si cet accident est parfois dit contingent parce que l'homme lui-même a été engendré d'une façon contingente, cet accident n'en demeure pas moins dans sa nature¹ nécessaire. Il est dit contingent "per potentiam in altero" dans la mesure où on le réfère à la puissance contingente de celui qui a engendré l'homme.

M. Maritain ne distingue pas la contingence intrinsèque de la contingence extrinsèque. Aussi bien, lui arrive-t-il à maintes reprises d'appeler simplement contingent ce qui n'est contingent que "per potentiam in altero", ce qui est purement et simplement nécessaire.² Ainsi par exemple:

Un événement peut être déterminé ou nécessité en fait par ses antécédents et cependant être contingent, dès l'instant que ses antécédents eux-mêmes pouvaient de soi être autrement.
p.46)

Il dira de même, au sujet des événements qui dépendent exclusivement d'une nécessité de droit, c'est-à-dire d'une nécessité qui ne relève que de l'essence de la chose :

1 M. Maritain lui-même cite (p.47) cette définition du nécessaire d'après saint Thomas (In I Peri Hermeneias lect.14 n.8): ce qui dans sa nature est déterminé uniquement à un être".

2 Au c.15 (n.1), nous montrerons que, dans la nature, la seule contingence reconnue par M. Maritain est la contingence "per potentiam in altero".

de tels événements-propriétés ne peuvent pas ne pas exister, ils se produiront nécessairement toujours et avec une régularité infaillible dès l'instant que les choses dont ils sont les propriétés existeront elles-mêmes. Ils arrivent formellement ut semper. Nécessaires hypothétiquement, et bien qu'en cela même contingents sous un certain rapport, ils sont nécessaires de droit. (p.48)

En réalité ces événements ne sont ni hypothétiquement nécessaires (à moins qu'on ne parle de nécessité logique) ni contingents (à moins qu'on ne pense à la contingence "per potentiam in altero"). En eux-mêmes et dans la réalité, ce sont sans restriction des événements absolument nécessaires. Par conséquent, quand M. Maritain les dit "contingents sous un certain rapport", nous entendons "contingents per potentiam in altero". Et quand il les dit "nécessaires hypothétiquement", nous comprenons "d'un point de vue logique". - Nous retrouvons les mêmes expressions dans la phrase suivante:

Un "événement-propriété", arrivant ut semper, est nécessaire de droit mais d'une nécessité hypothétique, et donc il est contingent sous un certain rapport, puisqu'il n'est nécessaire que si le sujet de cette propriété existe lui-même. (p.56-57)

Cet événement est par nature intrinsèquement nécessaire, quoiqu'il puisse être dit contingent du fait que son "sujet" aurait pu ne pas exister. Mais l'existence de ce "sujet" dépend d'un autre. La contingence de sa propriété, par conséquent, est une contingence "per potentiam quae in altero est".

M. Maritain dira encore, au sujet des événements qui cette fois ne dépendent pas uniquement d'une nécessité de droit, c'est-à-dire de l'essence:

Chaque fois que la raison suffisante de la position d'un effet n'est pas [uniquement] une nécessité de droit [...], nous dirons que l'événement lui-même est contingent: parce que l'existence ou la position de tels et tels éléments de détermination, en raison desquels il est posé dans l'être, n'est elle-même qu'un fait, et pouvait être autrement. (p.47-48).

Ces événements sont donc contingents parce que la disposition de leurs causes aurait pu être changée par un agent extérieur. En d'autres termes, elle aurait pu être changée "per potentiam quae in altero est".

Et puisque, pour M. Maritain, toute la nature est soumise au déterminisme absolu (comme nous verrons au n.2), il suit que cet agent extérieur ne peut être qu'une cause libre, incréée ou créée. D'une part, en effet, Dieu aurait pu créer les choses autrement: "par une différence, à l'origine des choses, dans la position de départ de toutes ces séries historiques" (p.50). D'autre part, au cours de l'histoire, les choses peuvent encore être changées soit "par la suspension du concours divin"¹, soit "par l'intervention de quelque agent libre" (p.50).

1 Y. Simon, Prévoir et savoir, p.54.

On pourrait s'étonner de ce que M. Maritain introduise sans cesse la contingence extrinsèque dans ses considérations, alors qu'il affirme lui-même que la nécessité et la contingence des choses se prennent de leur cause prochaine (comme nous avons dit au c.3 n.1):

Aristote et saint Thomas définissent la contingence d'une chose par rapport à sa cause prochaine, ou plus exactement à la cause propre préordonnée de soi à cette chose-là.
(p.57)

Il semble cependant que tout s'explique, quand on lit dans la même page: Aristote et saint Thomas

avaient bien vu [...] qu'une fois passée la considération de la cause prochaine ou de la cause propre préordonnée de soi à la chose en question, pour entrer dans le champ de tous les éléments plus ou moins éloignés qui concourent à la nécessité de fait [...] de cette chose, on a affaire à une multitude de positions de fait [...].

Deux choses nous frappent dans ces textes. D'une part, la cause prochaine est assimilée deux fois à "la cause propre préordonnée de soi" à l'effet. D'autre part, elle est opposée au "champ de tous les éléments plus ou moins éloignés qui concourent" à l'effet.

Quand donc nous lisons: "une fois passée la considération de la cause prochaine"... nous nous disons qu'il y a deux façons de dépasser la considération de la cause prochaine. (a) On peut considérer la cause

éloignée, comme nous avons fait au chapitre 3 (n.1), en distinguant (1) le père, qui est la cause éloignée du fils, lequel à son tour est (2) la cause prochaine de (3) son pouvoir de rire. De la sorte nous pouvions conclure que le pouvoir de rire est en soi un accident nécessaire du fils, bien qu'il puisse être dit contingent "per potentiam in altero" quand on le réfère à la puissance contingente du père. (b) Mais notre impression est que M. Maritain voit les choses tout autrement. En effet, il semble dépasser la considération de la "cause prochaine, ou plus exactement" de "la cause propre préordonnée de soi à cette chose-là" (p.57), en regardant, non plus la cause éloignée, mais "le champ de tous les éléments plus ou moins éloignés qui concourent à la nécessité de fait" (p.58). Bref, M. Maritain n'oppose pas, comme nous, la cause prochaine à la cause éloignée; il l'oppose plutôt aux causes parallèles, aux causes par accident. Pourtant, dans le texte de saint Thomas auquel renvoie M. Maritain (p.57), il ne s'agit pas d'une cause par accident, mais bien d'une cause éloignée, puisqu'il est question de la cause première et des causes secondes :

Ad tertium dicendum, quod effectus sequitur necessitatem causae proximae [...]: non autem oportet quod sequatur necessitatem causae primae [il s'agit ici de la science divine, cause des choses], quia potest impediri effectus ex causa secunda si sit contingens; sicut patet in effectibus qui producuntur in generabilibus et corruptibilibus per motum corporum caelestium, mediantibus virtutibus inferioribus: sunt enim effectus contingentes propter defectibilitatem virtutum

naturalium, quamvis motus caeli sit semper
eodem modo se habens.¹

On comprend, dans ces conditions, que ce que M. Maritain dit du rôle de la cause prochaine comme principe de la contingence n'écarte en rien la contingence "per potentiam in altero". //

Nécessité réelle et nécessité logique. M. Maritain donne du nécessaire la définition suivante:

On appelle nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être [...] ; autrement dit une chose est nécessaire quand elle ne peut pas être empêchée. (p.46)

Comme son étude porte sur la nécessité et la contingence dans la nature, nous assumons que son intention est de parler de la nécessité réelle. A maintes reprises, cependant, la nécessité dont il fait mention n'est que logique. Nous venons d'en voir un exemple à propos de la contingence "per potentiam in altero"; nous allons en voir un autre à propos de la nécessité hypothétique.

Nécessité absolue et nécessité hypothétique. M. Maritain distingue ces deux sortes de nécessité dans les termes suivants:

¹ S. Thomas De Veritate q.2 a.14 ad 3.

Une chose est nécessaire absolument quand absolument rien ne peut l'empêcher d'être: ainsi les propriétés de la sphère sont nécessaires absolument. Une chose est nécessaire hypothétiquement quand rien ne peut l'empêcher d'être, à supposer certaines conditions: que les rayons de cette sphère de métal soient tous égaux, cela est nécessaire, à condition que cette sphère de métal existe. (p.46)

La nécessité hypothétique logique est ici confondue avec la nécessité hypothétique réelle, comme nous le verrons en étudiant l'exemple donné.

Rappelons d'abord la différence qui existe entre ces deux sortes de nécessité.

La nécessité hypothétique réelle suppose une chose en soi contingente, alors que la nécessité hypothétique logique peut tomber indifféremment sur une chose nécessaire, contingente ou même impossible comme nous l'avons expliqué au chapitre 2 (n.2). C'est pourquoi, pour définir la nécessité hypothétique réelle dans les termes de M. Maritain, il faudrait dire:

Une chose [en soi contingente] est nécessaire hypothétiquement quand rien ne peut l'empêcher d'être, à supposer certaines conditions. (p.46)

Aussi bien, l'exemple qu'il donne pour illustrer la nécessité hypothétique est-il fautif, à notre avis, pour deux raisons.

Premièrement, parce que, de toute façon, l'inférence est mauvaise, si bien que le conséquent n'est vrai que par accident. Pour le voir, simplifions l'exemple de M. Maritain en l'exprimant ainsi: si cette sphère

de métal existe, ses rayons sont égaux. Cette inférence est vraie par accident; par soi elle est fausse parce qu'elle ne comporte aucune connexion nécessaire. C'est comme si on disait: si cet homme est blanc, il est mortel. Car ce n'est pas parce que l'homme est blanc qu'il est mortel, mais parce qu'il est homme. De même, ce n'est pas parce que cette sphère de métal existe que ses rayons sont égaux, mais parce qu'elle est sphère.¹ L'inférence correcte devrait être: si cette sphère de métal existe, ses rayons égaux existent aussi.

Deuxièmement, parce que même si l'inférence était valable, le conséquent les rayons de cette sphère de métal sont égaux ne serait pas une nécessité hypothétique réelle. Dans la réalité, c'est purement et simplement une nécessité absolue.

En effet, la nécessité réelle absolue est celle qui procède des causes antérieures dans l'être² (ce à quoi M. Maritain ne fait aucune allusion). Or, dans l'exemple choisi, la nécessité provient d'une cause antérieure dans l'être: la cause formelle. Car si les rayons de cette sphère de métal sont égaux, c'est parce qu'elle participe à l'essence universelle de la sphère.

1 On trouve la même inadvertance dans la phrase suivante: "Un "événement-propriété", arrivant ut semper [...] n'est nécessaire que si le sujet de cette propriété existe lui-même" (p.56). En d'autres termes: si cet homme existe, il est nécessairement capable de rire. Cette énonciation n'est vraie que par accident.

2 Voir chapitre 2 (n.1 et 3). - S. Thomas In II Physicorum lect.15 n.2-3; De principiis naturae c.4.

Mais l'essence universelle est une cause formelle antérieure au particulier¹.

Par suite, la nécessité qui affecte l'égalité des rayons de cette sphère de métal est une nécessité réelle absolue.

quod habet necessitatem ex causa formali,
est necessarium absolute; sicut hominem
esse rationalem, aut triangulum habere
tres angulos aequales duobus rectis, quod
reducitur in definitionem trianguli.

A ces exemples on pourrait ajouter celui de la sphère: sicut sphaeram
habere omnes radios aequales, quod reducitur in definitionem sphaerae.

C'est là une énonciation per se du premier mode: par définition la sphère est une figure dont les rayons sont égaux. S'il y a sphère (qu'elle soit de métal ou non, qu'elle existe dans la réalité ou dans la pensée seulement), ses rayons seront égaux pour la seule raison qu'elle est sphère. Et ce n'est pas parce qu'on passe de l'universel au singulier, de la sphère en soi à cette sphère de métal, que le type de nécessité est changé - car tout ce qui entre dans la définition d'une chose est per se dans le premier mode: donc nécessaire absolument. Ceci vaut du singulier, comme on peut le voir, dans la suite du texte précédent, par l'exemple singulier "Callias":

Non autem solum tota definitio dicitur de
definito secundum se; sed aliquo modo
etiam quaecumque insunt in definitione
dicente quid est, praedicatur de definito

1 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.13 n.947.

secundum se, sicut Callias est animal secundum se. Animal enim inest in ratione Calliae. Nam Callias est quoddam animal; et poneretur in ejus definitione, si singularia definitionem habere possent.¹

Avec l'inférence correcte suivante: si cette sphère de métal existe, ses rayons égaux existent nécessairement, on aurait un exemple de nécessité hypothétique réelle, lequel porterait non plus sur l'égalité, mais sur l'existence des rayons de la sphère.

En somme, dans l'énonciation si cette sphère de métal existe, ses rayons sont nécessairement égaux, le conséquent peut être considéré réellement ou logiquement. Si on le considère réellement, il est nécessaire absolument. Si on le considère logiquement, il est en lui-même nécessaire absolument; mais pris comme conséquent (nous supposons la conséquence valable), il devient hypothétiquement nécessaire. Car s'il est vrai que la nécessité hypothétique se définit par l'énonciation hypothétique (c.2 n.2), alors il y aura des nécessités hypothétiques logiques qui dans la réalité seront des nécessités absolues: si l'homme a une intelligence, il a nécessairement une volonté.

* * *

1 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.19 n.1054.

Remarquons que cette confusion entre la nécessité hypothétique logique et la nécessité hypothétique réelle provient de la confusion entre la contingence intrinsèque et la contingence extrinsèque. En effet, dans l'énonciation si cette sphère de métal existe, ses rayons sont égaux, l'égalité des rayons de la sphère peut être dite contingente "per potentiam in altero", à savoir par la puissance contingente qui a posé cette sphère dans l'existence.

Cette double confusion entre la contingence intrinsèque et la contingence extrinsèque, d'une part, et la nécessité hypothétique logique et la nécessité hypothétique réelle, d'autre part, revient chaque fois que M. Maritain affirme la nécessité absolue d'une chose autre qu'une essence abstraite: l'abstrait est dit nécessaire absolument et le concret nécessaire hypothétiquement.

Par exemple:

chaque fois qu'une nécessité de droit suffit
à la position d'un effet, soit absolument
(comme pour les propriétés de la sphère
géométrique) soit hypothétiquement (comme
pour les propriétés de la sphère de métal),
nous dirons que l'effet lui-même est
nécessaire de droit. (p.47)

M. Yves Simon va jusqu'au bout de cette ligne de pensée quand il affirme, en somme, que la seule nécessité vraiment absolue se situe au niveau des Idées divines. Car quelle que soit la nécessité absolue impliquée dans une créature, elle est toujours tributaire de la volonté du Créateur: elle "peut être empêchée par la suspension du concours divin, nécessairement

requis à tout exercice de la causalité créée".¹ C'est là évidemment de la contingence "per potentiam in altero".²

* * *

Cette double confusion (entre la nécessité réelle et la nécessité logique, d'une part, et la contingence intrinsèque et la contingence extrinsèque, d'autre part) est toujours présente aux exposés de MM. Maritain et Simon. Ne tenant pas compte, en particulier, de cette dernière distinction, ils font des restrictions à la nécessité absolue toutes les fois qu'une contingence extrinsèque affecte la chose dont ils parlent.

Comme nous assumons, par ailleurs, que leurs études portent sur la nécessité et la contingence réelle, nous allons laisser tomber, dans la suite de notre exposé, tout ce qui a trait à la contingence "per potentiam in altero".

* * *

Comme nous l'avons dit au chapitre 2 (n.1 et 3), la nécessité hypothétique réelle est de deux sortes selon qu'elle procède des causes antérieures

1 Y. Simon, Prévoir et savoir, p.54. - Voir aussi p.54-56 et 108-109.

2 S. Thomas Contra Gentes II c.55: "res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei". - Voir aussi les références données au c.3 (n.3).

dans l'être (s'il pleut, la terre sera trempée) ou des causes postérieures (si on veut aller en Australie, il faut prendre le bateau ou l'avion). Il faut signaler que la seule dont parle M. Maritain est la nécessité hypothétique qui provient des causes antérieures dans l'être, alors que, pour saint Thomas, c'est celle qui provient des causes postérieures qui est importante dans la nature.¹ Nous reviendrons là-dessus au chapitre 16 (n.1).

La matière singulière principe d'individuation et la matière singulière principe d'indéterminisme. Il y a une quatrième confusion sous-jacente à la position de M. Maritain. En effet, il ne voit dans la matière singulière que le principe de l'individuation, alors qu'elle est aussi principe d'indéterminisme. Mais nous ne traiterons cette question qu'au moment où nous étudierons la question de l'indéterminisme chez saint Thomas (c.14 n.7).

Voyons néanmoins les principales positions sur le déterminisme et l'indéterminisme.

2.- Déterminisme de droit, déterminisme de fait et indéterminisme

Déterminisme et indéterminisme. Parlant ici exclusivement de ce qui se passe dans la nature, nous faisons abstraction de l'intervention des

1 S. Thomas In II Physicorum lect.15.

agents libres. Ceci admis, on peut distinguer deux cas à propos de l'apparition des événements singuliers (telle fleur de coudrier produit ou ne produit pas telle noisette): ou bien l'événement est entièrement prédéterminé dans la constellation des causes de l'univers; ou bien il n'est pas entièrement prédéterminé. Dans le premier cas, on a la position déterministe; dans le second, la position indéterministe.

L'individu et son essence: le fait et le droit. Cette distinction est fondamentale chez M. Maritain. L'expression "de droit" signifie "en vertu de l'essence": la noisette, par exemple, vient de la fleur du coudrier et non d'autre chose. Par contre, l'expression "de fait" signifie "non en vertu de l'essence, mais en raison d'autres choses". Ces autres choses sont l'individu et tout ce qui affecte l'individu comme individu: son existence, ses particularités et surtout ses rapports avec les autres individus qui coexistent avec lui. En d'autres termes, alors que ce qui est de droit dépend d'une seule essence, ce qui est de fait résulte de la rencontre de plusieurs essences non unifiées: que cette noisette soit produite par cette fleur de coudrier est un fait, étant donné qu'il a plu, que le soleil a lui, que la grêle n'a pas détruit la fleur, etc. L'ordre du fait est donc l'ordre existentiel de l'histoire.

En première approximation, on peut dire que le droit et le fait de M. Maritain correspondent à ce que nous avons nous-mêmes appelé per se et

per accidens.¹

Ceci dit, on peut, empruntant le vocabulaire de M. Maritain, distinguer trois écoles pour ce qui a trait au déterminisme et à l'indéterminisme.

(1) Le déterminisme de droit attribué à Parménide, aux stoïciens, à Spinoza et aux mécanicistes. C'est le déterminisme moniste de ceux qui conçoivent l'univers comme un seul être parfaitement unifié, une seule essence qui se déroule dans le temps à la façon du monde de Spinoza. Le déterminisme de droit est à fortiori un déterminisme de fait. - M. Maritain rejète ce type de déterminisme.²

(2) L'indéterminisme de droit et le déterminisme de fait de M. Maritain. L'univers est fait d'une multitude d'êtres ayant chacun son essence, mais dont aucune super-essence ne fait l'unité. En conséquence, un événement peut être indéterminé au regard de l'essence dont il procède (la fleur produira ou non la noisette): c'est l'indéterminisme de droit. Cependant, si on compare l'événement à l'ensemble des causes qui sont à l'oeuvre dans l'univers, alors celui-ci est rigoureusement prédéterminé

1 C.5 n.7, c.6 n.8, c.7 n.3. - Nous verrons dans la suite de ce chapitre 8 (n.4) que la correspondance n'est pas rigoureusement exacte.

2 J. Maritain, Raison et raisons, p.53 et 65; Les Degrés du savoir, p.59-60; Y. Simon, Prévoir et savoir, p.15 (note), 25, 28, 54, 58 ...

(telle noisette possible sera déterminément produite ou non): c'est le déterminisme de fait.

Qu'à tel instant telle rose soit visitée par telle abeille, c'est un événement contingent. Pourtant ni la rose ni l'abeille ne sont des agents libres, et tout ce qui leur arrive est déterminé par la rencontre ou le croisement des propriétés de leur nature et des actions exercées par le milieu. En telle sorte que pour une intelligence divine, qui connaîtrait absolument tous les ingrédients dont le monde est fait, tous les "facteurs" en jeu dans le monde et toute l'histoire de toutes les successions causales qui s'y sont produites depuis que le monde est monde, la visite à tel instant de cette rose par cette abeille apparaîtrait comme un événement infailliblement ou nécessairement déterminé.
(p. 45)

Si l'on suppose qu'il n'y a dans l'univers aucun agent libre (intelligent), il est clair que tel événement survenu ici-bas (par exemple le fait que tel écureuil grimpe sur tel arbre à tel moment, ou que la foudre tombe à tel moment sur telle montagne) était infailliblement prédéterminé dans la constellation de tous les facteurs de l'univers posée à l'origine.¹

L'écureuil a une essence, l'arbre aussi; mais le complexe "tel écureuil grimpe sur tel arbre à tel moment" n'a pas d'essence. En conséquence, ce qui est réductible à chacune des essences arrive de droit, mais

¹ J. Maritain, Les Degrés du savoir, p.59.

la rencontre est un pur fait. Aussi bien, faut-il voir l'univers comme "une famille ou république de natures" (p. 65); de sorte que "la réalité existante est ainsi composée de nature et d'aventure".¹

(3) L'indéterminisme de droit et l'indéterminisme de fait que nous attribuons à saint Thomas. L'univers est fait d'une multitude d'êtres ayant chacun son essence sans super-essence pour les unifier rigoureusement. Un événement peut donc être indéterminé par rapport à l'essence dont il procède immédiatement: c'est l'indéterminisme de droit. Mais il peut aussi être indéterminé au regard de la constellation de toutes les causes de l'univers: c'est l'indéterminisme de fait. Exprimée dans le vocabulaire de M. Maritain, cette position est celle de saint Thomas, comme nous espérons le montrer clairement au livre IV.

Chez M. Maritain, l'indéterminisme à la fois de droit et de fait est réservé aux seuls actes libres.

3.- La nécessité et la contingence de droit et de fait

Trois sortes d'événements. M. Maritain affirme l'existence de trois sortes d'événements dans la nature.

¹ J. Maritain, Les Degrés du savoir, p. 54.

Pour comprendre cette division, il est important de voir que M. Maritain se place au point de vue de la raison suffisante de la production de l'événement - alors que saint Thomas s'en tient strictement au point de vue de la nature de la cause (comme nous l'avons dit au c.4 n.2 et comme nous le rappellerons au n.4). Cette divergence de points de vue aura des conséquences que nous signalerons à la fin du n.3 et au n.4.

De plus, pour comprendre les exemples de M. Maritain, il faut distinguer:

(a) l'essence, d'où procède (b) une tendance déterminée à agir, laquelle à son tour produit (c) un effet. Exemples: l'essence du grave, la tendance à tomber, la chute (p.47); l'essence de la plante verte, le pouvoir d'assimilation chlorophyllienne, le fait d'assimiler; l'essence de l'iodure d'azote, le pouvoir détonant, la détonation; l'essence du coudrier, la tendance à porter fruit, la noisette (p.48).

Ceci dit, nous pouvons aborder la division des événements.

(1) Si l'essence seule est la raison suffisante de la production de l'événement, celui-ci s'appelle événement-propriété. Dès que l'essence existe, l'événement se produit infailliblement (ut semper). La tendance à agir est un événement-propriété pour l'essence: s'il y a un grave, il y aura infailliblement tendance à tomber, et ainsi de suite (p.47-48).

A ce sujet, il faut signaler que la distinction entre (a) l'essence et (b) sa tendance à agir est tantôt réelle et tantôt de raison. Par exemple, on

peut dire que l'essence de la substance corporelle a tendance à avoir quantité, mais il n'y a pas de distinction réelle entre cette essence et sa tendance.¹

Par contre, entre l'essence de l'homme et son pouvoir de rire, il y a une distinction réelle.

(2) Si l'essence est la cause naturelle de l'événement sans être, cependant, la raison suffisante de sa production, si, en d'autres termes, elle peut être empêchée par un agent extérieur, l'événement est appelé événement de nature. Si l'essence existe, cet événement se produira ut in pluribus.

Dans la série (a) essence, (b) tendance à agir, (c) effet, l'effet est habituellement un événement de nature, car il peut être empêché: la fleur du coudrier produira la noisette dans la plupart des cas (p.47-51).

Etant donné le déterminisme de fait de M. Maritain, l'événement de nature se produit donc avec une nécessité absolue. Il est rigoureusement prédéterminé dans ses causes antérieures. Cette prédétermination résulte de deux ordres de causes. Elle provient en partie de sa cause naturelle faillible et en partie de la constellation de toutes les autres causes de l'univers qui, dans ce cas particulier, n'ont pas empêché l'effet de se produire.

1 Y. Simon, Prévoir et savoir, p.57. - Cf. S. Thomas Contra Gentes II c.30: "In secundo autem genere actionis [i.e. "in actione quae in alterum transit, sicut calefacere"] , sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis sit calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi" ... Entre la chaleur du feu et son pouvoir de chauffer, il n'y a qu'une distinction de raison.

(c) Enfin, il y a des événements qui ne se réfèrent comme à leur cause à aucune essence en particulier: ce sont les événements de hasard. Ceux-ci proviennent de la rencontre accidentelle de plusieurs essences qui coexistent historiquement. Que le coudrier fleurisse et que la grêle tombe sont des événements de nature; mais que cette fleur de coudrier soit détruite par cette grêle, c'est un événement de hasard qui n'est réductible à aucune essence comme à sa cause propre, prochaine ou éloignée. (a) Car il n'y a pas d'essence particulière naturellement ordonnée à faire périr les fleurs par la grêle. (b) Il n'y a pas davantage, au niveau de l'univers, une super-essence moniste naturellement ordonnée à chacun de ces effets. Au contraire, l'événement de hasard est "dû seulement à l'interférence de séries causales indépendantes [coudrier en fleur - grêle], et cette interférence de plusieurs séries causales ne dérivait comme sa propriété ou comme l'effet auquel elle aurait tendu de soi d'aucune structure essentielle et d'aucune cause au monde. L'événement en question dépend uniquement d'une constellation de positions de fait, autrement dit d'une pure nécessité de fait." (p.49)

Événement de nature et événement de hasard. Ces deux sortes d'événements se distinguent abstraitement en ce que l'événement de nature dépend en partie d'une nécessité de droit insuffisante (i.e. d'une cause propre défectible), alors que les événements de hasard ne dépendent d'aucune nécessité de droit. Si l'on met de côté cette considération abstraite, cependant, pour ne retenir que le fait de leur apparition singulière, les uns et les autres dépendent également d'une nécessité de fait. De ce point de vue, affirme

M. Maritain, l'événement de nature est réductible à un événement de hasard.

Car ne se plaçant plus au point de vue de la nature de la cause, comme le fait saint Thomas, mais plutôt au point de vue de la raison suffisante de la position de l'effet, M. Maritain voit l'événement de nature comme le résultat de la rencontre accidentelle de séries causales indépendantes.¹ C'est ainsi qu'une éclipse (qui est un des phénomènes les plus déterminés et les plus certains) devient un événement de hasard:

Pourtant, à regarder les choses de près, ne faudrait-il pas dire qu'une éclipse est un événement tout accidentel, comme les événements de hasard: la terre poursuit sa route suivant la loi propre de son mouvement; la lune de même; qu'à un moment donné ces deux séries indépendantes d'événements de gravitation interfèrent de telle sorte que le cône d'ombre projeté par la terre voile l'éclat de la lune ou que la lune s'interpose entre le soleil et la terre, c'est là un pur résultat de fait, une pure rencontre, qui ne relève pas d'une cause qui y serait préordonnée. Cependant cet événement tout accidentel est rigoureusement calculable, et prévisible avec une entière certitude, parce que le trajet de la terre autour du soleil et le trajet de la lune autour de la terre sont chacun entièrement réguliers, et constituent chacun pour son propre compte, à raison d'une liaison avec une cause propre qui les détermine sans subir d'empêchements, une série d'événements nécessaires de fait

1 L'événement de nature est l'effet "des combinaisons de séries historiques indéfiniment compliquées qui se croisent dans le temps" (p. 49-50); l'effet "des innombrables rencontres entre séries causales qui ont eu lieu au cours de l'évolution du monde jusqu'à la production de ces événements" (p. 51); l'effet d'une "multitude transfinie de facteurs" (p. 59 et 60)...

au premier degré ou quasi nécessaires de droit. Ne sommes-nous pas là en face d'événements d'un caractère tout à fait singulier: événements tout accidentels, événements de hasard masqués, - où la rencontre de deux séries causales indépendantes se trouve par accident régulière, par suite du retour régulier des mêmes conditions ou des mêmes circonstances dans les deux séries indépendantes dont il dépend.//
(p. 61-63)

En somme, la rencontre régulière est le fait du hasard, bien que les causes qui se rencontrent soient des causes nécessaires de droit encore que faillibles (p. 64).

La nécessité qui procède de l'essence ou "nécessité de droit" et la nécessité qui provient de l'histoire ou "nécessité de fait". Après avoir distingué la nécessité absolue de la nécessité hypothétique (p. 46), M. Maritain divise la nécessité absolue en nécessité de droit et en nécessité de fait.

La nécessité de droit est la nécessité absolue qui procède de l'essence:

J'appelle maintenant nécessité de droit celle qui dérive d'une essence ou d'une structure essentielle, exigeant par sa constitution même que quelque chose soit: ainsi l'essence de la sphère exige que tous ses rayons soient égaux.
(p. 46)

La nécessité de fait est la nécessité absolue qui provient de la rencontre existentielle des causes singulières dans l'histoire. La nécessité

de fait se dit de l'effet seulement. Il y a des effets nécessaires de fait; il n'y a pas à proprement parler de causes nécessaires de fait. Ou, si l'on veut, la cause nécessaire de fait serait la rencontre existentielle de plusieurs causes.

La nécessité de droit est donc une nécessité essentielle et la nécessité de fait une nécessité historique. Saint Thomas dirait tout simplement nécessité absolue (provenant des causes intrinsèques ou des causes antérieures dans l'être) et nécessité (absolue) de la matière.¹

Si on applique ces définitions aux trois sortes d'événements que nous venons de distinguer, on obtient ce qui suit.

(1) L'événement-propriété est un effet simplement nécessaire de droit. Sa cause, en retour, sera elle aussi simplement nécessaire de droit (p.47).

(2) L'événement de nature est un effet partiellement nécessaire de droit (puisqu'il procède d'une essence) et partiellement nécessaire de fait (puisqu'il peut être empêché et qu'en conséquence il dépend de sa situation historique). Sa cause sera donc partiellement nécessaire de droit - ou, comme dit M. Maritain, nécessaire de droit mais insuffisante (p.47-51).

¹ S. Thomas In V Metaphysicorum lect.6 n.832-835; In II Physicorum lect.15 n.2-3.

(3) L'événement de hasard ne relevant d'aucune essence en particulier est simplement nécessaire de fait. (Sa cause n'a pas de nom, puisqu'il n'a pas de cause propre: il dépend d'une pure rencontre.) (p.47-51)

Deux sortes de causes et trois sortes d'effets. Il y a donc, d'une part, deux causes nécessaires de droit selon qu'elles peuvent ou non être empêchées. (a) La cause simplement nécessaire de droit (cause de l'événement-propriété) qui est la raison suffisante de la position de l'effet. (b) La cause partiellement nécessaire de droit (cause de l'événement de nature) qui est naturellement ordonnée à poser son effet, sans être la raison suffisante de sa production.

D'autre part, deux sortes d'effets correspondront à ces deux sortes de causes. Et si on y ajoute l'événement de hasard qui ne se réfère à aucune cause propre, on aura trois sortes d'effets. (a) L'effet simplement nécessaire de droit: l'événement-propriété. (On comprend que cet événement est aussi nécessaire en fait, non pas cependant en raison de l'histoire, mais en vertu de sa seule nécessité de droit. Il est donc dit simplement nécessaire de droit.) (b) L'effet partiellement nécessaire de droit et partiellement nécessaire de fait: l'événement de nature. (c) L'effet simplement nécessaire de fait: l'événement de hasard.

La contingence de droit et la contingence de fait. Il est maintenant clair que l'expression de droit signifie en vertu de l'essence. Puisque,

d'autre part, la contingence en général s'oppose à la nécessité, il y aura donc contingence de droit partout où la nécessité de droit fait défaut. Comme l'événement-propriété est entièrement nécessaire de droit, il reste deux cas où il y aura contingence de droit.

(1) L'événement de nature est partiellement nécessaire de droit et partiellement nécessaire de fait. Dans la mesure où il est nécessaire de fait, il sera aussi contingent de droit. En d'autres termes, la contingence de droit complète la nécessité de droit et recouvre la nécessité de fait.

(2) L'événement de hasard est entièrement nécessaire de fait. Il sera donc aussi totalement contingent de droit.

Quant à la contingence de fait, elle est, comme nous avons dit (n.2), réservée par M. Maritain aux seuls actes libres. Il n'en est donc pas question dans la nature.

Puisqu'il n'y a pas de contingence de fait dans la nature, il suit que la définition de la contingence donnée par M. Maritain, si on l'applique à la nature, ne peut être entendue que de la contingence de droit:¹

1 L'expression contingent de droit n'est pas dans M. Maritain; il dit simplement contingent. On trouve cependant: "la possibilité demeure en droit qu'il [l'événement de nature] soit empêché" (p.57). Et encore: la "contingence s'oppose à la première sorte de nécessité [la nécessité de droit], mais est compatible avec la seconde [la nécessité de fait]" (p.46). Nous comprenons donc: la contingence de droit s'oppose à la nécessité de droit, mais elle est compatible avec la nécessité de fait.

On appelle [...] contingent ce qui peut ne pas être; autrement dit une chose est [...] contingente quand elle peut être empêchée.
(p.46)

Nous sommes maintenant en mesure de qualifier tous les événements en termes de nécessité et de contingence soit de droit soit de fait:

Événement-propriété

entièrement nécessaire de droit.

Événement de nature

partiellement nécessaire de droit et partiellement contingent de droit; donc partiellement nécessaire de fait.

Événement de hasard

entièrement contingent de droit et entièrement nécessaire de fait.¹

Événement de liberté

entièrement contingent de droit et entièrement contingent de fait.

L'événement de nature, en particulier, si on le compare à l'essence singulière d'où il procède (cette noisette possible en comparaison de cette fleur de coudrier), est un événement contingent ut in pluribus: parce que c'est

¹ Sur l'événement de nature et l'événement de hasard, voir J. Maritain, Raison et raisons, p.60, note 2.

la nature de la fleur du coudrier de devenir noisette dans la plupart des cas. Mais si on compare cet événement à l'ensemble de l'univers, il arrive avec la nécessité rigoureuse décrite par Laplace (c.1 n.1).

Il faut là-dessus faire deux remarques.

La première regarde les événements de nature. Ceux-ci sont partiellement nécessaires de droit et partiellement contingents de droit. Mais la nécessité et la contingence s'opposent selon la contrariété¹; d'autre part, elles sont des propriétés intrinsèques aux natures (c.2 n.1 et c.3 n.1).² S'il en est ainsi, on voit mal qu'une même nature soit - nous ne disons pas nécessaire sous un rapport et contingente sous un autre - mais à la fois en partie nécessaire et en partie contingente. Au fait, il y a dans tout être contingent une certaine nécessité³, mais alors il faut dire la chose simplement contingente et non pas nécessaire. Nous reviendrons sur cette question tout à l'heure (n.4) à propos de la cause nécessaire de droit insuffisante.

La seconde remarque regarde la définition de la contingence et les événements de hasard. En effet, M. Maritain donne du contingent deux définitions qu'il présente comme équivalentes:

1 S. Thomas In X Metaphysicorum lect.4-12.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8.

3 S. Thomas In IX Metaphysicorum lect.9 n.1873; Ia q.84 a.1 ad 3; q.86 a.3.

On appelle [...] contingent ce qui peut ne pas être; autrement dit une chose est [...] contingente quand elle peut être empêchée.
(p.46)

D'autre part, M. Maritain ne veut absolument pas que l'événement de hasard soit référé à une cause propre. Or ce qui est empêché, c'est en premier lieu la cause propre; et l'effet ne peut être vu comme empêché que par rapport à sa cause propre. Il suit de là que l'événement de hasard ne peut être contingent que selon la première définition de la contingence. Par conséquent, les deux définitions de M. Maritain ne sont pas équivalentes.¹

Cause nécessaire de droit et finalité. Comme tout agent déterminé agit pour une fin, il suit qu'à la cause efficiente nécessaire de droit répond toujours une cause finale:

[...] la cause efficiente apparaît comme une nature préordonnée de soi à une certaine fin,
- la cause finale comme la raison de l'action d'une telle nature. (p.65-66)

Hasard et absence de finalité. Puisqu'il n'y a pas de cause efficiente propre naturellement ordonnée aux événements de hasard, il n'y aura pas davantage de cause finale. Le hasard doit donc être conçu en dehors de toute finalité - bien que, "dans l'usage commun", on parle volontiers de hasards

¹ Sur la différence entre ces deux définitions, voir S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8. - Cf. c.13 (n.2).

heureux ou malheureux, comme on parle de bonne et de mauvaise fortune. Ce sont là, dit M. Maritain, des "considérations qui sont relatives à des pseudo-finalités imaginées par l'homme et aux intérêts humains engagés dans l'événement". Elles "introduisent dans la théorie du hasard des éléments étrangers et parasites" (p.63 note 1).

Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie de ce travail.

La cause de l'événement de nature est une cause partiellement nécessaire de droit que M. Maritain appelle cause insuffisante. C'est cette cause que nous voudrions maintenant examiner de plus près.

4.- La cause nécessaire de droit soit suffisante soit insuffisante

Ce que M. Maritain appelle cause nécessaire de droit n'est rien d'autre que la cause déterminée "ad unum" ou cause suffisante de saint Thomas (c.4 n.2). Nous ne saurions dire pourquoi M. Maritain ne s'en est pas tenu au vocabulaire de saint Thomas ni pourquoi il a transposé en science spéculative les expressions de jure et de facto qui appartiennent proprement à l'ordre juridique.

Cause nécessaire de droit soit suffisante soit insuffisante. Quoi qu'il en soit, saint Thomas divise la cause déterminée ad unum ou cause

suffisante en deux espèces (c.4 n.2 et 3): la cause infaillible ou nécessaire et la cause faillible ou contingente. M. Maritain divise de même sa cause nécessaire de droit en cause infaillible et en cause faillible, comme nous venons de voir (n.3), mais en utilisant un vocabulaire tout différent. En effet, chez M. Maritain, l'expression cause suffisante désigne une espèce, alors que chez saint Thomas elle désigne le genre:

Pour saint Thomas :

cause suffisante	{	nécessaire (infaillible)
		contingente (faillible)

Pour M. Maritain:

cause nécessaire de droit	{	suffisante (infaillible)
		insuffisante (faillible)

La raison de cette divergence de vocabulaire est la suivante. Chez saint Thomas, la suffisance de la cause est définie par ce qu'il y a d'intrinsèque à la cause, abstraction faite de la position de l'effet. La cause sera dite suffisante si elle est complète, si elle a en elle-même tout ce qu'il faut pour agir, si intrinsèquement aucun acte ne lui manque pour produire l'effet - peu importe qu'en réalité celui-ci soit produit ou non (c.4 n.2). - Chez

M. Maritain, au contraire, la suffisance de la cause est définie, comme nous l'avons déjà expliqué (n.3), par la raison suffisante de la position de l'effet. La cause sera dite suffisante si elle est par elle-même la raison suffisante de la position infaillible de l'effet¹. Elle est donc identique à la cause nécessaire de saint Thomas.

En somme, pour désigner la cause faillible, M. Maritain emploie l'expression d'Avicenne: cause insuffisante. Toutefois, il ne l'entend pas au sens d'Avicenne, puisque ce dernier voulait que la cause faillible ait besoin d'un acte supplémentaire pour poser l'effet (c.4 n.2). M. Maritain suppose plutôt un certain non-être: l'absence d'empêchement. De la sorte, son vocabulaire aboutit à cette position paradoxale qu'une cause en soi insuffisante à produire l'effet, jointe à un certain non-être (l'absence d'empêchement), produit effectivement l'effet.

Comparant Avicenne, saint Thomas et M. Maritain, on obtient, semble-t-il, ce qui suit. (a) Avicenne pose une cause insuffisante qui per se a besoin d'être complétée par un acte, de sorte que l'effet résulte de l'actuation de la cause insuffisante. (b) M. Maritain pose une cause insuffisante qui

1 "Chaque fois que la raison suffisante de la position d'un effet est une nécessité de droit [...]. Chaque fois que la raison suffisante de la position d'un effet n'est pas une nécessité de droit" ... (p.47). - Il est donc clair que M. Maritain utilise le mot suffisant au sens de la raison suffisante de Leibniz.

per se a besoin d'être complétée par un certain non-être (l'absence d'empêchement), de sorte que l'effet résulte de la cause insuffisante et de l'absence d'empêchement¹. C'est là, dit saint Thomas, une façon de voir la cause "ab exteriori et quasi per accidens"², comme nous expliquerons au chapitre 13 (n.2). (c) Quant à saint Thomas lui-même, il pose une cause suffisante faillible qui per se n'a besoin d'aucun complément. En général, celle-ci produira donc per se son effet, mais fera quelquefois défaut par accident, en raison d'un empêchement étranger. De la sorte, l'effet, quand il est produit, résulte purement et simplement de la cause suffisante.

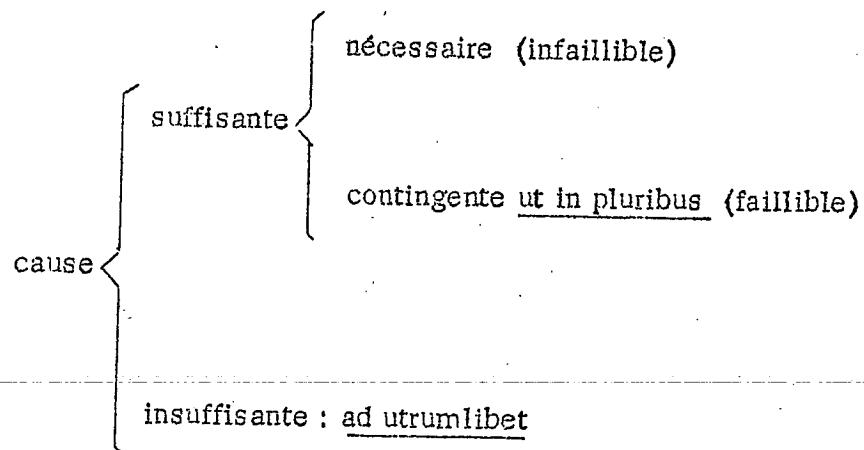
Conséquence de la division de la cause pour la division des accidents.

Au chapitre 4 (n.2 et 3), nous avons divisé la cause en suffisante et en

1 "Que ce coudrier en fleurs porte fruit, cela est un événement auquel tend sans doute la nature végétale, [...] mais que la nature végétale ne suffit pas à faire exister: à supposer que ce coudrier existe, il tendra nécessairement à donner du fruit; mais pour que telles de ses fleurs deviennent noisettes, il faudra encore que ni la grêle, ni la gelée, ni les insectes, etc., ne viennent atteindre ces fleurs-là"... (p.48-49). - Au fond, M. Maritain ne parle de l'empêchement que là où il n'y en a pas, c'est-à-dire dans l'événement de nature. Car l'événement de hasard, ne se référant à aucune cause propre, n'a rien à faire avec l'empêchement.

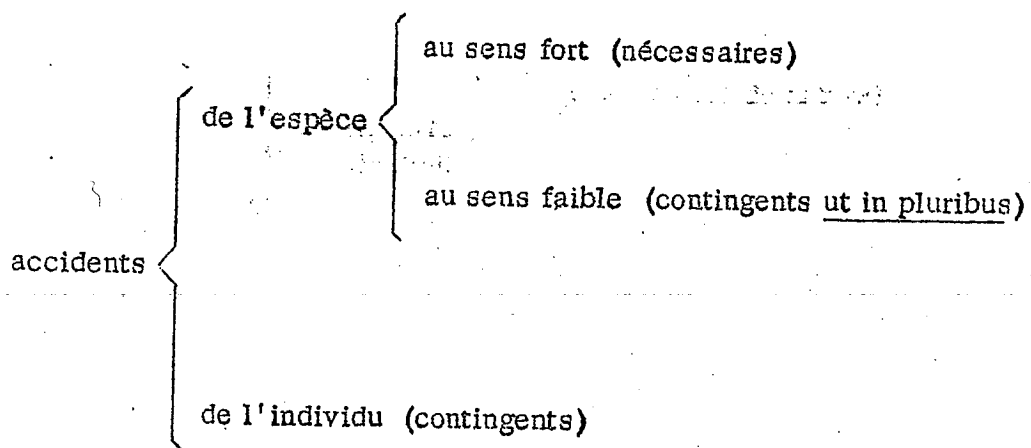
2 S. Thomas In I Peri Hermenelas lect.14 n.8.

insuffisante, la cause suffisante se partageant à son tour en nécessaire et en contingente :

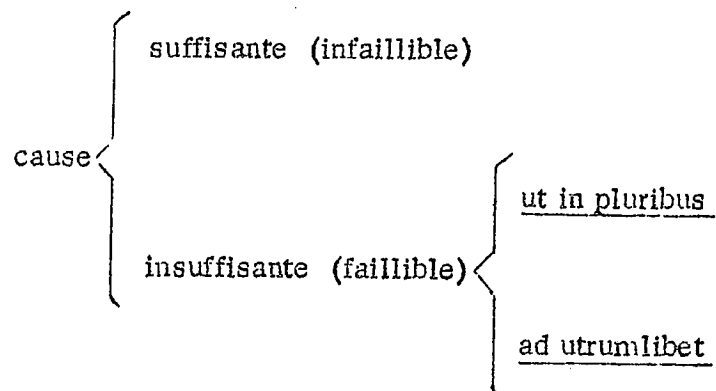


Cette façon de voir la cause a sa conséquence sur la division des accidents.

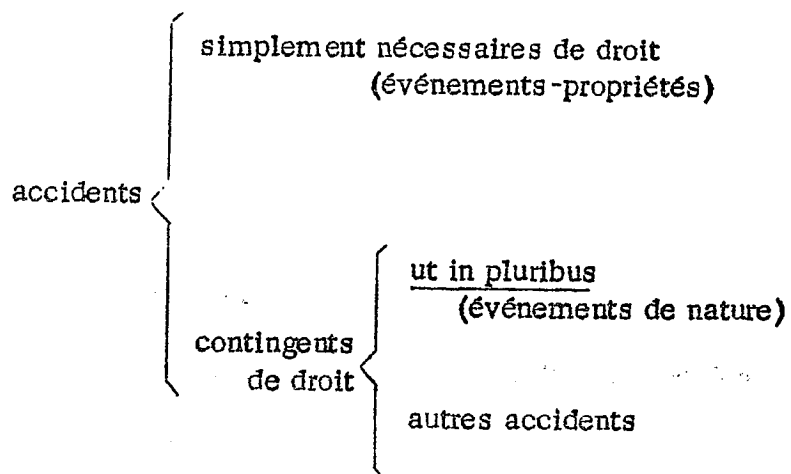
C'est pourquoi, aux chapitres 5, 6 et 7, nous plaçant au point de vue de l'espèce et de l'individu, nous avons divisé les accidents de la façon suivante :



Par contre, M. Maritain, se plaçant au point de vue de la raison suffisante de la production de l'effet, obtient une autre division de la cause:



Ceci a pour conséquence une autre division des accidents:



En somme, dans notre division, l'accident ut in pluribus se rattache à l'accident de l'espèce, alors que, dans la division de M. Maritain, il serait plutôt un accident de l'individu.

La contradiction de la cause nécessaire de droit insuffisante. Cette cause est celle qui peut être empêchée. Il est très curieux que M. Maritain la nomme cause nécessaire de droit insuffisante. C'est là, en effet, une contradiction dans les termes, puisqu'il affirme lui-même qu'une "chose est nécessaire quand elle ne peut pas être empêchée" (p.46). Si donc on remplace le défini par sa définition, "la cause qui est nécessaire de droit et qui peut être empêchée [de droit]" devient "la cause qui ne peut pas être empêchée de droit et qui peut être empêchée [de droit]".

On peut se demander pourquoi M. Maritain tient tellement à appeler la cause faillible cause nécessaire de droit. Nous croyons que la raison doit être cherchée dans sa façon de concevoir l'objet de la science de la nature. A notre avis, M. Maritain assume que l'événement de nature doit être inclus dans cet objet. Pour lui, en d'autres termes, l'énonciation "la fleur du coudrier produit une noisette" est une énonciation scientifique. Ceci dit, nous supposons qu'il a fait le raisonnement suivant: tout objet de science est nécessaire; or l'événement de nature est objet de science; donc l'événement de nature est nécessaire. Mais cet objet est obtenu par abstraction à partir des choses réelles. Il faut donc que l'intelligence ait trouvé cette nécessité dans les choses. Dans la réalité, par conséquent, la cause de l'événement de nature comporte une certaine nécessité: c'est la nécessité de droit faillible ou insuffisante à poser l'effet.

Au chapitre 16 (n.1), nous montrerons que, pour saint Thomas, l'événement de nature n'est ni nécessaire ni scientifique. C'est une chose contingente, objet de dialectique. Il existe, il est vrai, une science de la nature et son objet doit être nécessaire, mais l'événement de nature, tel qu'entendu par M. Maritain, doit en être exclu. Bref, l'énonciation "la fleur du coudrier produit une noisette" n'est pas objet de la science naturelle.

Vocabulaire comparé de saint Thomas et de M. Maritain. Il sera peut-être utile de résumer la différence de terminologie qui existe entre saint Thomas et M. Maritain sur cette question.

S. THOMAS	M. MARITAIN
cause suffisante ou cause déterminée <u>ad unum</u>	cause nécessaire de droit (47)
(effet d'une cause suffisante)	(effet d'une cause nécessaire de droit)
cause nécessaire	cause nécessaire de droit suffisante (47)
effet nécessaire (<u>ut semper</u>)	effet nécessaire de droit (47) événement-propriété (48) effet <u>ut semper</u> (47)
cause contingente <u>ut in pluribus</u>	cause nécessaire de droit insuffisante (47)
effet contingent <u>ut in pluribus</u>	effet contingent de droit et nécessaire de fait (47-51) événement de nature (48-49) contingent <u>ut in pluribus</u> (56)

* * *

En résumé, nous croyons devoir dire que M. Maritain - abstraction faite du vocabulaire dans lequel il s'exprime - confond la nécessité logique avec la nécessité réelle et qu'il comprend mal la nécessité hypothétique. En particulier, il ne fait aucune mention de la nécessité hypothétique qui provient des causes postérieures dans l'être - nécessité qui, au dire d'Aristote et de saint Thomas, est caractéristique des oeuvres de la nature.

D'un autre côté, il confond la contingence réelle avec la contingence "per potentiam in altero". Il fait grand état de cette dernière. Quant à la première, la contingence intrinsèque, il ne la reconnaît dans la nature que sous des formes pour ainsi dire abstraites¹: celle qui réfère l'événement de nature à l'essence singulière qui est sa cause faillible; et celle qui réfère l'événement de hasard à nulle essence comme à sa cause propre. Car si on descend dans la concrétion du contexte existentiel et historique de ces événements, alors il faut les voir comme rigoureusement prédéterminés depuis toujours dans la constellation de toutes les causes de l'univers.

1. Au c.15 (n.1), nous verrons qu'en réalité M. Maritain ne laisse aucune place à la contingence intrinsèque dans la nature.

Restent deux questions: celle du déterminisme de fait et celle du hasard et de la finalité. Comme nous l'avons annoncé au début de ce chapitre, la première sera traitée au livre IV et la seconde dans la troisième partie de ce travail.

* * *

Ceci complète notre première partie. Nous abordons maintenant la seconde partie: celle des traités logiques.

Deuxième partie

LES TRAITES LOGIQUES:

L'INDETERMINISME