

LIVRE III

LE TRAITE DES PREDICABLES

Chapitre IX

Pourquoi une partie logique ?

Au moment d'aborder cette seconde partie, une question se pose : si la présente étude porte sur la causalité accidentelle dans la nature, que vient y faire une investigation dans les traités logiques ?

Pour répondre à cette question, considérons que le mot être signifie soit l'être de nature, soit l'être de raison.¹

L'être de nature peut être vu de deux manières. Premièrement, pour autant qu'il existe en lui-même hors de l'âme - et alors on l'appelle simplement être de nature. Deuxièmement, dans la mesure où il existe dans l'intellect comme objet intelligé - et alors il prend le nom d'intention première.

¹ S. Thomas In IV Metaphysicorum lect.4 n.574: "ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae".

De la même façon, on partage les êtres de raison en deux groupes. Premièrement, ceux qui sont attribués aux choses hors de l'âme, comme par exemple le vide, les ténèbres, le faune, la licorne, etc. : ils n'ont pas de noms propres. Deuxièmement, ceux qui sont attribués aux intentions premières: on les appelle intentions secondes. Le genre et l'espèce, l'antécédent et le conséquent, en logique, sont des intentions secondes.

Mettant de côté les êtres de raison attribués aux choses hors de l'âme, on peut donc dire que le mot intention se dit de tout objet en tant qu'intelligé. Que si l'objet intelligé est un être de nature, on l'appelle intention première. Si, au contraire, l'objet intelligé est un être de raison attribué à une intention première, il est appelé intention seconde. En effet, l'intelligence porte son attention sur l'être de nature avant de s'intéresser aux êtres de raison.¹

Toute intention seconde est une relation de raison. Et quand nous affirmons qu'elle est attribuée à une intention première, nous voulons dire que celle-ci lui sert de sujet d'inhésion. Pour comprendre ceci, il faut se rappeler que la relation de raison est fabriquée sur le modèle de la relation réelle. Or celle-ci est un accident; donc elle inhère à un sujet: le sujet de la relation. Mais le propre de cet accident est d'ordonner son sujet à un terme:

1 S. Thomas De Potentia q.7 a.9. - L'être de raison attribué aux choses qui existent hors de l'âme (v.g. le vide) est une sorte d'intermédiaire entre l'intention première et l'intention seconde. Comme la première, il est conçu comme s'il existait hors de l'âme; comme la seconde, il est un être de raison.

le terme de la relation. Quand on dit, par exemple, que Socrate est plus âgé que Platon, "plus âgé que" désigne une relation réelle dont Socrate est le sujet et Platon le terme. De plus, cette relation pose un certain ordre de Socrate à Platon. De même, l'intention seconde est une relation formée par la raison, relation qui inhère dans une intention première comme dans son sujet. Son rôle est d'ordonner cette intention première soit à une autre intention première (comme le genre ordonné à l'espèce), soit à une chose hors de l'âme (comme l'énonciation ordonnée à la chose énoncée).¹ On comprend facilement que l'intelligence, qui obtient ses objets en les abstrayant d'une multitude de choses réelles, a besoin de les tenir en rapport les uns avec les autres, de même qu'avec les choses réelles d'où elle les a tirés.

Ce sont ces intentions secondes ou relations logiques qui constituent le sujet de la logique.²

* * *

Pour ce qui nous intéresse présentement, nous pouvons distinguer deux sortes d'intentions secondes. En effet, il y a des relations logiques qui

1 S. Thomas De Potentia q.7 a.11: "et hujusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem."

2 S. Thomas In IV Metaphysicorum lect.4 n.574.

demeurent indifférentes aux intentions premières qui leur servent de sujet, alors que d'autres sont liées à des intentions premières déterminées. Mais puisque cette distinction se retrouve aussi dans les relations réelles, nous pouvons nous tourner vers ces dernières pour clarifier les premières.

Dans la nature, le sujet de la relation est la substance corporelle. Celle-ci, comme on le sait, se divise en vivants et non-vivants; le vivant à son tour est animal ou plante; et ainsi de suite. Or il existe (1) des relations réelles qui sont indifférentes à cette diversité. Elles peuvent avoir pour sujet n'importe quelle substance corporelle: telles sont surtout les relations réelles fondées sur la quantité, comme "plus grand que", "égal à", etc. Par contre, il y a (2) des relations réelles qui ne peuvent inhérer qu'à telle ou telle substance: ainsi "plus âgé que" n'appartient qu'aux vivants, "disciple de" ne convient qu'aux hommes, et ainsi de suite. Il y a donc des relations réelles qui sont indifférentes à la diversité de leurs sujets, d'autres qui ne le sont pas.

On trouve une distinction semblable dans les relations logiques. Toutes ont pour sujet un être de nature en tant qu'intelligé. Ces êtres de nature diffèrent les uns des autres: ils sont mobiles ou immobiles, substances ou accidents, communs à plusieurs ou propres à un seul, etc. Or il existe (1) des relations logiques qui demeurent indifférentes à cette diversité. Elles peuvent être attribuées à n'importe quel être de nature. C'est ainsi que le traité du syllogisme formel des Premiers Analytiques fait en général abstraction

de la variété des objets. Bien que toujours subjectées dans un être de nature en tant qu'intelligé, les relations de ce type (elles sont relativement peu nombreuses) ne dépendent que du mode subjectif de la connaissance: elles sont indifférentes à la diversité des choses connues. En revanche, (2) la plupart des intentions logiques sont liées à certaines particularités des êtres de nature qui leur servent de sujet; elles conviennent aux uns, mais non aux autres. Telles sont, par exemple, les énonciations en matière nécessaire qui appartiennent aux êtres immobiles en tant qu'immobiles et les énonciations en matière contingente qui sont propres aux êtres mobiles en tant que mobiles.

En somme, toutes les intentions logiques dépendent du mode subjectif de la connaissance: elles ont donc pour sujet des êtres de nature en tant qu'intelligés. Quelques-unes, cependant, sont indifférentes à la diversité des êtres de nature, alors que la plupart sont attachées à certaines particularités de ceux-ci.¹ D'où l'universalité des premières par opposition au caractère moins général des secondes.

On comprend que si les premières peuvent nous renseigner sur la nature subjective de la connaissance, elles nous laissent dans une indétermination complète pour tout ce qui regarde la diversité des objets connus. Mais il

1 Quelles sont ces particularités? Il faudrait examiner la logique tout entière pour répondre à cette question. Cependant, il est facile d'entrevoir que les natures, pour autant qu'elles sont plus ou moins communes, qu'elles s'appellent ou s'opposent, qu'elles s'unissent avec nécessité ou contingence, y joueront un grand rôle.

en est autrement des secondes. Aussi bien, la logique ne peut-elle les considérer sans supposer un bon nombre de choses concernant les particularités de l'être de nature. C'est ainsi que, dans le Peri Hermeneias¹, il est question des puissances réelles à propos des énonciations possibles; et que les Premiers Analytiques² parleront de l'être contingent pour éclairer les syllogismes modaux. Ce sont des considérations de ce genre que nous irons puiser dans les traités logiques.

Ceci dit, nous pouvons aborder le traité des prédicables.

1 Aristote Peri Hermeneias II c.13 22b36.

2 Aristote Premiers Analytiques I c.13 32a15.

Chapitre X

L'accident prédicable,
l'être par accident et le bien

L'Isagoge de Porphyre est le premier des traités logiques. Il a pour sujet les prédicables.

Il y a cinq prédicables: le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.¹ Pour nous, c'est le cinquième qui va retenir notre attention à cause de son rapport intime avec l'être par accident.

C'est pourquoi, dans ce chapitre, nous verrons brièvement (1) la nature et la division des prédicables. Nous donnerons ensuite (2) la définition de l'accident prédicable et celle de (3) l'être par accident. Enfin, à cause de leur importance pour le bien, nous terminerons par des considérations sur (4) l'accident, l'être par accident et le bien.

¹ Selon saint Albert, la division de l'universel en cinq prédicables est la division d'un mot analogue dans ses différentes significations: In Praedicabilibus Tr.2 c.1 et 9.

1.- Nature et division des prédicables

La raison de prédicable. L'intelligence a deux opérations. Dans la première, elle connaît la nature de chaque chose (substance ou accident) en l'abstrayant des individus. Dans la seconde opération, l'intelligence, pour avoir une représentation conforme à ce qui est, compose la nature abstraite avec l'individu dont elle a été tirée. Cette composition consiste en un acte de prédication où la nature est affirmée de l'individu, comme lorsqu'on dit: Socrate est blanc.¹

Il suit de là que la nature peut être considérée de trois façons: telle qu'elle est dans la réalité, telle qu'elle est dans l'esprit, et telle qu'elle est en elle-même pour autant qu'elle fait abstraction des modes qu'elle a dans la réalité ou dans l'esprit.

En elle-même, elle n'est rien d'autre que la quiddité de la chose telle que signifiée par la définition. Dans la réalité, elle existe en plusieurs individus. Dans l'esprit, elle est d'abord abstraite de plusieurs, puis recomposée, comme nous avons dit. C'est là qu'elle devient sujet de relations logiques. Car, pour ne pas perdre le contact avec ce qui est, l'intelligence, en abstrayant la nature, la tient toujours en rapport avec ses inférieurs au moyen

1 S. Thomas In III De Anima lect.11.

de relations de raison. Ces relations, toutefois, prennent des noms différents selon qu'il s'agit de la première ou de la seconde opération.

Dans la seconde opération, la relation qui ordonne la nature à son inférieur prend le nom de prédictat.¹ Inversement, la relation logique qui ordonne l'inférieur à la nature s'appelle sujet de prédication. Les expressions prédictat et sujet de prédication sont donc corrélatives.

Dans la première opération, la relation de la nature à ses inférieurs porte deux noms. Quand on ne considère que le rapport de l'un au multiple, on l'appelle universel: l'universel est relatif au particulier. Par contre, si on considère la nature comme pouvant être prédiquée de ses inférieurs, la relation prend le nom de prédicable. Le prédictable est donc un prédictat en puissance.² Et de même que le prédictat en acte est relatif au sujet de prédication en acte, de même le prédictable sera relatif au sujet en puissance, au sujet éventuel de prédication.

On voit qu'à travers ses deux opérations, l'esprit parcourt un cycle complet qui va de la réalité à la réalité. Car, hors de l'âme, la nature existe en plusieurs (in multis). Dans la première opération, elle est abstraite

1 Le prédictat (praedicatum) n'est rien d'autre que le prédiqué.

2 On peut donc affirmer que les mots prédictat et prédicable sont entre eux comme chauffé et chauffable: praedicabile est ad praedicatum sicut calefactibile ad calefactum.

de plusieurs (ex multis): là elle est d'abord conçue comme universelle, c'est-à-dire tournée vers plusieurs (ad multa); puis elle est vue comme prédicable de plusieurs (de multis). Enfin, dans la seconde opération, elle est prédicat, c'est-à-dire prédiquée en acte de plusieurs (de multis). Là-dessus, l'intelligence rejoint son point de départ, car la seconde opération unit dans l'esprit ce qui est uni dans la réalité.

Les natures, cependant, ne sont pas toutes prédicables de la même façon. Au fait, on distingue cinq sortes de prédicables: le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident prédicable. Mais puisque l'universel n'est prédicable de plusieurs que dans la mesure où il existe d'abord en plusieurs, pour comprendre cette division, il faut se tourner vers l'être de nature.

Division des prédicables du point de vue de l'individu. Nous allons approcher la division des prédicables en ne considérant que les prédicats de l'individu. Nous élargirons ensuite cette première considération pour atteindre aux prédicables comme tels.

L'individu participe à deux sortes de natures. D'une part, il a une essence ou nature substantielle qui le fait ce qu'il est purement et simplement: Socrate est homme. D'autre part, il participe à la nature d'un certain nombre d'accidents prédicamentaux qui le font tel ou tel sous un rapport particulier: il est blanc ou noir, assis ou debout, bien portant ou malade.

Or la logique est un art qui facilite à la raison une connaissance vraie et déterminée. Il est clair que, de ce point de vue, il y a une différence entre affirmer d'un même individu son essence substantielle ou la nature de l'un de ses accidents prédicamentaux. D'où une première distinction entre les natures prédiquées de l'individu: les prédicats quidditatifs ou essentiels et ceux qui sont extrinsèques à l'essence.

Les prédicats quidditatifs. En examinant les prédicats essentiels de l'individu, on se rend compte que l'intelligence peut les concevoir d'une façon plus ou moins déterminée. Par exemple, elle conçoit la nature substantielle de Socrate en pensant homme ou animal ou vivant. En outre, la même nature substantielle peut être conçue comme le complément ou la différence entre l'indéterminé et le déterminé. Par exemple, l'essence de Socrate peut être pensée comme le complément rationnel qui manque à animal pour donner homme.

Ceci donne lieu à trois types de prédicats exprimant de façons différentes la nature substantielle du même individu. En effet, si le prédicat signifie l'essence par mode de substance et d'une manière complète (Socrate est homme), on dit qu'il exprime l'espèce. Par contre, si le prédicat exprime l'essence d'une façon incomplète, deux cas sont possibles. Ou bien, il signifie par mode de substance, mais d'une manière indéterminée (Socrate est animal) - et alors on dit qu'il exprime le genre. Ou bien, le prédicat signifie l'essence par mode de qualité essentielle complémentaire du genre (Socrate est rationnel) - et alors on dit qu'il exprime la différence.

Or, comme tout à l'heure, le type de l'affirmation varie (du point de vue de la détermination de la connaissance) quand, du même individu, on affirme qu'il est homme ou animal ou rationnel. C'est pourquoi ces trois façons de concevoir la même essence correspondent à trois sortes de natures en tant que prédicables: l'espèce, le genre et la différence spécifique.

Les prédicats non quidditatifs. Passant maintenant aux accidents prédicamentaux de l'individu, on peut les diviser en deux groupes selon qu'ils sont ou non convertibles avec l'espèce: selon qu'ils sont des accidents de l'espèce ou des accidents de l'individu (c.5 n.3 et 5; c.6 et 7).

On comprendra encore que le type de l'affirmation varie quand on prédique du même individu une propriété de son essence ou un accident de l'individu. En particulier, cette différence prend toute son importance en science démonstrative dont l'objet est précisément de démontrer une propriété d'un certain sujet.¹ Il n'est donc pas étonnant que ces deux sortes d'accidents prédicamentaux soient principes de deux sortes de prédicables, appelés respectivement le propre et l'accident prédicable.

1 La science des prédicables est immédiatement ordonnée aux Catégories. Toutefois, cette considération est insuffisante pour manifester la division des prédicables. En effet, il suffit aux Catégories d'ordonner les choses par genres, différences et espèces, en excluant le propre et l'accident prédicable. Pour comprendre toute l'importance de la division des deux derniers prédicables, il faut les voir dans leur ordination à la science de la démonstration. - Porphyre Isagoge Prooemium: "cette connaissance est nécessaire aussi pour donner les définitions, et, d'une manière générale, pour tout ce qui concerne la division et la démonstration..." - S. Albert In Praedicabilibus Tr.2 c.1; Cajetan In Porphyrii Isagogen p.5.

Dans la réalité, l'espèce est séparable de l'accident prédicable.

Les deux derniers prédicables se distinguent l'un de l'autre en ce que, dans la réalité, le propre est inséparable de l'espèce alors que l'accident prédicable en est séparable.

Mais il faut dire d'abord ce qu'est la séparabilité. Pour le voir, rappelons que l'intelligence a deux opérations. Par la première, elle connaît absolument la quiddité de chaque chose, sans se préoccuper de ce qui lui est uni dans la réalité. Dans la seconde, pour se conformer à ce qui est, elle compose (ou divise) ce qui est composé (ou divisé) dans la réalité.

De la même façon, le mot séparable a deux sens. Au sens propre, il se définit par la réalité existentielle et par la seconde opération; au sens large, il se définit par la quiddité de la chose et par la première opération. En conséquence, une chose est séparable d'une autre au sens propre quand elle peut exister sans cette autre dans la réalité. C'est ainsi que Socrate est séparable de son chapeau, mais non de sa nature substantielle ni de son pouvoir de rire. Au sens impropre, on dira une chose séparable d'une autre quand elle peut être conçue ou définie sans cette autre par la première opération - même si elle en est inséparable dans la réalité. Ainsi, l'homme se conçoit et se définit sans son pouvoir de rire, bien qu'il n'en puisse pas être séparé dans la réalité.¹

¹ S. Thomas De Trinitate q.5 a.3.

Pour nous, nous ne parlerons que de la séparabilité au sens propre: celle de l'existence et de la seconde opération.

Ceci compris, il est facile de voir que l'espèce est inséparable du genre, de la différence et du propre. D'une part, en effet, elle est constituée par le genre et la différence; d'autre part, elle est convertible avec le propre.¹

- Mais l'espèce est de soi séparable de l'accident prédicable, puisque ce dernier n'est jamais joint à l'espèce qu'en vertu de l'individu et de la matière singulière. Or, dans la réalité, l'espèce est séparable de l'un et de l'autre, car si elle ne peut exister que dans un individu, elle n'est jamais liée à celui-ci ou à celui-là.

Aussi bien, l'accident prédicable sera-t-il défini (n.2) par le fait qu'il est séparable de l'espèce: "ce qui peut être présent ou absent [dans l'individu] sans que l'espèce soit détruite". L'essence de l'animal raisonnable serait sauve, même si l'homme n'était pas bipède (c.7 n.1).

Généralisation de la division des prédicables. Jusqu'ici nous nous sommes contenté de décrire les prédicables en les référant à l'individu comme sujet de prédication. Le prédicable, cependant, est une intention logique

1 Du point de vue de la séparabilité au sens large, définie par la première opération, l'espèce est inséparable du genre et de la différence, mais elle est séparable du propre. - S. Thomas De Spiritualibus Creaturis a.11 ad 7; Q.D. De Anima a.12 ad 7; Cajetan In Porphyrii Isagogen c.4 p.121.

beaucoup plus commune que cette application à l'individu. Dans la prédication, en effet, le sujet n'est pas nécessairement un individu. Il peut être une nature abstraite dans le genre substance (comme animal) ou un accident prédicamental (comme dans la couleur est une qualité).

Si l'on prend, par exemple, animal comme sujet de prédication, on peut le considérer comme une espèce dont vivant est le genre et sensible la différence. Dans ce cas, les puissances sensibles et appétitives deviennent des propres; et le pouvoir de marcher un accident prédicable.

Nous pouvons maintenant conclure d'une façon tout à fait générale. Soit un sujet de prédication quel qu'il soit. Tous ses prédicats essentiels qui signifient par mode de substance seront entre eux comme le genre et l'espèce selon qu'ils expriment l'essence d'une manière plus ou moins déterminée. Le prédicat essentiel qui signifie par mode de qualité sera sa différence spécifique. Les prédicats extrinsèques à l'essence mais convertibles avec l'espèce seront des propres. Enfin, ceux qui ne sont ni essentiels ni convertibles avec l'espèce seront des accidents prédicables.¹

Telle est la division de l'universel en cinq prédicables. Qu'on nous permette de souligner de nouveau son importance en science démonstrative.

¹ Sur la nature et la division des prédicables: Porphyre Isagoge c.1-4; S. Albert In Praedicabilibus Tr.2 c.1 et 9.

Comme il n'y a science que de l'universel, l'espèce est le sujet de tout problème.¹ D'autre part, la science est la démonstration de la propriété (propre) d'un certain sujet (espèce) par le moyen de la définition du sujet (genre et différence).² Il est donc capital de reconnaître ces quatre prédicables pour ce qu'ils sont; et de tenir les autres (les accidents prédicables) à l'écart.³

Pour nous, c'est le cinquième prédicable qui nous intéresse davantage, car il va servir à définir l'être par accident. Aussi bien devons-nous voir sa définition.

2.- Définition de l'accident prédicable

Le propre et l'accident prédicable. Les deux derniers prédicables se prennent par rapport à un sujet de prédication considéré comme espèce. Ils ont en commun d'être extrinsèques et postérieurs à l'espèce. De l'un et de l'autre, on peut dire: quod accidit speciei ... - Ils diffèrent en ce que le propre est convertible avec l'espèce, alors que l'accident prédicable ne l'est pas.

1 S. Albert In I Toplicorum Prooemium c.2; Tr. 2 c.1.

2 S. Thomas In I Posteriorum lect.2; In VI Metaphysicorum lect.1 n.1149.

3 S. Thomas In VI Metaphysicorum lect.2; In IX lect.8.

Porphyre définit le propre de la façon suivante:

quod [accidit speciei] soli et
omni et semper.¹

Il donne comme exemples le pouvoir de rire pour l'homme, celui de hennir pour le cheval. Puis il conclut: "Haec autem nominantur vere propria quoniam convertuntur".²

Dans la définition de Porphyre, "quod accidit speciei" tient lieu de genre et indique que le propre est extrinsèque à la quiddité de l'espèce. Le reste de la définition "soli et omni et semper" tient lieu de différence et exprime la convertibilité du propre avec l'espèce.³ En effet, "soli" restreint le propre

-
- 1 Porphyre Isagoge c.3 (Trad. Boèce). - Aristote définit le propre ainsi: "ce qui n'exprimant pas la quiddité de la chose, appartient pourtant à cette chose seule et peut se réciproquer avec elle" (Topiques I c.5 102a17 - Trad. Tricot).
 - 2 Porphyre (c.3) énumère quatre sens au mot propre. Cependant, seul celui que nous rapportons ici est celui du propre comme prédicable: Aristote Topiques I c.4 102a18; Cajetan In Porphyrii Isagogen c.3 p.112. - Les quatre sens énumérés par Porphyre sont les suivants: quod accidit speciei (1) soli, sed non omni (géomètre); (2) omni et semper, sed non soli (bipède); (3) soli et omni et aliquando (grisonner en vieillissant); (4) soli et omni et semper (capable de rire). Or (4) est le propre comme prédicable. En outre, (1) et (3) se réduisent à (4): (3) comme un propre limité dans le temps; et (1) comme l'acte d'un propre (être géomètre désigne un habitus de l'intelligence, laquelle est un propre de l'homme). Quant à (2), il désigne un accident de l'individu.
 - 3 S. Albert In Praedicamentis T.4 c.6: "Convertibilitas [...] est, quod sicut unum sequitur ad alterum, ita sequetur alterum ad primum, ut utrumque sit antecedens et consequens ad alterum." - Voir aussi Aristote Topiques I c.5 102a20; Cajetan In Praedicamentis c.7 p.123.

à l'espèce; quant à "omni et semper", il affirme la double universalité des sujets et du temps.¹

Il faut noter, cependant, que la convertibilité du propre avec l'espèce, exprimée par "soli et omni et semper", peut être entendue de deux façons: par soi ou par accident. Elle est par soi, si le prédicat est convertible avec l'espèce comme espèce (l'homme est capable de rire). Elle est par accident, si le prédicat est convertible avec l'espèce en raison des individus (l'homme est bipède). Dans le premier cas le prédicat est per se: c'est un propre. Dans le second cas, le prédicat est de omni simpliciter, mais per accidens pour l'espèce: c'est un accident prédicable (c.7 n.2 et 3). //

En outre, nous avons dit (n.1) que le propre correspond à l'accident de l'espèce. Or, on s'en souvient (c.6 n.3), celui-ci est de deux sortes selon qu'il appartient à l'espèce ut semper (sens fort) ou ut in pluribus (sens faible). Il y aura, de même, un propre au sens fort qui "immutabiliter manat ex principijs speciei"² et n'admet pas de degrés³; et un propre au sens faible, celui de la substance corruptible en tant que corruptible, qui suit l'espèce

1 Sur l'universalité des sujets et du temps, voir S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.4-6. - Cf. c.7 (n.3).

2 S. Albert In Praedicabilibus Tr.6 (passim); Tr.7 c.1.

3 Porphyre Isagoge c.5; S. Albert In Praedicabilibus Tr.8 c.6, 9 et 11.

ut in pluribus.¹

Définition de l'accident prédicable. C'est ce qui appartient ou non au sujet sans que sa quiddité en soit affectée:

quod adest vel abest praeter subjecti
corruptionem.²

Dans cette définition, le mot sujet est équivoque: il peut signifier soit la quiddité du sujet, soit l'individu. Mais ici il ne peut pas désigner l'individu, puisqu'il existe des accidents de l'individu (donc des accidents prédicables) qui sont inséparables de l'individu (c.7 n.2): Socrate est blanc. Par conséquent, le mot sujet dans la présente définition désigne la quiddité du sujet. L'accident prédicable est donc ce qui peut appartenir ou non au sujet sans que sa quiddité soit détruite. Bref, ce qui est de soi séparable de l'espèce comme l'espèce.

L'accident prédicable se divise en accident séparable et en accident inséparable de l'individu (c.7 n.2).³ Cette division, cependant, ne donne pas lieu à un sixième prédicable. En effet, en science démonstrative comme en dialectique, l'espèce est le sujet de tout problème - et, du point de vue

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.9: "Quaedam vero eveniunt ut in pluribus; sicut hominem canescere in senectute, quod causatur ex natura." C'est là un des rares textes où saint Thomas parle explicitement du propre ut in pluribus.

2 Porphyre Isagoge c.4 (Trad. Boèce).

3 Porphyre Isagoge c.4.

de l'espèce, les accidents séparables et inséparables sont sur le même pied; ils peuvent inhérer ou non sans changer la quiddité du sujet. Ils ne font une différence que pour l'individu ou pour l'espèce ut nunc.

Porphyre donne deux autres définitions de l'accident. Comme la seconde est négative, nous ne retiendrons que la première:

quod contingit eidem [speciei] inesse
et non inesse.¹

Là-dessus, saint Albert² explique que la contingence dont il s'agit ici est la contingence ad utrumque: l'espèce étant posée, l'accident peut indifféremment lui appartenir ou non. Ce qui confirme que l'accident prédicamental qui appartient ut in pluribus à l'espèce est un propre.

3.- L'accident prédicable et l'être par accident

Si l'accident prédicable est tenu à l'écart de la science (n.1), il joue, cependant, un rôle de premier plan dans les conjonctions existentielles de l'être par accident. Notre intention, maintenant, est d'examiner brièvement cet aspect.

1 Porphyre Isagoge c.4. - Aristote Topiques I c.5 102b5: "ce qui peut appartenir ou ne pas appartenir à une seule et même chose, quelle qu'elle soit."

2 S. Albert In Praedicabilibus Tr.7 c.3.

L'être par soi peut être distingué de l'être par accident soit par la causalité, soit par la prédication.

Cause par soi et cause par accident. Nous avons déjà expliqué (c.4 n.2) que la cause par soi est la véritable cause, celle qui par son influx produit l'effet. L'effet, en retour, est appelé effet par soi. Dans la construction, celui qui possède l'art de construire est la cause par soi; la construction est l'effet par soi.

La cause par soi est ou bien nécessaire (l'essence de l'homme est la cause par soi du pouvoir de rire), ou bien contingente ut in pluribus (dans la physique des anciens, l'essence de l'eau était cause par soi du froid).

Par contre, on appelle cause par accident tout ce qui, sans contribuer positivement à la production de l'effet, est néanmoins lié en quelque manière à l'exercice de la causalité.

La cause par accident est de deux sortes selon que la liaison par accident se fait au niveau de la cause par soi ou au niveau de l'effet par soi. Il y a connexion du côté de la cause quand, par exemple, le constructeur est médecin; on dira alors que le médecin est cause par accident de la construction. Celle-ci, à son tour, sera l'effet par accident du médecin. De même, il y aura connexion par accident du côté de l'effet, si, par exemple, un trésor est découvert durant la construction. Dans ce cas, le constructeur est la cause par accident de la découverte du trésor; et cette découverte est l'effet

par accident du constructeur.¹

Etre par soi et être par accident. L'expression être par soi se dit d'un être simple (comme la substance, la quantité, la qualité...) - ou encore de l'ensemble de deux êtres simples dont l'un est la cause par soi (nécessaire ou contingente ut in pluribus) de l'autre. Par contre, on appelle être par accident l'ensemble de deux êtres dont l'un n'est pas la cause par soi de l'autre, l'union de deux êtres qui coexistent pour des raisons qui relèvent de l'individu et de la matière singulière (comme dans le cas du constructeur médecin ou dans celui de la découverte du trésor durant la construction). Du point de vue de l'espèce - sinon du point de vue de l'individu² - cette connexion est contingente ut in paucioribus.³

On comprend dès lors que l'être par soi peut être distingué de l'être par accident par la prédication par soi et par accident. Car la prédication par soi (celle du genre, de l'espèce, de la différence et du propre) repose sur une connexion nécessaire ou contingente ut in pluribus - alors que la prédication par accident (celle de l'accident prédicable) exprime, du point de vue de l'espèce, une connexion contingente ut in paucioribus.

1 Sur la cause par soi et par accident: S. Thomas In II Physicorum lect.6 n.4 et 6; lect.8 n.8; De principiis naturae c.5; In V Metaphysicorum lect.3 n.787-789.

2 Car il y a des choses par accident pour l'espèce (l'homme est blanc) qui sont nécessaires pour l'individu (Socrate est blanc): c.7 n.2.

3 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.9 n.886.

divisio entis secundum se et secundum
accidens attenditur secundum quod aliquid
praedicatur de aliquo per se vel per acci-
dens.¹

Ens per accidens est ens quasi solo nomine. Il est clair que l'être par accident n'est pas un être: c'est une pure multiplicité. De l'être (au singulier), il n'a que le nom: ens quasi solo nomine. Et s'il est vu et nommé comme s'il était un seul être, c'est que l'intelligence a le pouvoir de considérer comme un ce qui est en soi multiple.² Mille hommes sont plusieurs êtres, mais l'intelligence peut les considérer comme formant un seul parti politique ou une seule cité. L'être par accident est donc une multiplicité à laquelle l'intelligence impose une unité de raison. Du point de vue de la réalité, c'est un ens quasi solo nomine.³

Comme l'accident prédicable (n.1), l'être par accident est exclu de la science à cause de son indétermination.⁴ Dans l'ordre des essences, il est à peu près équivalent à du non-être. Il a, cependant, la plus grande importance dans l'ordre singulier de l'histoire, là où nous sommes immergés dans l'infinité des êtres par accident. Et c'est, pour ainsi dire, la tâche unique

1 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.9 n.885.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.15.

3 S. Thomas In VI Metaphysicorum lect.2 n.1176-1179.

4 S. Thomas In VI Metaphysicorum lect.2; In XI lect.8.

de la science de départager ce qui est par soi de ce qui est par accident.
Pensons au temps qu'il a fallu mettre pour identifier la cause de la couleur
avec le pouvoir absorbant de la couche externe des électrons dans l'atome.

Mais ceci n'est encore que le point de vue de la science spéculative.
Si l'on se tourne, maintenant, vers l'ordre pratique et vers le bien, alors
l'être par accident devient souverain.

4. L'accident prédicable, l'être par accident et le bien

Nous avons vu (n.1) que les choses sont constituées de substance et
de deux sortes d'accidents prédicamentaux: ceux de l'espèce (propres) et ceux
de l'individu (accidents prédicables). Or la substance peut exister sans ses
accidents de l'individu, de sorte qu'elle forme avec eux un être par accident.
Mais, dans la réalité, elle est inséparable (au moins ut in pluribus) de ses
accidents de l'espèce, si bien qu'elle forme avec eux un être par soi. Il suit
de là que, du point de vue de l'être et de sa fermeté dans l'existence, il y a
une dégradation quand on va de la substance aux propres, et du propre aux
accidents prédicables.

C'est notre intention de montrer maintenant que cet ordre est renversé
quand on considère les choses du point de vue du bien. C'est, en effet,
l'accident prédicable qui, plus que tout autre chose, rend la substance bonne
ou mauvaise.

Le bien, il est vrai, est une propriété transcendante convertible avec l'être. Il semblerait donc, à première vue, devoir se conformer à l'être dans ses diverses modalités. Mais il ne faut pas oublier que si l'être et ses propriétés transcendantes sont une seule et même chose secundum rem, ils diffèrent néanmoins par leur raison. Or, dans le cas du bien, cette différence va jusqu'à la contrariété, comme nous allons voir. Rien ne s'oppose, en effet, à ce qu'un être supérieur soit moins bon qu'un être inférieur. D'où l'adage classique: corruptio optimi pessima.

Le bien convertible avec l'être. On appelle bonne une chose désirable pour un appétit quel qu'il soit. D'où la définition d'Aristote: "bonum est quod omnia appetunt".¹ Et puisqu'on désire sa perfection, les choses sont bonnes dans la mesure où elles sont parfaites.²

Défini de cette façon, cependant, le bien n'est pas convertible avec l'être. Car, pour un appétit en particulier, il y a des choses désirables et d'autres qui ne le sont pas. Toutefois, il existe un appétit pour lequel tout

1 Aristote Ethique I c.1 1094 a.3. - Le bien est une notion première; donc proprement indéfinissable. La seule définition possible est une définition à posteriori. Parce que le bien est cause finale, on le définit par son effet propre: le désir de l'appétit (S. Thomas In I Ethicorum lect.1 n.9).

2 S. Thomas Ia q.5 a.1. - La perfection dont il s'agit ici n'est pas celle qu'une chose possède absolument en elle-même du fait qu'elle est ceci ou cela. C'est celle qui perfectionne les autres choses par mode de cause finale. - Cf. S. Thomas De Veritate q.21 a.1.

être est bon: c'est celui de l'âme raisonnable. Celle-ci, en effet, connaît toutes choses.¹ Elle peut donc comprendre, non seulement son bien à elle, mais aussi le bien des autres choses et surtout celui de l'ensemble de l'univers. Et puisque tout être joue son rôle dans la perfection de l'univers, de ce point de vue tout être devient désirable. C'est donc par rapport à l'appétit rationnel que le bien est convertible avec l'être.²

Il est clair que l'être dont il est ici question est l'être simple: substance, quantité, qualité, etc. En outre, le bien convertible avec l'être n'a pas de contraire: il ne s'oppose pas au mal. Il s'oppose, cependant, au non-bien selon la contradiction, comme l'être s'oppose au non-être.

Bonum simpliciter et bonum secundum quid. Les êtres, cependant, sont plus ou moins parfaits. Aussi faut-il distinguer, parmi les biens, ce qui

1 S. Thomas In III De Anima lect.13 n.787-790.

2 S. Thomas De Veritate q.1 a.1. - On pourrait objecter que si un appétit en particulier (en dehors de l'appétit rationnel) ne désire qu'un nombre limité de choses, néanmoins tous les appétits réunis les désireront toutes: si le cheval est indifférent devant l'agneau, le loup ne l'est pas, et ainsi de suite. De la sorte, même en dehors de l'appétit raisonnable, le bien serait convertible avec l'être. - Mais cette raison est insuffisante à établir le bien comme propriété transcendante convertible avec l'être. En effet, elle ne dit pas si le bien est convertible avec l'être en tant qu'être ou seulement avec l'être ut nunc. (Dans un autre domaine, s'il n'existait que des êtres spirituels, le spirituel serait convertible avec l'être ut nunc, mais non avec l'être tout court). C'est pourquoi seule l'âme raisonnable peut faire le bien convertible avec l'être comme tel. Car, à parler absolument, l'appétit suit la connaissance; et seul l'appétit qui suit une connaissance qui atteint l'être comme tel, peut désirer l'être comme être.

rend une chose bonne absolument et sans restriction (bonum simpliciter) de ce qui peut la faire bonne sous un rapport seulement (bonum secundum quid). L'homme, par exemple, peut avoir toutes sortes de bien sans être pour autant un homme bon au sens fort.

A la vérité, il possède déjà un bien fondamental du fait qu'il est homme et qu'il existe. Mais il sera meilleur s'il a jeunesse et santé, meilleur encore si on y ajoute puissance et richesses. On peut donc accumuler les biens sans nécessairement mettre un terme aux désirs de l'appétit. C'est ce qui arrive quand les choses possédées sont bonnes, mais avec restriction (bonum secundum quid). Les désirs, toutefois, ne vont pas à l'infini. Il existe, en effet, un état où l'appétit est comblé - dans la mesure, tout au moins, où il peut l'être raisonnablement, étant donné les circonstances où il se trouve. Car il y a, en principe, un ensemble de biens qui suffisent à le rendre substantiellement heureux, même si certaines choses moins importantes continuent de lui manquer. C'est alors qu'on peut affirmer qu'il est un homme bon purement et simplement (bonum simpliciter).

Comme ce qui est bon absolument et ce qui est bon sous un certain rapport sont des choses positives qui s'opposent selon l'excellence et le défaut, le bonum simpliciter et le bonum secundum quid s'opposent selon la contrariété.¹ En outre, cette contrariété permet un certain milieu; entre le

¹ Il s'agit de la contrariété au sens large: S. Thomas In X Metaphysicorum lect.5-6.

juste et l'injuste, il y a l'homme qui n'est ni l'un ni l'autre.

Ens simpliciter est bonum secundum quid - et bonum simpliciter est ens secundum quid. Si l'être et le bien sont identiques secundum rem (au sens où tout être est bon, et inversement), ils diffèrent néanmoins par leur raison. En d'autres termes, les mots être et bon ne sont pas synonymes: ils expriment des aspects divers d'une seule et même réalité. C'est pourquoi il y a une différence entre être absolument (ens simpliciter) et être bon absolument (bonum simpliciter).

L'être est, en effet, ce qui constitue une chose en elle-même; le bien, ce qui rend la chose existante capable de perfectionner les autres. Or ce qui, en premier lieu, constitue une chose en elle-même, c'est son être fondamental, son être substantiel. L'accident, advenant à un être déjà en acte, ne fait que lui ajouter un être secondaire. C'est pourquoi, du point de vue de l'être, ce qui est au sens fort (ens simpliciter), c'est la substance; les accidents ne sont de l'être qu'en un sens diminué et complémentaire (ens secundum quid).

Le bien, au contraire, a pour raison de rendre parfait, non seulement la chose bonne, mais aussi les autres choses.¹ Une chose, cependant, ne perfectionne pas les autres par sa substance, mais par ses accidents - et non

1 S. Thomas De Veritate q.21 a.1 et 5.

par n'importe quel accident, mais par ses accidents ultimes: ses vertus et ses opérations. Car c'est par leurs opérations que les choses s'unissent entre elles et exercent leur causalité les unes sur les autres. La substance, il est vrai, doit toujours être présente, puisque sans elle l'accident n'est pas. Dans le bien, cependant, son rôle n'est qu'inchoatif et présupposé.

En somme, ce qui est premier et fondamental dans l'être (la substance et ses premiers accidents) n'est bon qu'en un sens diminué. Et c'est ce qui est dernier dans l'être (l'accident ultime) qui fait les choses bonnes (ou mauvaises¹) au sens fort. Ens simpliciter est bonum secundum quid - et bonum simpliciter est ens secundum quid.²

Le bien qui divise l'être. Si le bien est convertible avec l'être, comment, peut-il y avoir des choses mauvaises? La réponse à cette question se trouve dans la distinction précédente. Car pour qu'il soit convertible avec l'être, il faut prendre le bien pour autant qu'il est commun au bonum simpliciter

1 Car c'est également le privilège du dernier accident de rendre la chose bonne ou mauvaise au sens fort. Pour que cet accident soit un bonum simpliciter, il faut qu'il soit à la fois ultime et perfectif des autres choses par mode de cause finale: "ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis" (S. Thomas De Veritate q.21 a.2).

2 S. Thomas Ia q.5 a.1 ad 1; De Veritate q.21 a.5. - Remarquons que cette opposition (entre les raisons de l'être et du bien) est propre au bien. Rien de tel entre l'être et ses autres propriétés transcendantes.

et au bonum secundum quid. En ce sens, tout être est bon, qu'il soit substance ou accident, qu'il soit bon absolument ou bon avec restriction. Mais si, par bien, on entend le bien au sens fort seulement, alors ce bien n'est plus convertible avec l'être; au contraire, il le divise. Il divise l'être, selon la contradiction, en choses bonnes et non bonnes; et, selon la contrariété, en choses bonnes et mauvaises - ou si l'on veut: en substance et premiers accidents, d'une part, et en accidents ultimes au sens de tout à l'heure, d'autre part.¹ Il n'en est d'ailleurs pas autrement de l'être: car, pris en général, il est convertible avec tout ce qui est; mais pris au sens fort où il ne se dit que de la substance (ens simpliciter), il n'est plus convertible, mais divise ce qui est en substances, d'une part, et accidents, d'autre part.

Le bien, le cinquième prédicable et l'être par accident. Résumons-nous avant de conclure.

1 S. Thomas De Veritate q.21 a.2 ad 6: "aliquid potest dici bonum et ex suo esse, et ex sua proprietate, vel habitudine superaddita; sicut dicitur aliquis homo bonus [et inquantum est homo] et inquantum est justus et castus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primae bonitatis ens convertitur cum bono, et e converso; sed ratione secundae bonum dividit ens." - Nous suppléons entre crochets les mots qui semblent manquer dans le texte latin que nous citons. En effet, la traduction américaine faite sur le texte latin de l'édition léonine (non encore parue) porte: "Thus a man is said to be good both as existing and as being just and chaste or destined for beatitude." (St. Thomas Aquinas, Truth, Translated from the definite Leonine text by Robert W. Schimdt, S.J., Vol. III, Henry Regnery, Chicago, 1954.)

Nous plaçant, d'abord, au point de vue de l'espèce dans le genre substance, nous avons distingué (n.1) deux sortes d'accidents prédicamentaux: ceux de l'espèce (propres) et ceux de l'individu (accidents prédicables). Puis nous avons vu l'accident prédicable comme séparable de l'espèce. Ce qui nous a permis de définir (n.2) cet accident comme "ce qui est présent ou absent sans que l'espèce du sujet soit détruite". Nous avons ensuite expliqué (n.3) le rapport qui existe entre l'accident prédicable et l'être par accident. Enfin, nous avons montré (n.4) que si l'être et le bien sont convertibles, il y a néanmoins une certaine opposition entre leurs raisons. Car, si la substance est de l'être tout court, alors que l'accident n'est que la modification ou le complément de ce qui existe déjà (ens entis) - c'est en définitive l'accident, et l'accident le plus éloigné de la substance, qui fait les choses bonnes ou mauvaises au sens fort. Par conséquent, le bonum simpliciter n'existe que dans un être par accident.¹

Du point de vue de l'unité et de la stabilité dans l'être, il y a donc dégradation quand on passe de la substance au propre, et du propre à l'accident prédicable. Mais du point de vue du bien, l'ordre est renversé: ici c'est l'être par accident et l'accident prédicable qui sont souverains. M. Maritain a donc raison de dire que la réalité est "composée de nature et d'aventure".²

1 S. Thomas De Veritate q.21 a.5.

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

Car comme le bien est cause finale et que celle-ci est au principe de toute causalité, on entrevoit leur importance, aussi bien que celle de l'être par accident et du cinquième prédicable, quand il s'agit de l'action et de "la causalité accidentelle dans la nature". Mais de tout ceci, il sera plus explicitement question dans la troisième partie de ce travail.

LIVRE IV

LE PERI HERMENEIAS

OU TRAITE DE L'ENONCIATION

Chapitre XI

Une propriété des énonciations :
l'opposition de contradiction

Le Peri Hermeneias a pour sujet l'énonciation catégorique.¹

Au dire de saint Thomas, Aristote, après des considérations préliminaires², commence à traiter de l'énonciation au chapitre 4.³ Jusqu'à la fin du livre I, il parle de l'énonciation prise absolument (par opposition à

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias Prooemium n.3; lect.1 n.8.

2 Ces considérations comprennent (1) un prooemium (16a1; S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.1); (2) un traité de la signification des mots (16a4; lect.2-3); (3) un traité des principes (partes speciei) de l'énonciation. Ce dernier donne (a) la définition du nom et du verbe (partes rei: 16a18; lect.4-5); et (b) la définition du discours, genre (pars rationis) de l'énonciation (16b26-17a2; lect.6).

3 C.4 17a3; lect.7 de saint Thomas.

l'énonciation modifiée par des additions, dont il est question au livre II).

Le traité de l'énonciation prise absolument comprend trois parties. Dans la première¹, Aristote définit l'énonciation: un discours (oratio) qui signifie le vrai ou le faux.² Dans la seconde³, il divise l'énonciation dans ses espèces: l'affirmation et la négation. Dans la troisième⁴, il étudie une propriété⁵ de l'énonciation: l'opposition entre l'affirmation et la négation. C'est à cette dernière partie que nous allons nous arrêter.

1. - Six divisions de l'énonciation

Pour traiter de "l'opposition entre l'affirmation et la négation", il faut présupposer un certain nombre de divisions, qu'il est préférable de donner tout de suite.

1 C.4 17a3-9; lect.7 de saint Thomas.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.7 n.2; lect.8 n.21. - Entendons: un discours qui de sa nature est apte à signifier le vrai ou le faux. Car, comme nous le verrons (c.15 n.4), il y a des énonciations qui ne sont déterminément ni vraies ni fausses. - Ce qui confirme que le Peri Hermeneias est principalement un traité de logique formelle, comme nous le dirons en note à la fin de ce chapitre.

3 C.5 et début du c.6 17a9-27; lect.8 de saint Thomas.

4 C.6-9 17a27-19b4; lect.9-15.

5 S. Albert In I Peri Hermeneias Tr.5 (titre).

(1) La première regarde l'unité de l'énonciation. C'est la division d'un mot analogue dans ses différentes significations.¹

En effet, comme nous l'avons vu (c.2 n.2), le mot énonciation est analogue: il se dit per prius de l'énonciation simple ou catégorique et per posterius de l'énonciation composée ou hypothétique.² L'énonciation simple est une absolument: c'est celle dans laquelle une seule chose est énoncée d'une seule chose (l'homme est animal). L'énonciation composée est une par conjonction, c'est-à-dire par la conjonction de deux ou de plusieurs énonciations simples (si l'homme est un âne, il a de grandes oreilles).³

Seule l'énonciation simple est vraie absolument; l'énonciation composée n'est vraie que par conjonction et par hypothèse. Aussi bien, dans l'exemple précédent: l'homme a de grandes oreilles n'est vrai que dans l'hypothèse où il est un âne. C'est pourquoi (comme nous le disions au début de ce chapitre) le sujet du Peri Hermeneias est l'énonciation catégorique. En effet, ce livre

1 Sur la division d'un mot dans ses différentes significations, voir S. Albert In Boethium De Divisione Tr.1 c.2; Tr.2 c.1, 4; Tr.5 c.1-3.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.10.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.8 n.2; n.7-18; lect.10 n.10; lect.13 n.2.

est ordonné principalement à la vérité absolue de la démonstration.¹

Dans la suite, il ne sera question que de l'énonciation catégorique.

(2) La seconde division est la division par soi d'un genre dans ses espèces par ses différences spécifiques. C'est la division de l'énonciation catégorique en affirmation et en négation.²

Etant la division par soi d'un genre, elle se prend de la forme même de l'énonciation, c'est-à-dire de l'acte de la seconde opération qui compose et divise.³ Et parce que c'est une division par différences spécifiques, elle est dite selon la qualité; entendons la qualité essentielle ou quale quid.⁴

(3) La troisième division se prend par comparaison aux choses⁵: l'énonciation est vraie ou fausse selon qu'elle est conforme ou non à ce qui

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.1 n.8: "hypothetica enunciatio non continet absolutam veritatem, cujus cognitio requiritur in demonstratione, ad quam liber iste principaliter ordinatur; sed significat aliquid esse ex suppositione: quod non sufficit in scientiis demonstrativis, nisi confirmetur per absolutam veritatem simplicis enunciationis. Et ideo Aristoteles praetermisit tractatum de hypotheticis enunciationibus et syllogismis."

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.1 n.7 et 10; lect.8 n.3 et 6; n.19-21; lect.10 n.10; lect.13 n.2.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.2.

4 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.8 n.21; lect.10 n.10.

5 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.2.

est. - L'affirmation vraie affirme ce qui est; la négation vraie nie ce qui n'est pas. Par contre, l'affirmation fausse affirme ce qui n'est pas; et la négation fausse nie ce qui est.¹

(4) La quatrième division regarde la quantité de l'énonciation catégorique, qu'elle divise en universelle, particulière, indéfinie et singulière. - Cette division, à proprement parler, divise le sujet de l'énonciation par ses différences quantitatives. Mais puisque la quantité de l'énonciation se prend de la quantité de son sujet, cette division devient par accident une division de l'énonciation.²

(5) La cinquième division concerne le temps: l'énonciation est au présent, au passé ou au futur.³

(6) La sixième division se prend de la matière de l'énonciation, c'est-à-dire de la nature du rapport qui rattache le prédicat au sujet.

L'énonciation est dite en matière nécessaire quand le prédicat inhère par soi au sujet. - Deux cas sont possibles. Ou bien le prédicat est de la raison du sujet (l'homme est animal). Ou bien le sujet est de la raison du

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.7 n.3; lect.9 n.2-3; lect.11 n.7; lect.13; In IX Metaphysicorum lect.11.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.1-16; lect.13 n.2.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.3.

prédicat (l'homme est capable de rire).¹

L'énonciation est dite en matière impossible quand le prédicat par soi répugne au sujet, c'est-à-dire quand leurs raisons sont incompatibles et s'excluent mutuellement (l'homme n'est pas un âne).

Enfin, l'énonciation est dite en matière contingente ou possible quand le prédicat est indifférent au sujet, de sorte que par soi il n'inhère ni ne répugne (l'homme est assis; l'homme n'est pas assis).²

2. - L'opposition de contradiction

Ceci dit, voyons ce qu'est "l'opposition entre l'affirmation et la négation" dans les énonciations catégoriques. Cette expression est analogue. Elle se dit (1) en un sens tout à fait propre de l'opposition de contradiction; (2) en un sens propre mais participé de l'opposition de contrariété; enfin (3) en un sens impropre de l'opposition de sous-contrariété et de l'opposition des énonciations indéfinies.

Il y a opposition entre l'affirmation et la négation quand l'une supprime l'autre, et inversement³. Par conséquent, l'affirmation et la négation doivent

1 S. Thomas In I Posteriorum lect.10 n.3-5. - Cf. c.6 (n.8).

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.3.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.12 n.3; In X Metaphysicorum lect.6 n.2041.

porter sur les mêmes choses: "oportet autem opposita esse circa idem"¹.

Et puisque l'énonciation est constituée par un sujet et un prédicat, il y aura opposition véritable quand un même prédicat sera tour à tour affirmé et nié

d'un même sujet². - Par contre l'opposition sera apparente ou impropre quand le sujet et le prédicat sembleront les mêmes sans l'être en réalité.

Il y a opposition apparente entre l'affirmation et la négation (a) des énonciations particulières (opposition de sous-contrariété)³; (b) des indéfinies⁴; et (c) quand il y a équivoque sur le mot qui est sujet ou prédicat.⁵

Il y a donc opposition propre entre l'affirmation et la négation quand l'une supprime l'autre, et inversement. Mais ceci peut se faire de deux façons, car une énonciation donnée peut être détruite soit par sa contraire, soit par sa contradictoire.

L'opposition de contradiction est immédiate: aucun milieu n'est possible entre l'affirmation et la négation. Ainsi, entre tout homme est blanc

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.8.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.8-9; lect.12 n.3.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.11 n.2 et 6; lect.12 n.2 et 6.
- L'opposition de sous-contrariété est une opposition dans la fausseté, mais non dans la vérité (lect.11 n.6).

4 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.19-22; lect.11 n.18; lect.12 n.5.

5 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.12 n.8-10.

et quelque homme n'est pas blanc, aucune position intermédiaire n'est possible, puisque "quelque" signifie "au moins un", ce qui détruit l'universalité de "tout". Et remarquons que l'opposition immédiate est bien nommée quand on l'appelle contradiction¹. En effet, un certain dit ou énoncé étant posé, la contradiction consiste à poser le contre-dit ou contre-énoncé. Par conséquent, on ne peut poser l'une des contradictoires sans supprimer ou contredire l'autre; et, inversement, on ne peut écarter l'une sans du même coup contredire, c'est-à-dire poser l'autre². - Il y a opposition de contradiction (a) entre l'universelle affirmative et la particulière négative; (b) entre l'universelle négative et la particulière affirmative; (c) entre deux singulières dont l'une est affirmative et l'autre négative.³

L'opposition de contrariété est médiate: l'affirmation et la négation contraires s'opposent comme les extrêmes d'un même genre entre lesquels une position intermédiaire est possible. Ainsi, entre tout homme est blanc et aucun homme n'est blanc, il y a la possibilité que certains hommes soient blancs et que certains autres ne le soient pas. Bref, les contraires sont des extrêmes ayant pour milieu deux énonciations particulières, dont l'une est affirmative et l'autre négative. C'est pourquoi on les appelle contraires:

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.7.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.8-9; lect.11 n.2-4;
In X Metaphysicorum lect.6 n.2042; lect.9 n.2102.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.11 n.3-4 et n.7.

"contraria dicuntur quae maxime a se distant".¹ Par conséquent, la position de l'une des contraires détruit l'autre, mais la suppression de l'une ne pose pas nécessairement l'autre. En effet, l'un des extrêmes étant écarté, deux cas restent possibles: l'extrême opposé et la position intermédiaire. - Il y a opposition de contrariété entre deux énonciations universelles dont l'une est affirmative et l'autre négative.²

Une même énonciation tout homme est blanc peut donc avoir deux sortes d'opposées: une contradictoire quelque homme n'est pas blanc et une contraire aucun homme n'est blanc. Or, si on les compare entre elles, on se rend compte, en premier lieu, que la contradictoire est contenue dans la contraire: quelque homme n'est pas blanc est un cas particulier de aucun homme n'est blanc.³ On constate, en outre, que la contradictoire fait une chose, alors que la contraire en fait deux. En effet, la contradictoire supprime l'énonciation originale sans plus⁴, tandis que la contraire, en plus de détruire l'énonciation originale, pose l'extrême opposé.⁵ Cependant, la contraire ne

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.18; In X Metaphysicorum lect.5 n.2024-2026.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.18; lect.11 n.5; lect.12 n.2; In X Metaphysicorum lect.6 n.2042; lect.9 n.2102.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.12 n.2; In X Metaphysicorum lect.6 n.2041.

4 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.11 n.4 et n.7; lect.12 n.2-4.

5 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.18; lect.11 n.5; lect.12 n.2.

produit pas ces deux choses au même titre. Car elle constitue l'extrême opposé par sa vertu propre de contraire: "contraria dicuntur quae maxime a se distant". Mais ce n'est pas premièrement par sa vertu propre de contraire qu'elle détruit l'énonciation originale; c'est en raison de la contradictoire contenue en elle.¹

On voit la conclusion: si, comme nous avons dit, "être opposé" à une énonciation donnée ne signifie rien d'autre que "supprimer" celle-ci, alors la contraire n'est pas une opposée per se, sed per aliud (i.e. par la contradictoire qu'elle renferme). Du point de vue de la stricte opposition, ce que produit la contraire comme contraire (i.e. poser l'extrême opposé) n'ajoute rien à ce que fait la contradictoire. Par conséquent, l'expression "opposition entre affirmation et négation" est analogue.² Elle se dit per prius de l'opposition de contradiction, et per posterius de l'opposition de contrariété. Aussi bien, Aristote conclut-il son étude des opposés en disant qu'à une énonciation donnée, il n'existe qu'une énonciation opposée: la contra-

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.12 n.2-4.

2 Que l'opposition soit analogue, saint Thomas ne le dit pas expressément, mais tout son exposé (lect.9-12) mène à cette conclusion. Il affirme, cependant, qu'à une énonciation donnée, il n'existe qu'une négation: "Hoc non contingit fieri nisi uno modo" (lect.12 n.3). En outre, il appelle les différentes sortes d'oppositions des "genera" (n.2) et non des espèces. Au surplus, l'opposition de contradiction est appelée "absoluta oppositio" (lect.9 n.7) et "propria negatio" (lect.12 n.4). - Sur la différence entre la division du genre et celle de l'analogue, voir lect.8 n.6.

dictoire.¹ C'est la seule qui va désormais retenir notre attention.

3.- Les énonciations contradictoires s'opposent dans la vérité et dans la fausseté

Il y a donc opposition de contradiction entre une affirmation et une négation (ayant même sujet et même prédicat) chaque fois que la position de l'une détruit l'autre et qu'en même temps la suppression de l'une pose l'autre.² Remarquons que cette définition ne fait aucune mention de la vérité ou de la fausseté.³ Néanmoins, il suit immédiatement que si l'une des contradictoires est vraie, l'autre est fausse; et, inversement, si l'une est fausse, l'autre est vraie. Bref, les contradictoires s'opposent dans la vérité et dans la fausseté.⁴

Remarquons, cependant, que cette règle "l'une est vraie, l'autre est fausse" peut avoir deux sens:

-
- 1 Aristote Peri Hermeneias I c.7 17b37-18a6; S. Thomas lect.12 n.1-5.
 - 2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.8-9 et lect.11 n.3-4.
 - 3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.10 n.20: "Philosophus nondum hic loquitur de veritate et falsitate enunciationum." - Voir aussi lect.10 n.11; lect.13 n.1.
 - 4 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.11 n.7. - Par contre, les contraires s'opposent dans la vérité, mais non dans la fausseté: si l'une est vraie, l'autre est fausse; mais si l'une est fausse, l'autre n'est pas nécessairement vraie (une position intermédiaire étant toujours possible): lect.11 n.6 et lect.12 n.6.

(a) Comme les contradictoires se définissent par leur position et suppression réciproques, cette règle peut vouloir dire que "si l'une est vraie, l'autre est fausse - et inversement", sans déterminer laquelle des deux est vraie ou fausse. Dans ce cas, la règle est exprimée par une énonciation hypothétique et n'a qu'une vérité hypothétique. En d'autres termes, aucune des contradictoires n'est vraie ou fausse absolument.¹ On dira alors que les contradictoires sont indéterminément l'une vraie et l'autre fausse. C'est là une règle de logique formelle.

(b) Mais on peut vouloir dire que l'une est déterminément vraie, en précisant que c'est celle-ci (l'affirmation ou la négation) et non celle-là - de sorte que l'autre est déterminément fausse. Ce qui manifestement suppose un recours aux choses. Si bien que la règle devient alors une règle de logique matérielle², comme lorsqu'on dira tout à l'heure: en matière

1 Voir n.1, première division des énonciations.

2 Le Peri Hermeneias est principalement un traité de logique formelle (Cf. Thomas McGovern, The Division of Logic, c.2, p.38). Cependant, la logique formelle est toujours ordonnée à la logique matérielle. Il ne faut donc pas s'étonner, si, pour répondre à certaines questions, on a recours aux choses et à des intentions de logique matérielle. Telle est l'intention d'énonciation en matière nécessaire. - Le Peri Hermeneias, dit saint Albert (In I Peri Hermeneias Tract.1 c.2) va de l'expression orale vers les choses, contrairement au traité des Prédicaments qui progresse des choses vers les mots.

nécessaire, l'une des contradictoires (l'affirmation) est déterminément vraie, et l'autre (la négation) déterminément fausse.

* * *

Au chapitre 9¹, Aristote se demande si toutes les énonciations contradictoires sont déterminément l'une vraie et l'autre fausse.²

Pour répondre à cette question, il faut distinguer entre les énonciations présentes et passées (qui énoncent des choses qui existent ou ont existé) - et les énonciations futures (qui portent sur des choses qui n'existent pas encore et n'existeront peut-être jamais).

(1) Toute énonciation portant sur le présent ou sur le passé, qu'elle soit universelle, particulière ou singulière, est déterminément vraie ou fausse en toute matière.

(2) Dans les énonciations portant sur le futur, il faut distinguer entre celles qui sont en matière nécessaire ou impossible et celles qui sont en matière contingente.

(2a) Les énonciations en matière nécessaire ou impossible sont déterminément vraies ou fausses. En matière nécessaire, les affirmations

1 Aristote Peri Hermeneias I c.9 18a28-19b5; S. Thomas lect.13-15.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.1.

sont vraies et les négations fausses. En matière impossible, les négations sont vraies et les affirmations fausses.

(2b) Dans les énonciations en matière contingente, il faut encore une fois faire une distinction. Car (i) les universelles sont fausses et (ii) les particulières sont vraies. Mais (iii) les singulières, dit Aristote, ne sont déterminément ni vraies ni fausses.¹

On peut donc conclure à l'existence de la règle suivante: de deux contradictoires, l'une est déterminément vraie, l'autre déterminément fausse. Cette règle se vérifie dans toutes les énonciations (comme on peut facilement s'en convaincre par induction), sauf dans les énonciations singulières en matière contingente portant sur le futur.² Cette exception, cependant, doit être prouvée. Il nous reste donc à montrer comment les énonciations singulières futures se comportent par rapport au vrai et au faux. C'est là l'objet du chapitre 9 du Peri Hermeneias.³

1 Aristote Peri Hermeneias I c.9 18a28-34; S. Thomas lect.13 n.4-6.

2 Désormais, nous abrégons l'expression "énonciation singulière en matière contingente portant sur le futur" en disant tout simplement: "énonciation singulière future". C'est d'ailleurs l'expression dont se sert Aristote, qui ne fait pas mention de la matière contingente. Et à bon droit, explique saint Thomas (In I Peri Hermeneias lect.13 n.6), puisque seul ce qui arrive d'une façon contingente appartient proprement au singulier comme singulier. En effet, le nécessaire et l'impossible ne sont attribués aux choses singulières qu'en vertu des raisons universelles existant en elles.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.6: "Circa hoc igitur versatur tota praesens intentio: Utrum in enunciationibus de futuro in materia contingenti necesse sit quod determinate una oppositarum sit vera et altera falsa".

Chapitre XII

La réfutation du déterminisme

La question est donc la suivante: les énonciations singulières futures sont-elles déterminément vraies ou fausses ?

A cette question, on peut donner quatre réponses: (a) les deux contradictoires sont déterminément vraies; (b) les deux contradictoires sont déterminément fausses; (c) l'une est déterminément vraie, l'autre déterminément fausse; (d) ni l'une ni l'autre n'est déterminément vraie ou fausse.

La première réponse est à rejeter tout de suite. En effet, il serait ridicule de prétendre qu'il y aura bataille navale demain et qu'il n'y aura pas bataille navale demain sont deux vérités entièrement et également déterminées. En effet, les contradictoires se posent et se suppriment mutuellement, comme nous avons expliqué (c.11 n.2). En outre, cette réponse rendrait le futur si radicalement contradictoire que personne (y compris Héraclite, Hegel et Marx) ne l'a jamais soutenue. Aussi bien, cette position est-elle passée sous silence par Aristote. Il n'y a pas lieu de s'y attarder davantage.

Quant à la seconde réponse, il en sera question, par mode de parenthèse, au n.3.

Restent donc deux positions plus importantes.

La position déterministe: l'une des contradictoires est déterminément vraie, l'autre déterminément fausse. Nous ignorons laquelle est vraie, mais il reste qu'en soi l'une est vraie et l'autre fausse. En d'autres termes, la nouveauté du futur est entièrement prédéterminée dans le présent, comme celle du présent l'était dans le passé. C'est là, nous l'avons vu (c.8 n.2), la position de M. Maritain pour tout ce qui regarde la nature.

La position indéterministe: ni l'une ni l'autre des contradictoires n'est déterminément vraie ou fausse. Néanmoins, comme les contradictoires se posent et se suppriment mutuellement, deux hypothèses sont possibles:

- (a) l'affirmation est vraie et la négation est fausse; ou, inversement,
- (b) l'affirmation est fausse et la négation est vraie. Cette position soutient donc que, jusqu'à ce que la chose arrive ou n'arrive pas, l'énonciation correspondante n'est ni vraie ni fausse: elle est pour ainsi dire en puissance au vrai et au faux et deviendra déterminément vraie ou fausse avec l'avènement ou le non-avènement de la chose énoncée. En d'autres termes, le futur n'est pas entièrement prédéterminé dans le présent. C'est, comme nous espérons le montrer, la position que soutient saint Thomas et qu'il attribue à Aristote.

Pour établir sa propre position, Aristote commence par réfuter la position adverse qui affirme que les énonciations singulières futures sont déterminément vraies ou fausses.

Cette réfutation est faite en trois temps. (a) Il prouve d'abord que

la position adverse suppose la position déterministe, qui dit que tout arrive avec nécessité. (b) Il montre ensuite que (contrairement à ce qu'affirme M. Maritain) la position déterministe détruit la contingence. (c) Enfin, il prouve qu'affirmer que tout arrive avec nécessité et nier la contingence sont des positions impossibles.

La première partie de l'argumentation d'Aristote repose sur l'analyse du vrai et du faux. Nous allons d'abord expliciter cet aspect; nous verrons ensuite le raisonnement d'Aristote.

1. - Le vrai et le faux

L'opposition de contradiction. On se rappelle (c.11 n.2) que les contradictoires se posent et se suppriment mutuellement. Plus précisément, poser l'affirmation, c'est supprimer la négation; et, inversement, supprimer l'affirmation, c'est poser la négation. De même, poser la négation, c'est supprimer l'affirmation; et, inversement, supprimer la négation, c'est poser l'affirmation. Bref, les contradictoires s'opposent dans la vérité et dans la fausseté (c.11 n.3).

La vérité et la fausseté de l'énonciation. La vérité de l'énonciation se prend de sa conformité aux choses: l'affirmation vraie affirme ce qui est; et la négation vraie nie ce qui n'est pas. Par contre, la fausseté de l'énonciation se prend de son manque de conformité: l'affirmation fausse affirme

ce qui n'est pas; et la négation fausse nie ce qui est.¹//

Le rapport de nécessité entre l'énonciation vraie et la chose. Si l'énonciation peut être vraie ou fausse, c'est qu'il y a une différence entre une énonciation tout court et une énonciation vraie.

En effet, ce n'est pas parce qu'on formule une énonciation, que les choses sont telles qu'on les a énoncées: on peut dire Socrate est debout alors que Socrate est assis. Par conséquent, le genre des choses diffère du genre des énonciations; et chacun a sa cause propre: la cause d'une chose est une chose; et la cause d'une énonciation est celui qui la profère. Ces deux genres sont donc jusqu'ici indépendants l'un de l'autre.

Cependant, quand on ajoute le mot vraie au mot énonciation, on établit un rapport de nécessité entre ces deux ordres: on proclame que l'énonciation est nécessairement conforme à la chose énoncée. Cette nécessité est hypothétique: si l'énonciation est vraie, alors elle est nécessairement conforme à la chose. Si donc il n'y a pas de rapport de nécessité entre l'énonciation tout court et la chose, il y en a un, par définition, entre l'énonciation vraie et la chose: car, précisément, on appelle vrai ce qui a un tel rapport:

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.7 n.3; lect.9 n.2-3; lect.11 n.7; lect.13. - Cf. c.11 (n.1).

Hoc enim significatur, cum dicitur
aliquid vere dici, scilicet quod ita
sit quod dicitur.¹

Les définitions du vrai et du faux sont universelles quant au temps.

Elles valent pour les énonciations au futur aussi bien que pour celles qui sont au présent ou au passé.² Quand l'énonciation est au présent, elle énonce que la chose est maintenant telle; quand elle est au passé, elle énonce que la chose a été telle; et quand elle est au futur, elle énonce que la chose sera telle. Il existe, dans tous les cas, un rapport nécessaire de conformité entre l'énonciation vraie et la chose - autrement on ne pourrait pas dire que l'énonciation est vraie. Par conséquent, dire qu'une énonciation future est vraie, c'est affirmer que la chose signifiée arrivera infailliblement au temps énoncé. Si donc quelqu'un dit: l'énonciation il y aura bataille navale demain est vraie - il ne peut signifier qu'une chose par le mot vraie, savoir: cette bataille existera certainement demain. Refuser ceci, c'est entendre le mot vrai en un sens équivoque selon qu'il s'agit d'une énonciation au présent ou au futur.

si ponatur aliquem vere dicere quod hoc erit,
non potest non futurum esse. Sicut supposito
quod sit homo, non potest non esse animal
rationale mortale. Hoc enim significatur,

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.4.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.9 n.2-5; lect.13 n.10-12;
lect.14 n.4.

cum dicitur aliquid vere dici, scilicet quod ita sit quod dicitur. Eadem autem habitudo est eorum quae nunc dicuntur, ad ea quae futura sunt, quae erat eorum, quae prius dicebantur, ad ea quae sunt praesentia vel praeterita.¹

Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit ici de nécessités hypothétiques dont la condition est si l'énonciation est vraie: si l'énonciation au présent est vraie, la chose est nécessairement ainsi; et si l'énonciation au futur est vraie, la chose sera nécessairement ainsi.

Par suite, si l'énonciation vraie est au futur, elle pose un second rapport de nécessité hypothétique: un rapport nécessaire entre le présent (où l'énonciation est proférée) et le futur (où la chose énoncée existera); si l'énonciation il y aura bataille navale demain est vraie, alors nécessairement (en vertu de la vérité de l'énonciation) il y aura bataille navale demain.

Que si la bataille navale de demain demeure problématique, c'est que l'énonciation qui l'annonce n'est pas déterminément vraie (ni fausse)/

La vérité et la fausseté des énonciations se prennent des choses.

Il est, par ailleurs, entendu que s'il y a conformité entre l'énonciation vraie et la chose, c'est parce que l'énonciation est conforme à la chose, et non l'inverse. Car, dans l'ordre spéculatif (le seul qui nous intéresse ici), la

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.4.

chose est la mesure de la vérité de l'énonciation.¹

En conséquence, la vérité de l'énonciation au passé se prend de la chose passée; et la vérité de l'énonciation au présent se prend de la chose présente. Mais comme la chose future n'existe pas encore, la vérité de l'énonciation au futur ne peut pas se prendre de la chose future.

La vérité et la fausseté des énonciations au futur se prennent des choses présentes. Car si la chose future n'existe pas en elle-même, elle préexiste, néanmoins, d'une certaine façon dans sa cause. Or une chose peut être dans sa cause de trois façons.

(1) La chose qui procède d'une cause nécessaire, préexiste tout à fait déterminément dans sa cause. On peut donc dire déterminément qu'elle sera.

(2) La chose qui procède d'une chose contingente ut in pluribus préexiste dans sa cause d'une façon à la fois déterminée et défectible. On peut donc dire avec vérité, sinon avec une entière certitude, que cette chose sera.

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.4: "Non enim propter nostrum affirmare vel negare mutatur cursus rerum, ut sit aliquid vel non sit; quia veritas nostrae enunciationis non est causa existentiae rerum, sed potius e converso."

(3) La chose qui a une cause contingente ad utrumlibet (laquelle n'est pas plus inclinée d'un côté que de l'autre) ne préexiste pas dans sa cause (sinon en puissance). De cette chose, on ne peut donc pas dire qu'elle sera ni qu'elle ne sera pas.¹

L'argumentation d'Aristote. Toute l'argumentation repose sur le raisonnement que voici. Du côté des énonciations singulières futures, deux hypothèses sont possibles: (1a) elles sont déterminément vraies ou fausses; (1b) elles ne sont pas déterminément vraies ou fausses. De même, du côté des choses, deux hypothèses sont aussi possibles: (2a) elles arrivent avec nécessité; (2b) elles n'arrivent pas avec nécessité.

Cependant, celui qui affirme que (1a) les énonciations singulières futures sont déterminément vraies ou fausses, affirme implicitement que (2a) les choses futures arrivent avec nécessité. De même, celui qui affirme que (1b) les énonciations singulières futures ne sont pas déterminément vraies ou fausses, affirme implicitement que (2b) les choses futures n'arrivent pas avec nécessité.

En effet, ceci est impliqué dans la définition de l'énonciation future vraie. Car dire, aujourd'hui, que l'énonciation il y aura bataille navale demain est vraie, c'est affirmer (en vertu de la vérité de l'énonciation) que,

¹ S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.11; lect.14 n.19;
De Veritate q.12 a.10.

demain, la bataille navale aura nécessairement lieu. Or la vérité de l'énonciation dépend des choses. Mais les choses de demain n'existent pas encore; seules celles d'aujourd'hui sont là. Par conséquent - et toujours en vertu de la vérité de l'énonciation - il y a aujourd'hui dans les choses tout ce qu'il faut pour que la bataille navale se produise nécessairement demain. Bref, du côté des choses, le futur est entièrement prédéterminé dans le présent. - Que si, au contraire, le futur n'est pas prédéterminé dans le présent, alors l'énonciation singulière portant sur le futur n'est pas déterminément vraie ou fausse.

Ce que nous venons de dire pour l'énonciation vraie se vérifie tout autant de l'énonciation fausse. Car l'énonciation déterminément fausse entraîne une contradictoire déterminément vraie, comme nous avons déjà expliqué (c.11 n.3). De sorte que l'argument est le même et mène à la même conclusion.

* * *

Le problème posé est donc le suivant: les énonciations singulières futures sont-elles déterminément vraies ou fausses ?

Pour réfuter la position qui dit qu'elles sont déterminément vraies ou fausses, Aristote fait trois choses: (a) il montre que cette réponse mène au déterminisme (n.2); (b) il ajoute que (contrairement à ce qu'affirme

M. Maritain) le déterminisme détruit la contingence (n.3); (c) enfin, il prouve que ces positions sont impossibles (n.4).

2. - La position déterministe

Si l'on tient que les énonciations singulières futures sont déterminément vraies ou fausses, on affirme implicitement que tout arrive avec nécessité - pour deux raisons. La première regarde pour ainsi dire le "futur simple"; la seconde le "futur antérieur". Car, dans la première, on considère ce qui est énoncé aujourd'hui par rapport à ce qui sera demain; alors que, dans la seconde, on considère ce qui a été dit hier concernant ce qui devait arriver aujourd'hui.

Première raison.¹ Si, dans les énonciations singulières futures, une partie de la contradictoire est toujours déterminément vraie, il suit que les choses signifiées arriveront avec nécessité. En effet, à toute énonciation future déterminément vraie correspond avec nécessité une chose future déterminée: une chose future parce que l'énonciation porte sur le futur; et une chose déterminée parce que l'énonciation est vraie. Mais la vérité de l'énonciation dépend de sa conformité aux choses. Et puisque la chose future n'existe pas encore et qu'elle vient en quelque manière des choses présentes, il reste que la conformité de l'énonciation à la chose future se prend de sa

¹ S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.7-9.

conformité aux choses présentes (n.1). En d'autres termes, la chose future est déterminément précontentue dans les choses actuelles: ce qui est la position déterministe. - Et puisqu'on peut faire des énonciations sur n'importe quoi, il suit que tout arrive avec nécessité.

Cet argument est fait en supposant qu'une partie de la contradictoire est déterminément vraie; il sera le même si on suppose qu'une partie de la contradictoire est déterminément fausse. Car, en supposant que l'une est déterminément fausse, on pose que l'autre est déterminément vraie (c.11 n.3). On retombe ainsi dans l'argument précédent; et la conclusion est la même: tout arrive avec nécessité.

Deuxième raison.¹ Alors que la première raison regarde le futur du point de vue du présent, la seconde considère le présent (comme futur) du point de vue du passé. En dehors de ceci, l'argument repose sur le même principe et conclut à la même conséquence: l'universelle nécessité du futur.

Assumons donc de nouveau l'hypothèse: dans les énonciations singulières futures, une partie de la contradictoire est déterminément vraie, l'autre fausse. - Ceci posé, on raisonne ainsi. Si une chose existe aujourd'hui, il a toujours été vrai de dire qu'elle existerait aujourd'hui. Mais si, dans le passé, il était vrai de dire qu'elle existerait aujourd'hui, elle ne pouvait

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.10; lect.14 n.3-4.

pas ne pas exister aujourd'hui (puisque c'est cette correspondance nécessaire entre "ce qu'on dit" et "l'existence de la chose" qui est exprimée par le mot vrai). Mais parce que ce qu'on a dit d'une chose, on pouvait le dire d'une autre et de n'importe quoi, il suit que tout arrive avec nécessité.

3. - Le déterminisme nie la contingence

En somme, affirmer que les énonciations singulières futures sont déterminément vraies ou fausses entraîne comme première conséquence
(a) la position déterministe qui affirme que tout arrive avec nécessité. Mais affirmer que tout arrive avec nécessité entraîne une seconde conséquence:
(b) la négation de la contingence.

Ex hoc concludit ulterius quod omnia sint
ex necessitate. Per quod triplex genus
contingentium excluditur.¹

Sequitur ergo ex praemissis quod omnia,
quae futura sunt, necesse est fieri. Ex quo
sequitur ulterius, quod nihil sit neque ad
utrumlibet neque a casu.²

3. Thomas semble donc affirmer sans restriction que le déterminisme détruit la contingence.

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.8.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.10.

Pourtant M. Maritain (qui se réclame de saint Thomas) affirme que la contingence s'oppose à la nécessité de droit, mais qu'elle est compatible avec la nécessité de fait.¹ Il semble donc y avoir ici équivoque sur le mot contingence. Essayons d'y voir clair.

La position de M. Maritain. On se rappelle (c. 8 n. 2 et 3) que, pour ce qui est de la nature (par opposition à la liberté), M. Maritain admet une contingence de droit, mais rejète toute contingence de fait. Cette contingence de droit est définie de deux façons. (a) Dans le cas de l'événement de nature, elle est définie par un rapport non nécessaire à l'essence singulière, cause propre mais faillible de cet événement: cette noisette est contingente en droit parce que l'action de cette fleur de coudrier qui l'a produite pouvait être empêchée. (b) Dans le cas de l'événement de hasard, la contingence est définie par la non-existence d'une cause propre: que cette fleur de coudrier soit détruite par cette grêle, cela est contingent de droit parce que la rencontre "fleur-grêle" n'est de l'intention d'aucune essence. - Disons donc, pour unifier négativement ces deux sortes de contingence, qu'il y a contingence de droit chaque fois qu'un événement ne procède pas d'une cause propre infaillible.

Du côté du fait, cependant, ces événements, selon M. Maritain, sont rigoureusement précontenus dans l'ensemble des causes de l'univers:

¹ J. Maritain, Raison et raisons, p. 46.

c'est la nécessité de fait. M. Maritain est donc déterministe, la contingence de fait étant par lui réservée aux seuls actes libres.

Pourtant M. Maritain se réclame d'Aristote et de saint Thomas.¹

Or ceux-ci affirment que les énonciations singulières portant sur le futur ne sont déterminément ni vraies ni fausses. On peut donc se demander comment M. Maritain concilie cette dernière assertion avec sa propre position déterministe.

Si nous avons bien compris sa position, nous supposons que sa réponse serait à peu près la suivante. L'énonciation singulière future n'est déterminément ni vraie ni fausse parce que l'événement énoncé dépend d'une cause propre faillible, si c'est un événement de nature; ou n'a pas de cause propre, si c'est un événement de hasard. En comparaison de l'ensemble de ses causes, par conséquent, l'événement se produira avec une nécessité absolue de fait, bien que l'énonciation qui l'exprime au futur ne soit déterminément ni vraie ni fausse.

Mais, à ce compte, ne faudrait-il pas dire tout autant que l'énonciation au passé Socrate a bu la ciguë n'est pas, elle non plus, déterminément vraie ou fausse, puisque la chose énoncée dépend d'une cause non nécessaire. Car, nous venons de le voir (n.1), le vrai et le faux se définissent de la même façon, qu'il s'agisse du présent, du passé ou du futur:

¹ J. Maritain, Raison et raisons, p.57.

Eadem autem habitudo est eorum quae nunc dicuntur, ad ea quae futura sunt, quae erat eorum, quae prius dicebantur, ad ea quae sunt praesentia vel praeterita.¹

La contingence dans la première et dans la seconde opération.

A la vérité, dans la réponse que nous attribuons à M. Maritain, il y a confusion entre la première et la seconde opération de l'intelligence.

Car la première opération a pour objet les natures, abstraction faite de leur position dans la réalité existentielle et singulière: "respicit ipsam naturam rei". Ce que précisément M. Maritain appelle le droit. On peut donc dire que, dans la première opération, l'existence de cette noisette (comme celle de toutes les noisettes) est contingente de droit parce que sa cause propre est une cause faillible.

Mais la seconde opération regarde les choses telles qu'elles sont dans leur réalité existentielle et singulière: "respicit ipsum esse rei".²

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.4.

2 S. Thomas De Trinitate q.5 a.3: "Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III De anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur "intelligentia indivisibilium", qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam opera-

Il s'agit donc ici précisément de ce que M. Maritain appelle le fait. Par conséquent, les déterministes ne peuvent pas dire, dans la seconde opération, que l'existence de cette noisette est contingente parce que sa cause propre est faillible, puisque, d'autre part, ils affirment qu'elle est là par nécessité de fait.

Mais l'énonciation est le produit (opus) de la seconde opération. Elle doit donc exprimer ce qui existe en fait dans la réalité singulière - et non ce qui est de droit au niveau des essences comme telles.¹

tionem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: homo non est albus, significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: homo non est asinus. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua [...]

Sic ergo intellectus distinguit unum ab altera aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum [secundam] operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In [prima] operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum.

1. Ceci est confirmé par les expressions que saint Thomas emploie tout au long de cette discussion. Ainsi, il écrit: ex necessitate esse et non esse (8 fois), esse in re, fieri (3 fois), provenire, evenire, accidere... (In I Peri Hermeneias lect. 13 et 14 passim). Il est clair, pour nous, que ces expressions désignent l'ipsum esse rei par lequel, nous venons de le voir, saint Thomas définit la réalité existentielle et singulière de la seconde opération.

Ceci précise le sens du sujet dans le présent problème: les énonciations singulières futures sont-elles déterminément vraies ou fausses ? Car si l'énonciation est l'opus de la seconde opération, l'énonciation singulière future ne peut signifier que ce qui existe en fait dans la réalité - et non le rapport abstrait d'une chose à l'essence d'où elle procède en droit, comme le veut M. Maritain.

Ce dernier point a la plus grande importance: il nous éclaire sur le sens du mot contingent dans la présente discussion.

Le sens du mot "contingent". Si donc Aristote et saint Thomas affirment que les énonciations singulières futures ne sont déterminément ni vraies ni fausses parce qu'elles portent sur une chose contingente, il faut entendre: sur une chose contingente de fait, sur une chose contingente au sens indéterministe. Du coup, l'universelle nécessité de fait que M. Maritain attribue à la nature est incompatible avec la contingence.¹

En conséquence, dans la suite de notre étude sur la vérité et la fausseté des énonciations singulières portant sur le futur - de même que partout où il s'agit de la seconde opération - il faudra toujours entendre le

¹ On comprend dès lors que nous ne puissions pas accepter sa position, quand il dit que la contingence s'oppose à la nécessité de droit, mais qu'elle est compatible avec la nécessité de fait (Raison et raisons, p. 46). Car, au niveau des énonciations singulières, la contingence est une contingence de fait, incompatible avec la nécessité de fait.

mot contingent au sens indéterministe et l'opposer à la nécessité de fait de M. Maritain.

Le déterminisme nie la contingence. Si tout arrive avec nécessité, rien n'est contingent au sens indéterministe: rien n'arrive par hasard; rien ne procède de l'indifférence d'une cause libre:

Nihil igitur neque est, neque fit, neque
a casu, neque ad utrumlibet.¹

Par ces mots, dit saint Thomas², Aristote affirme que les déterministes suppriment la contingence (au sens indéterministe) de trois sortes d'événements:

(a) L'acte libre procédant d'une cause indifférente, la volonté, qui de soi n'est pas inclinée à ceci plutôt qu'à cela. Ce premier genre de contingence, Aristote l'exclut en disant: "Nihil [...] fit [...] ad utrumlibet".

(b) L'événement qui arrive par hasard, c'est-à-dire rarement
- exclu explicitement par: "Nihil [...] fit [...] a casu".

(c) L'événement naturel qui arrive le plus souvent, mais qui demeure contingent parce qu'il procède d'une cause faillible. - Aristote n'exclut pas

1 Aristote Peri Hermeneias I c.9 18b6. - Selon saint Thomas (lect.13 n.9): Rien n'existe (neque est) et rien ne devient (neque fit), ni par l'effet du hasard (neque a casu), ni par l'effet d'un libre choix (neque ad utrumlibet).

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.8-9.

explicitement ce troisième type d'événement.¹ Cependant, il en parle implicitement en disant: "Nihil [...] fit [...] a casu", car l'effet de hasard n'est que le cas exceptionnel de la cause faillible qui a été empêchée.²

Il est remarquable qu'alors que M. Maritain distingue deux genres de contingence, la contingence de droit seulement pour les événements de la nature et la contingence de droit et de fait pour les actes libres, Aristote et saint Thomas ne font aucune distinction entre les deux. Pour eux, il n'y a qu'une contingence, qui se définit par un rapport non nécessaire entre la cause et l'effet: "contingentia quae respicit ordinem causae ad effectum".³

En somme, si l'on pose que dans les énonciations singulières futures en matière contingente, une partie de la contradictoire est déterminément vraie et l'autre déterminément fausse, on présuppose que tout arrive avec nécessité. On nie, par conséquent, toute contingence: celle de la liberté, celle de la cause naturelle faillible et celle du hasard.

Une échappatoire: les deux parties de la contradictoire sont toutes deux dépourvues de vérité. Dira-t-on, pour éviter ces inconvénients sans

1 Il en sera explicitement question un peu plus loin à 19a22. - Cf. S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.7.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.9.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.21.

admettre pour autant la position d'Aristote, que les contradictoires singulières portant sur le futur sont toutes deux dépourvues de vérité ? Mais cela est impossible pour deux raisons.

Premièrement, cette position va contre la raison même des contradictoires. Celles-ci, en effet, s'opposent dans la vérité et dans la fausseté: si l'une est vraie, l'autre est fausse; et, inversement, si l'une est fausse, l'autre est vraie (n.1 et c.11 n.3). Il est donc impossible qu'elles soient toutes deux dépourvues de vérité.

Deuxièmement, cette position rend le futur impossible. En effet, les contradictoires sont l'affirmation et la négation (c.11 n.2). Or (a) l'affirmation énonce que la chose sera: il y aura bataille navale demain. De même, (b) la négation énonce que la chose ne sera pas: il n'y aura pas bataille navale demain. Mais si les deux sont dépourvues de vérité, il suit de (a) qu'il n'y aura pas bataille navale demain; et il suit de (b) qu'il n'y aura pas davantage absence de bataille navale demain. Par conséquent, et la bataille et l'absence de bataille sont également impossibles. Et puisqu'on peut formuler des affirmations et des négations portant sur tout événement futur, il suit que le futur et l'absence de futur deviennent également impossibles.¹

¹ S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.13 n.12; In VIII Physicorum lect.5 n.3.

Cette position est ou bien nihiliste (si on l'étend à toutes les énonciations portant sur le futur) ou bien immobiliste (si on la restreint aux seules énonciations singulières en matière contingente). De toutes façons, en niant la nouveauté du futur, elle détruit toute contingence.

Il est donc impossible que, dans les énonciations singulières futures, les deux parties de la contradictoire soient simultanément dépourvues de vérité.

4. - La réfutation du déterminisme

Mais le déterminisme et la négation de la contingence sont des positions impossibles. Aristote le montre d'abord par deux raisons, puis par un exemple sensible.

Première raison: la contingence dans l'action humaine. Nous ne nous attarderons pas sur la première raison. Elle tient dans une phrase: le déterminisme (si on l'étend aux actions humaines) détruit la liberté.¹

Deuxième raison: la contingence dans la nature. Le déterminisme et la négation de la contingence sont impossibles parce qu'il y a des choses contingentes dans la nature.

¹ S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.2-5.

Cette contingence est démontrée à posteriori à partir du fait qu'il y a des choses qui ne sont pas toujours en acte. Il leur arrive tantôt d'être et tantôt de ne pas être. Et puisque le devenir est de même nature que l'être (fieri est via ad esse), il leur arrive tantôt de devenir et tantôt de ne pas devenir.

Par conséquent, ces choses ne sont ni ne deviennent avec nécessité. Il y a donc, en elles, une nature possible ou contingente ordonnée au devenir et au non-devenir, à l'être ou au non-être.

Manifestum est enim etiam in rebus naturalibus esse quaedam, quae non semper actu sunt; ergo in eis contingit esse et non esse [...] Non ergo talia ex necessitate sunt vel fiunt, sed est in eis natura possibilitatis, per quam se habent ad fieri et non fieri, esse et non esse.¹

En disant: "in rebus naturalibus esse quaedam, quae non semper actu sunt" ..., saint Thomas suppose qu'il y a, dans la nature, d'autres êtres qui, eux, sont toujours en acte. On peut donc conclure qu'il sous-entend ici la division de l'univers matériel en deux parties: le ciel incorruptible et le monde sublunaire générable et corruptible.

Ceci entraîne une difficulté, car il y a dans le ciel incorruptible des choses qui tantôt sont en acte et tantôt ne le sont pas: les éclipses, par

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.6.

exemple. Et pourtant ces choses arrivent avec nécessité. Mais comme saint Thomas lui-même discute cette difficulté dans la suite du texte¹, nous y reviendrons à ce moment (c.14).

Preuve par un signe. Qu'il soit impossible que tout arrive avec nécessité, on peut le voir par un exemple. Considérons un vêtement neuf. Il peut se corrompre par vieillesse ou parce qu'on le coupe. En effet, rien ne s'y oppose ni du côté de l'agent ni du côté du patient. Il est donc d'une nature contingente ouverte à ces deux possibilités.²

On ne peut donc pas dire que tout arrive avec nécessité. Car les choses qui sont tantôt en puissance et tantôt en acte sont contingentes. Et cela de trois façons. D'une part, les actes libres sont indifférents à être et à ne pas être. Dans la nature, d'autre part, certaines choses arrivent le plus souvent; d'autres sont rares et exceptionnelles.

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.9.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.7. - Sur la preuve par un exemple, voir Aristote Premiers Analytiques II c.24 68b38-69a19.

Chapitre XIII

Nécessité et contingence :
trois séries de définitions

Dans son Commentaire sur le Peri Hermeneias, au point où nous l'avons laissé à la fin du chapitre précédent, saint Thomas¹ rapporte du nécessaire, du contingent et de l'impossible trois séries de définitions, qu'à la suite de Boèce², il attribue respectivement à Diodore³, aux stoïciens et à Philon.⁴

Pour comparer ces trois séries de définitions, il faut rappeler que l'universel seul est définissable.⁵ Or une nature universelle peut être

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

2 Boèce In librum De Interpretatione Editio secunda, III (éd. Migne, T.64, p.510-511).

3 Diodore Cronos, de l'Ecole de Mégare et disciple d'Appolonius de Cyrène (lui aussi surnommé Cronos), mourut en 367 avant J. -C.

4 Philon est souvent identifié avec Philon de Larissa. (Voir la note de l'édition Léonine: S. Thomas, Opera Omnia, T.1, p.67; G. Verbeke, Ammonius, Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote, p.XLV). A lire Zeller, cependant, on a plutôt l'impression qu'il s'agit de Philon (disciple de Diodore Cronos de l'Ecole de Mégare) qui vécut 150 ou 200 ans avant Philon de Larissa. - Sur Diodore et Philon, voir E. Zeller, La Philosophie des Grecs, T.3, II n.2, p.230-233 et 250-251.

5 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.8 n.877.

définie ou décrite de trois façons: soit par les principes qui la constituent, soit par ses propriétés, soit par ses inférieurs. Philon définit le nécessaire et le contingent par leurs principes constitutifs; les stoïciens les décrivent par des propres; et Diodore les identifie en quelque sorte par leurs inférieurs.

Voyons d'abord les définitions de Philon, que saint Thomas prend à son compte, tout en affirmant qu'elles sont conformes à la pensée d'Aristote.¹

1.- Les définitions de Philon

Necessarium: quod in sua natura determinatum
est solum ad esse.

Impossibile: quod in sua natura est determi-
natum solum ad non esse.

Possibile: quod in sua natura non est omnino
determinatum neque ad esse neque
ad non esse.

Nous allons commencer par interpréter ces définitions dans un sens très littéral, pour autant que les mots nécessaire et contingent sont des prédicats de l'essence. Nous verrons ensuite comment ils s'appliquent à tous les cas de nécessité absolue et à tous les cas de contingence intrinsèque aux choses. Nous dirons, en particulier, comment ils s'appliquent à

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

l'existence, aux parties constitutives de l'essence, à la cause et à l'effet, enfin aux accidents. //

Pour comprendre le nécessaire et le contingent comme prédicats de l'essence, il faut d'abord rappeler un certain nombre de choses qui regardent l'essence et l'existence.

L'essence est réellement distincte de l'existence. Cette position étant communément admise comme un principe substantiel de la doctrine de saint Thomas, nous n'insistons pas.

L'essence est cause matérielle de l'existence. L'essence et l'existence sont entre elles comme la cause matérielle et la cause formelle, comme ce qui reçoit et ce qui est reçu.¹

L'essence est mesure de son existence. Par ailleurs, toute cause est mesure de son effet.² Il suit de là que l'essence et l'existence, étant causes, seront aussi mesures l'une par rapport à l'autre. Mais leur causalité étant différente, l'exercice de la mesure sera différent dans les

1 S. Thomas De Spiritualibus Creaturis q.1 a.1.

2 Il est vrai que la mesure (id a quo quantitas rei cognoscitur) est proprement un principe de connaissance. Cependant, comme les principes de la connaissance d'une chose sont les principes de l'être de cette chose, il suit que les principes des choses ont toujours raison de mesure. C'est pourquoi on peut dire que toute cause est mesure de son effet. - S. Thomas In V Metaphysicorum lect.8 n.872; In X lect.2 n.1952.

deux cas. Parce que l'existence est cause formelle, c'est en actuant, en perfectionnant qu'elle sera cause et mesure de l'essence. Celle-ci, par contre, étant cause matérielle, c'est comme principe d'appropriation et de limitation qu'elle sera cause et mesure d'existence. Aussi bien, parler de l'existence comme effet de l'essence, c'est parler de sa limitation.

L'existence est un mode de l'essence. Du fait que l'essence est mesure de l'existence, il suit que l'existence est un mode de l'essence. En effet, le mot mode désigne proprement "toute détermination qui dépend d'une mesure": quod mensura praefigit.¹ L'essence, étant déterminée à une espèce par la forme substantielle, prédétermine à son tour une limitation dans son existence: une limitation qui approprie l'existence à l'espèce. D'où il suit que l'existence, pour autant qu'elle procède de l'essence-mesure, s'appelle proprement mode d'exister. A toute essence correspond un mode propre d'exister: l'homme a une existence d'homme, la qualité une existence de qualité et ainsi de suite.

Ajoutons que les mots essence et existence sont absolus: le premier signifie le quid est; le second la perfection d'exister. Mais en tant que cause et effet, l'essence et l'existence sont ordonnées l'une à l'autre. Cet ordre mutuel doit être exprimé par des mots relatifs: par les mots

¹ S. Thomas Ia IIae q.49 a.2: "Modus autem est, ut dicit. Augustinus, Super Genesim ad Litt., "quem mensura praefigit"; unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram."

cause matérielle, mesure, puissance du côté de l'essence; et par les mots effet, mode, acte du côté de l'existence.

L'influx causal de l'essence sur l'existence. Pour analyser la causalité qui pose et maintient l'existence dans l'être, il faut distinguer le rôle de l'agent du rôle de l'essence. Car c'est l'agent qui pose le composé d'essence et d'existence dans l'être. Et selon qu'il est ingénérable ou générable, ce composé vient à l'être par création ou par génération. Il est donc entendu que, dans la venue à l'être du composé, l'essence n'exerce aucune causalité sur l'existence. Et même du côté de la permanence dans l'être, l'existence est toujours quelque chose de reçu, si bien qu'elle continue de dépendre de Dieu, cause de l'être en tant qu'être.

impossibile est quod esse sit causatum
tantum ex principiis essentialibus rei,
quia nulla res sufficit quod sit sibi causa
essendi, si habeat esse causatum. Oportet
ergo quod illud cuius esse est aliud ab
essentia sua, habeat esse causatum ab
alio.¹

Cependant le Créateur et en un certain sens le générateur naturel, en mettant au monde le composé, posent un certain ordre entre l'essence et l'existence. C'est en vertu de cet ordre que l'essence, dès le premier

¹ S. Thomas Ia q.3 a.4; In VIII Physicorum lect.21 n.12-14;
In I De Caelo lect.6 n.4; lect.29 n.12; De Ente et Essentia c.5.

moment de sa venue à l'être, exerce une certaine causalité sur son existence. Si bien que la causalité de l'essence sur l'existence est comparable à celle de la substance sur ses propriétés. Car c'est le générateur qui engendre la substance et ses propriétés, mais il y met un ordre tel que la propriété émane de la substance. D'une façon analogue, l'agent, en produisant le composé d'essence et d'existence, y pose un ordre tel que l'existence émane d'une certaine manière de l'essence.

Cet influx de l'essence sur l'existence, saint Thomas en parle de deux façons. Il l'exprime d'abord très souvent par le principe "forma dat esse simpliciter": la forme substantielle, et conséquemment l'essence toute entière, donnent l'existence. Il l'exprime aussi en affirmant que l'essence est un pouvoir, une vertu d'exister.

L'essence est une puissance d'exister: "forma dat esse simpliciter".

Nous avons vu (c.3 n.1) que les puissances se divisent en puissances actives et passives. Disons tout de suite que l'essence n'est pas une puissance active qui produit l'existence. Elle se tient plutôt du côté des puissances passives.

Mais il y a deux sortes de puissances passives: celle de la matière et celle de la forme. Quand on dit que l'essence est une puissance d'être, il faut comprendre qu'elle est une puissance passive de la forme.

En effet, la puissance passive de la matière des choses corruptibles

est une pure capacité de recevoir une transformation. Elle est donc indéterminée et entièrement malléable sous l'action de l'agent. Mais la puissance passive de la forme est déterminée. C'est une capacité de réception - ou mieux: un pouvoir positif, encore que passif ("potentia susceptiva"¹), de posséder et de tenir la chose reçue.

Voilà comment il faut voir la causalité matérielle de l'essence sur l'existence: c'est une vertu, un pouvoir d'exister qui se tient dans la ligne de la causalité matérielle déterminée.

Fuit autem [Averroes] deceptus per hoc quod existimavit virtutem essendi pertinere solum ad potentiam passivam, quae est potentia materiae; cum magis pertineat ad potentiam [passivam vel susceptivam] formae, quia unumquodque est per suam formam. Unde tantum et tamdiu habet unaquaeque res de esse, quanta est virtus formae ejus. Et sic non solum in corporibus caelestibus, sed etiam in substantiis separatis est virtus essendi semper.²

C'est donc en vertu de la forme, source de toute détermination, que l'essence a le pouvoir d'exister. D'où les principes souvent énoncés par saint Thomas: "forma dat esse simpliciter", "esse per se convenit formae",

1 S. Thomas In XII Metaphysicorum lect.8 n.2550.

2 S. Thomas In I De Caelo lect.6 n.5.

"esse a forma nullo modo separari potest"¹...

En conséquence, une chose ne perd l'existence que si elle perd sa forme; et elle ne perdra sa forme que si la disposition de sa matière est détruite.²

L'essence nécessaire ou contingente. Avant de définir le nécessaire et le contingent, saint Thomas pose en principe qu'ils se distinguent entre eux "secundum naturam rerum".³ En effet, les mots nécessaire et contingent désignent l'essence en tant qu'ordonnée à des modes d'exister spéciaux. Car on appelle nécessaire l'essence qui (comme cause matérielle, mesure et puissance) est ordonnée à "exister seulement"; et contingente, celle qui est ordonnée à "exister ou non". Ainsi, pour saint Thomas, la substance de l'ange incorruptible a le pouvoir "d'exister seulement", alors que celle de l'homme périssable peut "exister ou non".

1 S. Thomas Ia q.9 a.2; q.42 a.1 ad 1; q.50 a.5; q.75 a.6; q.90 a.2 ad 1; q.104 a.1 ad 1; Contra Gentes II c.55 n. Amplius Quod.; De Potentia q.5 a.3; a.4; Compendium Theologiae c.74; c.111; De Spiritualibus Creaturis a.1; Q.D. De Anima a.6; a.14 c et ad 4; Quaestiones Quodlibetales X a.6 ad 2; Sylvestre de Ferrare In II Contra Gentes c.55 n.III-VIII.

2 S. Thomas Ia q.75 a.6 et loc. parall.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8. - Pour notre part, nous avons déjà insisté sur le fait que nécessaire (c.2 n.1 et 3) et contingent (c.3 n.1 et 3) sont des prédicats intrinsèques aux choses.

Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem quod [in sua natura] est determinatum solum ad non esse; possibile autem quod [in sua natura] ad neutrum [scilicet neque ad esse neque ad non esse] est omnino determinatum.¹

Pour comprendre ceci, il faut poser en principe que toute chose - qu'elle soit nécessaire ou contingente, incorruptible ou corruptible - tend naturellement à être, jamais à ne pas être.² Par suite, l'essence contingente, aussi bien que l'essence nécessaire, est déterminée ad unum, c'est-à-dire à être. Mais cette détermination n'est pas la même dans les deux cas.

Car la détermination ad unum de l'essence nécessaire est ordonnée à être seulement, si bien qu'elle ne peut pas ne pas être.³ Quand elle n'est pas (avant sa création), elle n'est rien; quand elle est, elle ne peut pas ne pas

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8. Aussi In II Physicorum lect.8 n.4. - Il est clair que la soi-disant nature impossible est un être de raison, une fiction contradictoire comme le cercle carré.

2 S. Thomas In I De Caelo lect.26 n.6; lect.29 n.5.

3 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8: "ut scilicet dicatur illud necessarium quod in sua natura determinatum est solum ad esse."
- Voir aussi Contra Gentes II c.30 n. Ex his autem; In XII Metaphysicorum lect.8 n.2550; In I De Caelo lect.24-29. - On sait que Scot nie la nécessité absolue de l'existence dans les créatures. Là-dessus, Cajetan explique que sa position ne s'oppose à celle des thomistes que dans la façon de s'exprimer: "in vocabulis". Sa manière de parler manque de formalité. (Cajetan In Iam q.44 a.2 n.II.)

être.¹ Elle est donc en elle-même ingénérable et incorruptible.² Et, en comparaison du temps, elle a le pouvoir d'être toujours.³

L'essence nécessaire a donc la puissance d'exister pour un temps infini. Il n'en faudrait pas conclure, cependant, qu'elle possède une puissance infinie. En effet, le fini et l'infini appartiennent proprement à la quantité. Or l'infini dont il s'agit ici est celui de la quantité du temps. Mais l'infini du temps n'affecte l'existence nécessaire ni par soi ni par accident, car cette existence n'est soumise d'aucune façon à la variété du mouvement et du temps.⁴

L'essence contingente, pour sa part, est, elle aussi, déterminée ad

-
- 1 S. Thomas In I De Caelo lect.29 n.12: "Ea vero quae ab eo [Deo] sic producta sunt ut in sempiternum sint, habent potentiam et virtutem ad semper essendum, et nullo modo ad hoc quod aliquando non sint. Quando enim non erant, talem potentiam non habebant; quando autem jam sunt, non habent potentiam respectu non esse quod prius fuit, sed respectu esse quod nunc est vel erit; quia potentia non respicit praeteritum, sed praesens vel futurum, ut Philosophus dicit." - Cf. n.10. - Voir là-dessus c.3 n.3.
 - 2 S. Thomas In I De Caelo lect.24-29.
 - 3 S. Thomas In VIII Physicorum lect.21 n.13; In I De Caelo lect.6 n.5; lect.26 n.7; lect.27 n.5.
 - 4 S. Thomas In VIII Physicorum lect.21 n.15; In I De Caelo lect.6 n.5; In XII Metaphysicorum lect.8 n.2550. - En revanche, l'existence contingente est soumise aux variations du mouvement et du temps. Sous ce rapport, la quantité du temps l'affecte par accident. On peut donc dire, en ce sens, qu'elle est une puissance finie d'exister.

unum, c'est-à-dire à être. Cependant, cette détermination n'est pas totale:

possibile autem [dicatur] quod [in sua natura]
ad neutrum [scilicet neque ad esse neque ad
non esse] est omnino determinatum.¹

L'essence contingente est donc ordonnée aux opposés: à être et à ne pas être. Ceux-ci ne sont pas sur le même pied, cependant, car l'être tend à une seule chose: exister - et il persiste dans l'existence autant qu'il le peut, car le désir d'exister est un appétit naturel, déterminée ad unum. Il faut donc dire que l'essence contingente est déterminée ad unum, c'est-à-dire à être. Mais sa puissance est limitée: elle ne peut pas être indéfiniment.²

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

2 S. Thomas In I De Caelo lect.26 n.5-6; lect.29 n.5. - Cette précision est importante pour établir le principe: omne corruptibile quandoque corrumpitur. Car si l'essence contingente est ordonnée à l'être et au non-être, ce n'est pas du tout au sens où Socrate a le pouvoir de s'asseoir et de ne pas s'asseoir. Car ce pouvoir est simultané: Socrate, à tous moments, peut indifféremment s'asseoir ou non. Mais le double pouvoir d'exister et de ne pas exister est successif: on existe pour un temps, après quoi on n'existe plus. Il suit de là que Socrate peut très bien ne pas utiliser son pouvoir de ne pas s'asseoir et rester assis toute sa vie. On pourrait argumenter de la même façon et dire que, même si l'essence contingente est ordonnée à ne pas être, elle pourrait, dans certains cas, ne pas exercer ce pouvoir et persister indéfiniment dans l'être. Là-dessus, saint Thomas explique que si elle pouvait persister dans l'existence de cette manière, elle aurait un certain pouvoir d'être toujours. Mais comme tout être tend à exister autant qu'il le peut, elle exercerait toujours ce pouvoir. Bref, elle serait nécessaire. En d'autres termes, le pouvoir de s'asseoir ou non est une puissance ad utrumlibet, alors que le pouvoir d'exister d'une façon contingente est une puissance déterminée ad unum, mais défectible (c.3 n.1). - In I De Caelo lect.25 n.4; lect.29 n.5; n.8; n.11. Ia q.104 a.4 ad 2.

Cette essence est donc, par nature, générable et corruptible. Et, en comparaison de la durée, elle a le pouvoir d'être pour un temps maximum¹ déterminé.²

Nous avons vu que la puissance d'exister, qu'elle soit nécessaire ou contingente, vient toujours de la forme. Par contre, la limitation de cette puissance - ou, si l'on veut, la puissance à ne pas être qu'on trouve dans l'essence contingente - vient de la matière et de la privation.³ Aussi bien, peut-on dire que la nécessité dépend de la forme et la contingence de la matière.⁴

1 S. Thomas In I De Caelo lect.25. - Les puissances actives se mesurent par le maximum de leur possibilité: celui qui peut lever cent livres, peut aussi en lever cinquante. Par contre, les puissances passives (le sens, par exemple) se mesurent par le minimum de leur possibilité: celui qui peut voir une fourmi peut aussi voir un éléphant. - Sous ce rapport, cependant, les puissances passives de la forme, à cause de leur perfection, sont assimilables aux puissances actives: celui qui peut comprendre plus peut aussi comprendre moins. De même, celui qui peut vivre vingt ans peut aussi vivre dix ans.

2 S. Thomas In I De Caelo lect.24-29.

3 S. Albert In II Peri Hermeneias Tr.2 c.6; S. Thomas In I De Caelo lect.29 n.9: "quod aliqua quandoque sint et quandoque non sint, habent ex materia, inquantum subiicitur privationi vel formae."

4 S. Thomas Ia q.86 a.3: "Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt."

Disons, en conclusion, que les mots nécessaire et contingent, appliqués à l'essence, désignent l'essence elle-même¹ pour autant qu'elle est relative à deux modes d'exister différents: l'essence nécessaire ou incorruptible est ordonnée à "être seulement"; et l'essence contingente ou corruptible est ordonnée à "être ou non", au sens que nous avons expliqué.²

1 S. Thomas Q.D. De Anima a.14 ad 19; In X Metaphysicorum lect.12 n.2139-45.

2 L'être se divise en absolu et en ad aliquid (i.e. relatio per se, relatio secundum esse). Cependant, l'être absolu peut être relatif par accident, quand il est en connexion avec un ad aliquid réel ou de raison (cf. S. Thomas In V Metaphysicorum lect.17, n.1030-1032). D'où trois sortes de mots: (1) ceux qui signifient proprement l'ad aliquid (demi, double); (2) ceux qui signifient l'absolu d'une façon absolue (homme, boeuf); (3) ceux qui signifient l'absolu relatif par accident d'une façon relative (puissance, cause). Ces derniers sont appelés "relatifs secundum dici". (Voir références au c.4 n.1). En outre, les choses absolues peuvent être relatives par accident de deux façons: soit d'une façon contingente (comme l'homme qui est plus grand qu'un autre); soit d'une façon nécessaire (comme la tête qui est nécessairement une partie de l'animal qui a une tête). Ces dernières, cependant, ne sont pas nécessairement signifiées par des mots relatifs: la médecine, par exemple, est essentiellement relative (puisque'elle est la science de la santé), mais le mot médecine n'est pas relatif. A ce propos, Aristote explique que la médecine est relative par son genre, la science (Catégories c.8 11a20-38; S. Albert In Praedicamentis Tr.5 c.14; Cajetan Commentaria in Praedicamenta Aristotelis c.8 p.183-187; c.10 200-201). En effet, la médecine n'est pas la médecine de quelque chose, mais elle est la science de quelque chose, savoir de la santé. Il en est ainsi des mots nécessaire et contingent. La chose désignée est en soi un absolu, mais elle est relative par accident: c'est l'essence en tant qu'ordonnée à un mode spécial d'exister. Le mot, cependant, est absolu (comme le mot médecine), bien qu'il soit relatif par son genre, la puissance. Car si le nécessaire n'est pas le nécessaire de quelque chose, il est la puissance de quelque chose: la puissance d'être seulement. De même, le contingent n'est pas le contingent de quelque chose, mais il est la puissance d'être et de ne pas être. De plus, les mots nécessaire et contingent sont relatifs par accident sous un autre rapport. Car le nécessaire est le contraire du contingent, et réciproquement (S. Thomas In X Metaphysicorum lect.12).

L'existence nécessaire ou contingente. Le nécessaire et le contingent se distinguent "secundum naturam rerum".¹ Or ce qui a une nature, c'est premièrement l'essence de la chose, mais, en un sens dérivé, l'existence aussi a une certaine nature: l'homme a une existence d'homme et le cheval une existence de cheval. En effet, bien que procédant de l'essence, le mode d'exister est une détermination intrinsèque à l'existence. Si bien qu'on peut parler en un sens dérivé d'une nature intrinsèque à l'existence.

Il suit de là que les mots nécessaire et contingent peuvent être appliqués à l'existence: l'essence nécessaire aura une existence nécessaire et l'essence contingente une existence contingente. L'existence nécessaire est celle qui, dans sa nature, est déterminée à être seulement; et l'existence contingente celle qui, dans sa nature, n'est pas entièrement déterminée à être. C'est l'existence qui est, mais qui peut cesser d'être.

La nécessité et la contingence des parties constitutives de l'essence.

Il faut signaler, au passage, que l'essence ne pouvant pas être sans ses parties constituantes, celles-ci à leur tour seront dites nécessaires à l'essence.

Or l'essence a deux sortes de parties: les parties formelles et les parties matérielles de l'espèce qui, comme nous l'avons expliqué au c.5 (n.2), appartiennent à la matière commune.

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

Les parties formelles (partes formales, partes essentielles) sont de deux sortes, selon qu'on les considère d'une façon réelle (partes rei) ou logique (partes rationis, partes definitionis). C'est ainsi que l'homme étant réellement composé d'un corps et d'une âme, le corps et l'âme seront des partes rei nécessaires à l'homme. De même, animal rationale étant la définition de l'homme, animal et rationale seront des partes rationis nécessaires à l'homme. De même encore, cette disposition du cerveau requise pour la réception de l'âme raisonnable sera une partie matérielle de l'espèce, nécessaire à l'homme.¹

Nécessité et contingence de la cause et de l'effet. Ce que nous avons dit de l'essence et de l'existence comme cause et effet peut se généraliser à toute cause et à tout effet. Comme la cause comme cause est relative à l'effet, la cause nécessaire sera celle qui, dans sa nature, est déterminée à être cause seulement: celle qui est entièrement déterminée à poser son effet. Bref, la cause nécessaire est celle qui, par nature, est infaillible; et l'effet nécessaire, celui qui procède de la cause infaillible: celui qui, dans sa nature, est entièrement déterminé à être posé dans l'existence par sa cause.

Par contre, la cause et l'effet contingents seront ceux qui, par nature, ne sont pas entièrement déterminés à être seulement, ceux qui peuvent être ou

1 S. Thomas Contra Gentes II c.30; IIIa q.90 a.2.

ne pas être cause et effet. En d'autres termes, la cause contingente est celle qui peut être empêchée de poser son effet.¹ - Rappelons, au passage, que la nécessité et la contingence de l'effet se prennent toujours de la cause prochaine et non de la cause éloignée (c.3 n.1).

Nous étant déjà suffisamment expliqué sur la nécessité et la contingence de la cause et de l'effet au ch.4 (n.3), nous pouvons passer tout de suite à l'accident.

L'accident nécessaire ou contingent. Comme l'accident est causé par la substance, il est facile de voir maintenant que l'accident nécessaire est celui qui, dans sa nature, est déterminé à être seulement: celui qui ne peut pas ne pas être causé par la substance. L'accident contingent, pour sa part, est celui qui, dans sa nature, n'est pas entièrement déterminé à être: il peut ou non être causé par la substance.

Comme nous l'avons déjà signalé (c.7 n.2), l'accident nécessaire est soit un accident de l'espèce, soit un accident de l'individu selon qu'il est infailliblement causé par l'essence de la substance ou par la substance individuelle en tant que telle.²

1 S. Thomas Contra Gentes III c.72 n. Amplius. In his: "causas aliquas esse contingentes, ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus"... - In I Sententiarum D.38 q.1 a.5 ad 2; ad 4; De Veritate q.2 a.12.

2 Sur tous les aspects de la nécessité dans la créature, voir S. Thomas Contra Gentes II c.30.

Voilà, à notre avis, le sens des définitions de Philon, que saint Thomas prend à son compte et qu'il n'hésite pas à attribuer à Aristote.¹

2. - Les définitions des stoïciens

Necessarium: quod non potest prohiberi.

Impossibile: quod non potest non prohiberi.

Possibile: quod potest prohiberi vel non prohiberi.²

Les parties de ces définitions (partes rationis) sont, d'une part, "quod", c'est-à-dire un être, une chose qui tient lieu de genre; et, d'autre part, la possibilité ou l'impossibilité des empêchements, qui tient lieu de différence. Le nécessaire est ce qui ne peut pas être empêché. L'impossible, ce qui ne peut pas ne pas être empêché. Enfin, le contingent, ce qui peut ou non être empêché.

Les définitions des stoïciens n'ont pas toutes la même valeur, car ceux-ci définissent le contingent par une propriété réelle, alors que le nécessaire et l'impossible sont définis par une propriété logique.

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

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8: "Stoici vero distinxerunt haec secundum exteriora prohibentia. Dixerunt enim necessarium esse illud quod non potest prohiberi quin sit verum; impossibile vero quod semper prohibetur a veritate; possibile vero quod potest prohiberi vel non prohiberi."
- In II Physicorum lect.8 n.4: "Sciendum etiam quod quidam definierunt esse necessarium, quod non habet impedimentum; contingens vero [...], quod potest impediri"...

La définition du contingent. En effet, l'essence contingente, parce qu'elle peut ne pas être, a pour propriété de "pouvoir être empêchée" par des causes extérieures. C'est là une propriété réelle, désignée en latin par le mot impedibilis. Si cette propriété est réelle, il ne suit pas, cependant, qu'elle soit réellement distincte de la contingence. Car l'essence contingente est par identité sa contingence et son impedibilitas, au sens où l'être est par identité son unité, sa vérité et sa bonté.

C'est donc par un propre que les stoïciens définissent la contingence quand ils disent:

Possibile vero quod potest prohiberi vel non
prohiberi.¹

La définition du propre (impedibilis) est ici substituée à celle de l'essence. C'est comme si on définissait l'homme: quod potest ridere - ce qui est la définition de risibilis.

La définition du nécessaire. Par contre, l'essence nécessaire est celle qui ne peut pas ne pas être. En conséquence, elle ne peut pas être empêchée. Cependant, "ne pas pouvoir être empêchée" n'est pas une propriété réelle du nécessaire; c'est tout au plus un être de raison formé à l'instar de

¹ S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8. - Sur la différence entre impediri et prohiberi, voir S. Thomas In V Metaphysicorum lect.6 n.829.

l'impedibilitas, propriété réelle du contingent. En effet, la nature peut opposer des empêchements au contingent parce qu'il peut ne pas être, mais au nécessaire qui existe inéluctablement (et à l'impossible qui ne peut absolument pas exister), la nature n'oppose pas d'empêchement: ce serait vain et superflu.

Natura enim non parat impedimentum ei quod non potest non esse; quia esset superfluum.¹

C'est dire que, dans la réalité, le nécessaire (et l'impossible) n'ont rien à faire avec la raison d'empêchement. Il reste, cependant, que "le nécessaire ne peut pas être empêché" est une énonciation vraie et nécessaire: c'est une énonciation négative en matière impossible (comme lorsqu'on dit: "l'homme n'est pas un âne"). Toutefois, "ne pas pouvoir être empêché", étant un prédicat négatif, n'exprime en rien la nature du nécessaire. Comme tout prédicat négatif, il doit être exclu de la définition², de sorte que la définition des stoïciens :

Dixerunt enim necessarium esse illud quod non potest prohiberi quin sit verum.³

n'est pas une véritable définition - pas plus que "ne pas être un âne" ne

1 S. Thomas In II Physicorum lect.8 n.4.

2 Cajetan In De Ente et Essentia c.4 n.56 p.90.

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

peut servir à définir l'homme.

La critique de saint Thomas. Des définitions stoïciennes, saint Thomas affirme qu'elles sont "ab exteriori et quasi per accidens".¹

Or une définition peut être ab exteriori de deux façons. (1) Comme toute chose doit se définir comme elle est², les choses relatives, étant "vers autre chose" (ad aliquid), doivent se définir par quelque chose d'extrinsèque, c'est-à-dire par le terme vers lequel elles sont tournées. C'est ainsi que nous avons défini le nécessaire et le contingent par l'essence en tant qu'ordonnée à quelque chose d'extrinsèque, savoir à un certain mode d'exister. (2) Mais "définition ab exteriori" peut signifier aussi une définition qui ne définit pas la chose comme elle est, une définition qui fait appel à un élément étranger au défini. - Or, nous l'avons vu, la définition stoïcienne du contingent est en réalité la définition de impedibilis. Quant au nécessaire, il est plutôt décrit par un prédicat négatif que véritablement défini. Aucune, par conséquent, ne touche au principe constitutif de la chose à définir. Ce sont des définitions ab exteriori au second sens.

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8. - In II Physicorum lect.8 n.4: "Sed hoc [c'est-à-dire les définitions du nécessaire et du contingent par les empêchements] irrationale est. [...] Hoc autem quod est habere impedimentum vel non habere, est contingens." - Contingens ici a le sens d'accidental, de sorte que les définitions par l'empêchement sont par accident, comme nous allons l'expliquer tout de suite.

2 S. Thomas In II Metaphysicorum lect.2 n.298.

D'autre part, une définition est par accident si elle n'est pas par soi la définition de la chose à définir. Or une définition est par soi celle du défini, quand elle se prédique de lui dans le premier mode de dire par soi - le premier mode étant précisément celui où le prédicat est la définition (ou une partie de la définition) du sujet (c.6 n.8).

Il y aura, par conséquent, définition par accident chaque fois que celle-ci se prédiquera du défini en dehors du premier mode. Trois cas sont possibles. (1) Le prédicat convient au sujet d'une façon accidentelle au sens du cinquième prédicable. En d'autres termes, le sujet et le prédicat sont en matière contingente (l'homme est blanc). Ce cas ne nous intéresse pas ici. (2) Le prédicat répugne au sujet. En d'autres termes, ils sont en matière impossible (l'homme n'est pas un âne). C'est le cas de la définition stoïcienne du nécessaire, comme nous avons vu. (3) Le prédicat convient au sujet selon le second mode de dire par soi. Mais ce mode est celui où le prédicat est une propriété du sujet, de sorte que le sujet entre dans la définition du prédicat. En conséquence, bien qu'une telle énonciation soit en matière nécessaire, le prédicat ne peut pas servir à définir le sujet.¹ On se rappelle que c'est de cette façon que les stoïciens définissent le contingent.

1 Dans le premier cas, "per accidens" signifie "contingenter", c'est-à-dire "d'une façon accidentelle" au sens du cinquième prédicable. Dans les deux derniers cas, "per accidens" a le sens de "per aliud": soit (2) par l'intermédiaire de quelque chose de positif (car une chose, homme, n'est pas ce qu'elle n'est pas, âne, parce que d'abord elle est ce qu'elle est, raisonnable); soit (3) par l'intermédiaire du propre.

Il faut donc conclure que les définitions par les empêchements sont toutes deux par accident, bien qu'en des sens différents: le nécessaire parce qu'il est défini par un prédicat négatif; et le contingent par un propre.

D'autre part, ce n'est pas l'absence d'empêchement qui fait qu'une essence est nécessaire; c'est, au contraire, l'essence nécessaire qui rend l'empêchement impossible. La nature, dit saint Thomas, n'oppose pas d'empêchement au nécessaire, c'est-à-dire à ce qui ne peut pas ne pas être: ce serait vain et superflu. De même, ce n'est pas l'empêchement qui fait une nature contingente; c'est, au contraire, la nature contingente qui rend l'empêchement possible. Il est donc irrationnel de définir le contingent et le nécessaire par les empêchements.¹

Il reste vrai, néanmoins, que le nécessaire ne peut pas être empêché et que le contingent peut l'être. C'est sans doute pour cette raison que saint Thomas adoucit son jugement, en affirmant que les définitions stoïciennes sont

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8: "non enim ideo aliquid est necessarium, quia non habet impedimentum, sed quia est necessarium, ideo impedimentum habere non potest." - In II Physicorum lect.8 n.4: "Sciendum etiam quod quidam definierunt esse necessarium, quod non habet impedimentum; contingens vero [...], quod potest impediri [...]. Sed hoc irrationale est. Necessarium enim dicitur, quod in sui natura habet quod non possit non esse; contingens autem [...], quod possit non esse. Hoc autem quod est habere impedimentum vel non habere, est contingens [i.e. accidentel au sens du cinquième prédicable]. Natura enim non parat impedimentum ei quod non potest non esse; quia esset superfluum."

quasi par accident.¹ - On peut dire, il est vrai, que la définition par le propre est légitime quoad nos. Mais cette explication ne vaudrait pas pour le nécessaire.

* * *

Notons au passage que M. Maritain semble mettre sur le même pied les définitions de Philon et celles des stoïciens. En effet, au début de son travail sur la nécessité et la contingence dans la nature, il définit ces termes de la façon suivante:

On appelle nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être, contingent ce qui peut ne pas être; autrement dit une chose est nécessaire quand elle ne peut pas être empêchée, contingente quand elle peut être empêchée.²

3. - Les définitions de Diodore

Necessarium: quod semper erit.

Impossibile: quod nunquam erit.

Possibile: quod quandoque erit,
quandoque non erit.³

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8. - Toutefois, il lui arrive d'être plus sévère: "Sed hoc irrationale est." (In II Physicorum lect.8 n.4.)

2 J. Maritain, Raison et raisons, p.46.

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

On voit que les parties de chacune de ces définitions (partes rationis) sont, d'une part, l'existence qui tient lieu de genre et, d'autre part, l'étendue du temps qui tient lieu de différence. Car l'impossible est ce qui n'existe pas dans la totalité du temps; le nécessaire, ce qui existe dans la totalité du temps; enfin le contingent, ce qui existe dans une partie du temps et n'existe pas dans les autres.

Le déterminisme de Diodore. Par ailleurs, on sait que Diodore professait le déterminisme universel.¹ D'autre part, il faisait partie de l'Ecole de Mégare qui assimilait la puissance à l'acte: une chose est possible quand elle est en acte; quand elle n'est pas en acte, elle est simplement impossible.²

Là-dessus, saint Thomas montre comment cette identification de la puissance à l'acte se rattache au déterminisme: car si tout ce qui arrive procède d'une fatalité que rien ne peut changer, alors ce qui n'arrive pas et même ce qui arrive en dehors du moment où il arrive, sont absolument

1 Cicéron, De Fato, VII (13); IX (17); Boèce, In librum De Interpretatione Editio secunda III (éd. Migne, T.64, p.511). - Voir aussi les références à Zeller, Gompers et Robin qu'on trouvera en note un peu plus loin.

2 Aristote Métaphysique IX c.3 1046b28-32: "Il y a des philosophes, les Mégariques par exemple, qui prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance: ainsi celui qui ne construit pas n'a pas la puissance de construire, mais également celui qui construit au moment où il construit." (Trad. Tricot.)

impossibles.¹ Par suite, "Socrate a bu la ciguë au moment où il l'a bue" est un événement contingent ou possible, mais "Socrate n'a pas bu la ciguë" ou "il l'a bue à un autre moment" sont des événements impossibles. Et cela est vrai du futur aussi bien que du passé, puisque le futur est prédéterminé dans le présent et le présent dans le passé.

Etant donné l'influence de l'Ecole d'Elée sur celle de Mégare², il faut sans doute voir les définitions de Diodore dans une perspective parménidienne. Car Parménide posait en principe une opposition irréductible entre l'Etre absolu et le Non-être absolu. Et l'Ecole d'Elée était restée fidèle au maître sur ce point - alors que Platon³ (avec le non-être réel) et Aristote⁴ (avec l'être en puissance) avaient introduit des intermédiaires entre l'Etre et le Néant. Ce principe parménidien, appliqué à un monde multiple qui se déroule dans le temps⁵, entraîne, d'une part, le déterminisme le plus

1 S. Thomas In IX Metaphysicorum lect.3 n.1797: "Et ratio hujus positionis esse videtur, quia opinabantur quod omnia ex necessitate contingerent secundum aliquam commixtionem causarum. Et sic, si omnia ex necessitate eveniunt, sequitur quod ea quae non eveniunt, non possibile est esse."

2 E. Zeller, La philosophie des Grecs, T.3, II, n.2; T. Gomperz, Greek Thinkers, T.2, Bk.IV, c.8; L. Robin, La pensée grecque, III, c.3, n.2.

3 S. Thomas In I Physicorum lect.7.

4 S. Thomas In I Physicorum lect.13-15.

5 Sur la position de Diodore quant au mouvement, voir E. Zeller, La philosophie des Grecs, T.3, II, n.2, p.246-249.

strict de ce qui arrive (car chacun des événements singuliers est une partie de l'Etre absolu); et, d'autre part, l'impossibilité absolue de ce qui n'arrive pas. D'où l'opposition radicale: d'un côté, l'être identique au vrai (ce qui arrive), lequel est nécessaire ou contingent; de l'autre, le non-être identique au faux (ce qui n'arrive pas) et à l'impossible. Mais si le nécessaire et le contingent signifient tous deux l'Etre absolu (c'est-à-dire la réalité déterministe) et le vrai, comment les distinguer? - Par la durée, répondent les définitions attribuées à Diodore: est nécessaire, ce qui est éternel; contingent, ce qui est temporaire.

La critique de saint Thomas. Pour saint Thomas, c'est la nature de la chose qui fait l'existant singulier nécessaire ou contingent, de sorte que "Socrate a bu la ciguë" et "Socrate n'a pas bu la ciguë" sont, tous deux, des choses contingentes, bien que l'une soit arrivée et l'autre pas. Aussi bien, n'y a-t-il pas équivalence entre le vrai, d'une part, et le nécessaire et le contingent, d'autre part: car le vrai se prend de l'existence, alors que le nécessaire et le contingent dépendent de la nature de la chose. De même, le faux et l'impossible ne sont pas convertibles, car il est faux de dire qu'un homme est debout quand il est assis, mais cela n'est pas impossible.¹

1 S. Thomas In I De Caelo lect.26 n.4: "impossibile et falsum non significant idem. [...] Si enim dicam te stare, qui non stas sed sedes, falsum erit quod dicitur, non autem impossibile; et similiter falsum erit et non impossibile, si quis dicat cantare eum qui citharizat sed non cantat; sed quod aliquis simul stet et sedeat, vel quod diameter sit commensurabilis lateri, non solum est falsum, sed et impossibile."

C'est pourquoi saint Thomas reproche deux choses aux définitions de Diodore: à savoir qu'elles se distinguent entre elles "secundum eventum" et qu'elles sont "a posteriori".¹

Quand saint Thomas affirme que Diodore distingue le nécessaire du contingent "secundum eventum", il faut entendre l'événement singulier par opposition à la nature universelle.² Car, pour le déterminisme de Diodore, la seule raison qui rend un événement nécessaire, contingent ou impossible, c'est le fait existentiel et singulier d'être ou de n'être pas. Quelle que soit sa nature, une chose est nécessaire quand elle existe toujours; contingente quand elle existe d'une façon temporaire (et encore au moment seulement où elle existe); impossible quand elle n'existe pas.

Mais distinguer ces choses "secundum eventum", c'est du même coup en donner des définitions a posteriori.

En effet, on sait que les parties de la définition doivent être antérieures

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

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.8: "Quidam enim distinxerunt ea [scilicet necessarium et contingens] secundum eventum, sicut Diodorus [...]. Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum"... - De même, Boèce, In librum De Interpretatione Editio secunda, III (éd. Migne, T.64, p.511): "non ex eventu rerum, sed ex natura [...] judicandae sunt".

en soi au défini¹ - ou tout au moins simultanées.² En tous cas, jamais elles ne peuvent lui être postérieures.

D'un autre côté, parce que l'universel seul est définissable³, il existe deux sortes de définition a posteriori. D'une part, en effet la nature universelle est antérieure (a) à ses propriétés (comme l'homme est antérieur à son pouvoir de rire); d'autre part, elle est antérieure (b) à ses inférieurs (comme l'homme est antérieur à cet homme).⁴ Par suite, une définition peut être a posteriori de deux manières: (a) quand elle décrit l'essence par le propre; et (b) quand elle identifie l'universel par le particulier - ce qui est le cas le plus grave.

Or c'est au second sens que les définitions de Diodore sont a posteriori: elles décrivent l'universel par le particulier.

Pour le voir, rappelons qu'il y a deux sortes d'universalité: celle des sujets et celle du temps.⁵ L'universalité des sujets est celle du tout

1 S. Thomas In I Physicorum lect.1 n.10. - Cf. Aristote Topiques VI c.4 141a26. - Il s'agit ici de l'antériorité dans l'ordre de génération et non dans l'ordre de perfection.

2 Aristote Catégories c.7 6b26-8b24; S. Albert In Praedicamentis Tr.6 c.10; Cajetan In Praedicamenta c.7 p.137-140.

3 S. Thomas In V Metaphysicorum lect.8 n.877.

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

5 S. Thomas In I Posteriorum lect.9 n.4-6; In I De Caelo lect.27 n.1; Cajetan In II Peri Hermeneias lect.12 n.11-14. - Cf. c.7 n.3.

universel par rapport à ses parties subjectives: celle du genre pour ses espèces et celle de l'espèce pour ses individus. L'universalité du temps est celle de l'existence par rapport aux diverses parties du temps: ainsi ce qui existe toujours est universel pour la totalité du temps, mais ce qui existe aujourd'hui seulement ne l'est pas. Aussi bien, Aristote définit-il le dici de omni par ces deux sortes d'universalité, disant:

j'entends ce qui n'est ni attribué à quelque cas de ce sujet à l'exclusion de quelque autre [universalité des sujets] , ni attribué à un certain moment à l'exclusion de tel autre [universalité du temps] .¹

De même donc qu'une chose est universelle quant aux sujets lorsqu'elle existe dans toutes ses parties subjectives (comme la nature humaine qui existe dans tous les hommes); ainsi une chose est universelle quant au temps lorsqu'elle existe dans toutes les parties du temps (comme l'existence de l'univers qui est coextensive à toutes les parties du temps). Et de même qu'on ne peut définir la première par ses parties subjectives, de même aussi ne peut-on définir la seconde par les parties du temps. Dans les deux cas, la définition serait a posteriori.

Mais, dans cette définition du nécessaire: "quod semper erit", un universel quant au temps (savoir la nature nécessaire) est défini par les

1 Aristote Seconds Analytiques I c.4 73a27-29 (Trad. Tricot). - S. Thomas lect.9 n.5.

parties du temps. En effet, le mot semper est le signe syncatégorématique qui signifie la distribution de l'universel (ici l'existence) à toutes les parties du temps - tout comme le mot omnis (dans omnis homo, par exemple) distribue l'universel quant aux sujets à toutes ses parties subjectives:

hoc adverbium semper designat universalitatem
temporis, sicut hoc signum omnis designat
universalitatem suppositorum.¹

Il en est ainsi des autres définitions de Diodore. Car de même que, pour l'universalité des sujets, omnis désigne l'universel affirmatif, nullus l'universel négatif et aliquis le particulier (affirmatif ou négatif) - ainsi, dans l'universalité du temps, semper désigne l'universel affirmatif, nunquam l'universel négatif et quandoque le particulier (affirmatif ou négatif).

Par conséquent, définir le nécessaire, le contingent et l'impossible par exister toujours ou parfois ou jamais, équivaut à définir la nature homme par ses individus: Socrate, Platon, etc.

On comprend dès lors la pensée de saint Thomas quand il affirme que les définitions de Diodore se distinguent entre elles "secundum eventum". Car par "eventum", il entend les événements temporels, c'est-à-dire ce qui arrive dans la réalité singulière soit dans toutes, soit dans quelques-unes,

1 S. Thomas In I De Caelo lect.27 n.1.

soit dans aucune des parties du temps: bref il entend les cas particuliers des natures universelles nécessaire, contingent ou impossible. Par suite, les définitions qui décrivent l'universel par ses cas particuliers sont a posteriori.

non enim ideo aliquid est necessarium, quia semper erit; sed potius ideo semper erit, quia est necessarium; et idem patet in aliis [c'est-à-dire pour le contingent et l'impossible].¹

Entendons: une chose n'est pas nécessaire parce qu'elle persistera toujours dans son existence individuelle; au contraire, elle existera toujours, parce qu'étant de nature nécessaire, elle ne peut pas ne pas être.

* * *

Conclusion. Saint Thomas pose en principe que le nécessaire et le contingent se définissent "secundum naturam rerum": ce sont des prédicats intrinsèques aux natures, exprimant son type de détermination par rapport à l'existence. Nécessaire se dit de la nature déterminée à être seulement; et contingent, de la nature ouverte aux opposés: être et ne pas être. Quant à impossible, il se dit d'une essence fictive déterminée à ne pas être seulement. - Pour les stoïciens, nécessaire et contingent sont encore des prédicats

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

intrinsèques aux natures, bien qu'ils les définissent d'une façon extrinsèque et par accident. En effet, ils attribuent au contingent la définition de l'impedibilis, qui est un propre du contingent. Quant au nécessaire, ils se contentent de le décrire par un prédicat négatif. - Avec Diodore, la nature universelle disparaît pour faire place à une dénomination prise de l'événement singulier. Par ailleurs, cet événement étant depuis toujours prédéterminé dans ses causes, le nécessaire et le contingent ne se distinguent plus que comme des modes de la durée: le premier signifiant l'existant perpétuel, le second l'existant temporaire.

On voit que la position de saint Thomas dépend de la doctrine de la distinction réelle entre l'essence et l'existence. Cette doctrine acceptée, les définitions de Philon apparaissent comme un approfondissement de celles de Diodore et des stoïciens. Que si on admet la réduction du singulier à l'universel (contre le nominalisme de Diodore) et celle du propre à l'essence (contre les stoïciens), alors Philon rend compte en principe de ce que Diodore et les stoïciens n'avaient perçu que dans des conséquences ou des applications.

Chapitre XIV

La matière
comme racine de la contingence

Au chapitre 12 (n.3), nous avons vu que les énonciations singulières futures ne sont déterminément ni vraies ni fausses parce que les choses naturelles n'arrivent pas avec nécessité, mais avec contingence. Par ailleurs, l'énonciation étant le produit de la seconde opération et celle-ci portant sur la réalité singulière, nous en avons conclu que le mot contingent signifie la contingence de fait, la contingence au sens indéterministe. De sorte que l'énonciation future n'est déterminément ni vraie ni fausse parce que le futur en soi est incertain. Et la raison de cette incertitude objective, c'est que les choses singulières portent en elles une nature possible ou contingente, ouverte à la fois à l'être et au non-être. Si bien que, dans leur contexte existentiel et historique, les choses futures font face à la double éventualité d'être ou de n'être pas.¹ Or cette nature possible, saint Thomas va nous dire maintenant qu'elle n'est rien d'autre que la matière.²

A ce propos, nous avons soulevé, à la suite de saint Thomas, une difficulté à laquelle nous n'avons pas encore répondu. Elle tient en ceci.

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.6.

2 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.9.

Selon la théorie astronomique des anciens, les corps célestes étaient en puissance à divers lieux. D'autre part, en raison de leur caractère incorruptible, ces mêmes corps célestes ne comportaient aucune contingence au sens indéterministe. Si donc les astres ont une nature en puissance à plusieurs lieux, tout en étant nécessaires dans leur être et dans leur comportement, on ne peut pas dire que la nature qui est en puissance à plusieurs possibilités rend compte de la contingence.

Sed videtur haec ratio non esse sufficiens.
Sicut enim in corporibus corruptibilibus
materia invenitur in potentia se habens ad
esse et non esse, ita etiam in corporibus
caelestibus invenitur potentia ad diversa ubi,
et tamen nihil in eis evenit contingenter,
sed solum ex necessitate.

A cette difficulté, saint Thomas répond brièvement de la façon suivante :

Unde dicendum est quod possibilitas
materiae ad utrumque, si communiter
loquamur, non est sufficiens ratio contin-
gentiae, nisi etiam addatur ex parte
potentiae activae quod non sit omnino
determinata ad unum; alioquin si ita sit
determinata ad unum quod impediri non
potest, consequens est quod ex necessitate
reducatur in actum potentiam passivam eodem
modo.¹

C'est cette réponse qui fera le sujet du présent chapitre.

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.9.

Nous verrons donc (1) que le mot matière peut avoir trois sens. Ceci dit, nous examinerons (2) la raison commune de matière et ses propriétés: la quantité et le mouvement. Nous distinguerons ensuite (3) la matière des corps incorruptibles de celle des choses corruptibles. Puis nous opposerons (4) deux sortes de puissances actives: celle qui peut être empêchée et celle qui ne le peut pas. Passant alors au phénomène d'empêchement, nous montrerons (5) qu'il peut être interprété de deux façons selon qu'on assume les principes de la mécanique classique ou ceux de la doctrine hylémorphique. Nous nous arrêterons alors à (6) une analyse plus serrée du phénomène d'empêchement à l'intérieur de la doctrine hylémorphique. Nous pourrions alors préciser (7) en quel sens la matière est racine et contingence.

1.- Les trois sens du mot matière

Une difficulté: "possibilitas materiae". Les premiers mots du texte précédent: "possibilitas materiae ad utrumque"... présentent tout de suite une difficulté.

En effet, la matière est une puissance (passive); elle n'est même que cela: materia est pura potentia.¹

D'autre part, on se rappelle que "possible a potentia dicitur" (c.3 n.1). Plus précisément, la puissance s'oppose au possible comme le pouvoir

1 S. Thomas In I Physicorum lect.13 n.9; lect.15 n.3.

de faire ou de subir quelque chose s'oppose à cette chose que l'on peut faire ou subir: si le feu a la puissance de chauffer, la caléfaction active est possible; et si l'eau a la puissance d'être chauffée, la caléfaction passive est possible. Le possible n'est donc pas la puissance; il est plutôt l'objet de la puissance.

On s'attendrait donc à ce qu'on parle de la matière comme d'une puissance passive, qu'on dise par exemple: "potentia materiae ad utrumque". Or, voilà que saint Thomas la traite comme si elle était un possible: "possibilitas materiae ad utrumque".

Pour résoudre cette difficulté, il faut comprendre que la matière est une puissance passive ordonnée à plusieurs choses: sous différentes formes, elle peut être ceci ou cela. De cette façon, on considère la matière en elle-même et pour ainsi dire de l'intérieur: on la voit alors comme une puissance passive ordonnée à diverses possibilités.

Mais pour que la matière devienne ceci ou cela, il faut qu'un agent agisse sur elle, il faut qu'une puissance active extérieure la dispose de telle ou telle façon. Du point de vue de cette puissance active extérieure, la matière capable de devenir ceci ou cela est vue comme l'objet de la puissance active; elle offre plusieurs possibilités à l'agent. Or c'est dans cette perspective que saint Thomas se place quand il parle de la "possibilitas materiae ad utrumque", comme on peut le voir quand il ajoute tout de suite:

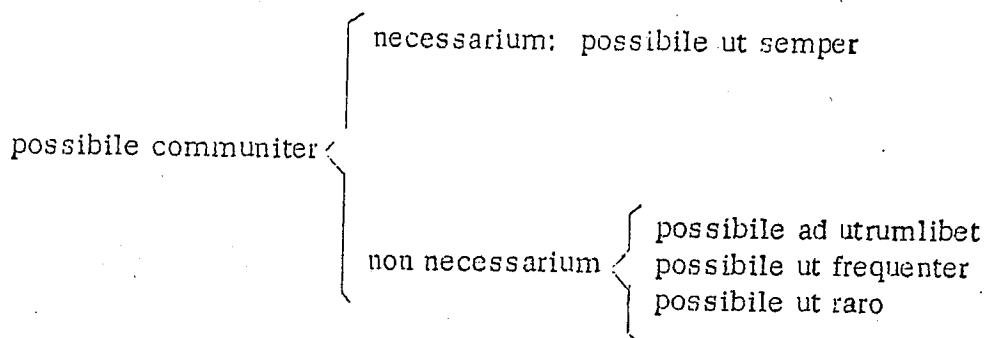
"nisi etiam addatur ex parte potentiae activae"...¹

En résumé, la matière est une sorte de milieu entre l'agent et les formes qu'elle peut revêtir dans la génération. On peut donc la considérer, d'une part, pour ce qu'elle est en elles-mêmes, c'est-à-dire comme une puissance passive - et alors elle a pour objet diverses formes possibles. Mais, d'autre part, on peut la voir de l'extérieur, c'est-à-dire du point de vue de la puissance active - et alors c'est elle qui devient l'objet d'une puissance. Du premier point de vue, elle se tient du côté de la puissance; du second point de vue, elle se tient davantage du côté du possible - et c'est alors qu'on peut dire: "possibilitas materiae ad utrumque".

Au fond, la "possibilitas materiae ad utrumque" dont parle saint Thomas n'est rien d'autre que la puissance de la matière à diverses formes. En réalité, "possibilitas" et "potentia" sont ici une seule et même chose.

Les trois sens du mot "possible" ou "contingent". On se rappelle qu'au chapitre 3 (n.1) nous avons distingué trois sens au mot possible: (a) le possible communiter opposé à l'impossible, qui est un quasi genre ayant deux espèces; (b) le possible ut semper, identique au nécessaire; et (c) le possible opposé au nécessaire, celui qui peut être ou ne pas être. Ce dernier, à son tour, a trois espèces:

1 S. Thomas In I Peri Hermeneias lect.14 n.9.



Pour comprendre la réponse de saint Thomas, il faut appliquer cette distinction à la possibilité de la matière.

Les trois sens du mot "possible" appliqués à la matière. Quand saint Thomas dit:

possibilitas materiae ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingentiae,

il faut comprendre que la possibilité ou puissance de la matière à diverses choses (a) au sens du possible communiter, opposé à l'impossible, n'est pas une raison suffisante de contingence. En effet, cette possibilité de la matière est un quasi genre qui a deux espèces: (b) la possibilité de la matière des corps célestes incorruptibles, laquelle est en puissance à divers lieux, mais ne comporte aucune contingence au sens indéterministe; et (c) la possibilité de la matière des choses corruptibles, qui est en puissance à diverses formes substantielles et qui, de ce fait, est la racine de la contingence au sens indéterministe. En d'autres termes, la possibilité de la matière des corps célestes est une possibilité identique au nécessaire, alors que la

possibilité de la matière du monde sublunaire s'oppose au nécessaire.¹

Possibilitas materiae communiter	necessaria: materia caeli incorruptibilis
	non necessaria: materia rerum corruptibilium

Dans les pages qui suivent, nous voudrions montrer que la matière des corps célestes est racine de nécessité absolue; que la matière du monde corruptible est racine de contingence au sens indéterministe; enfin que la raison commune du mot matière est indifférente à la nécessité et à la contingence, au sens où le genre est indifférent à ses espèces.

2. - La raison commune du mot matière et ses propriétés

Dans la pensée de saint Thomas, le mot matière est analogue. De notre point de vue, il se dit per prius de la matière des choses corruptibles et per posterius de celle des astres. En soi, cependant, l'ordre est renversé: la matière, c'est en premier lieu celle des astres et ensuite celle du monde

1 S. Thomas In I De Caelo lect.6 n.6; In VIII Metaphysicorum lect.1 n.1690; lect.4 n.1740-1742; In XII lect.2 n.2436; De Substantiis Separatis c.8 n.82; De Potentia q.5 a.8; De Veritate q.13 a.3 ad 2; Contra Gentes III c.20; c.22 n.Corpora vero; IV c.86 n.Rursus anima; Ia q.9 a.2; q.66 a.2.