

B
20.5
UL
1947
V119

1573

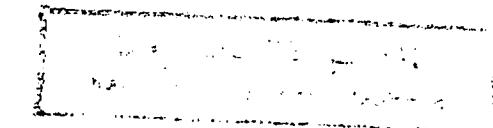
40 d'ordre: 197

UNIVERSITE LAVAL
FACULTE DE PHILOSOPHIE

LES PREUVES NATURELLES
DE L'EXISTENCE
DES SUBSTANCES SEPARÉES



Thèse
présentée
pour l'obtention
du
doctorat en philosophie



par
l'abbé Louis-Albert Vachon

Québec

1947

TABLE DES MATIERES

	page
AVANT-PROPOS	iv
BIBLIOGRAPHIE	vii
PROLEGOMENES	1
A- Possibilité réelle et possibilité logique	3
B- Puissance ordonnée et puissance absolue	19
C- Nécessité absolue et nécessité hypothétique	29
Chapitre I : DE LA BONTE DIVINE, fin ultime de la création	52
Chapitre II : DE L'ASSIMILATION A LA BONTE DIVINE, fin prochaine de la création	63
Chapitre III : DE LA MULTIPLICITE ET DE L'INEGALITE DES CREATURES	74
Chapitre IV : DE L'ORDRE dans l'univers	88
Chapitre V : DE LA PERFECTION DE L'ORDRE de l'univers	100
Chapitre VI : DE L'EXISTENCE DES SUBSTANCES SEPARÉES pour la per- fection de l'ordre de l'univers	150
Première preuve	151
Deuxième preuve	170
Troisième preuve	176
Quatrième preuve	182

Cinquième preuve	191
Sixième preuve	195
Septième preuve	198
Huitième preuve	202
Neuvième preuve	206
CONCLUSION	210

A V A N T P R O P O S

Les substances séparées sont-elles essentielles à la constitution d'un univers ? En d'autres termes, dans l'hypothèse d'une manifestation de sa bonté par la production des créatures, Dieu était-il tenu de créer des êtres purement spirituels ? Et nous-mêmes, de l'existence des degrés inférieurs de perfection (naturelle) dans l'univers, pouvons-nous conclure avec certitude à l'existence du degré le plus élevé que constituent les substances séparées ? Bref, les preuves naturelles de l'existence des substances séparées sont-elles démonstratives ? Voilà, au juste, la question à laquelle nous voulons essayer de répondre.

De prime abord, on serait tenté de considérer une telle initiative comme tout à fait vaine et téméraire. Il semble impossible, en effet, de résoudre d'une façon définitive un problème comportant d'aussi nombreuses et inextricables difficultés. Par ailleurs, les plus graves et les plus illustres commentateurs de saint Thomas divergent nettement d'opinion sur le sujet que nous allons traiter. En quoi donc peut-il être opportun de reprendre l'étude d'un problème vraisemblablement insoluble ?

Ce que dit saint Thomas de la production des premières créatures ne peut-il pas s'appliquer d'une certaine manière à la création des substances séparées ?

"...Circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo

quod non potest comprehendere artem illam quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc modum habent..." (1).

A vrai dire, l'unique motif pour lequel nous nous engageons dans l'étude de cette question, c'est l'espoir d'en arriver à mettre un peu plus en relief les principaux aspects d'un problème qui concerne la structure et les fondements mêmes de notre univers. Plus précisément, c'est le désir de mieux saisir et de mieux dégager les données maîtresses de ce problème et de suggérer certains éléments de solution. Même s'il est impossible, au terme de cette étude, de proposer une conclusion certaine et définitive, le profit tiré d'une telle investigation aura été considérable.

Ajoutons que, de l'avis même de saint Thomas, un désir trop intense de certitudes absolues en toutes matières est ordinairement l'indice d'un esprit superficiel (2) et qu'en réalité, certaines connaissances purement dialectiques comptent parmi les plus précieuses connaissances de l'homme.

"...In I De Part. Animal., dicit (Philosophus) quod amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus" (3).

Saint Thomas ne craint pas d'affirmer qu'une connaissance même

(1) De Pot., q. 3, a. 14, ad 6um.

(2) II Metaph., c. 3, l. 5.

(3) I-IIae, q. 66, a. 5, ad 3um.

infime des réalités les plus nobles et les plus élevées (tels que l'ordre universel et les substances séparées) est plus estimable qu'une connaissance très certaine des réalités inférieures.

"...Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitione quae habetur de minimis rebus, ut dicitur in IX De Animal" (1).

Dans son commentaire du "De Anima" d'Aristote, saint Thomas va plus loin. Il remarque et précise que cette connaissance infime des réalités les plus hautes et les plus belles, même si elle est atteinte selon le mode imparfait de la dialectique, est naturellement plus recherchée que la connaissance des réalités inférieures. C'est l'objet lui-même qui fait la perfection de la première et lui assure une dignité inégalée qui ni l'extension ni la qualité de l'autre ne sauraient lui faire atteindre.

"...Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilioribus et altissimis, etiam si topice et probabiliter illud sciamus quam scire multum et per certitudinem de rebus minus nobilibus. Hoc enim habet nobilitatem ex se et ex sua substantia, illud vero ex modo et ex qualitate" (2).

Tel est le motif pour lequel nous voulons tenter de manifester, dans une certaine mesure, l'incomparable valeur des arguments que saint Thomas propose en vue de prouver l'existence des substances séparées.

(1) I P., q. 1, a. 5, ad 5um.

(2) De Anima, L. 1, 1.1.

B I B L I O G R A P H I E

Auteurs

Sancti Dionysii Areopagita, *De Coelesti Hierarchia*, (Migne Parisiis, 1857) P.G., T. III.

Sancti Alberti Magni, *Opera Omnia, Summa Theologica, Pars Secunda*, (Vivez, Parisiis, 1895) Vol. 32.

Sancti Thomae Aquinatis :

Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi (Lethielleux, Parisiis, 1929, 1933), T. I, II, III;
Opera Omnia (Vivez, Parisiis, 1873) L. IV, Vol. 10.

Summa Contra Gentiles (Apud Sedem Commissionis Leoninae, Romae, 1934).

Quaestiones Disputatae: De Veritate, De Potentia, De Malo, De Spiritualibus Creaturis (Marietti, Romae, 1942).
Quaestiones Quodlibitales (Marietti, Romae, 1942).

Opuscula Omnia : In Dionysium De Divinis Nominibus, Compendium Theologiae, De Substantiis Separatis, De Causis, (Lethielleux, Parisiis, 1927).

Summa Theologiae (Studium Generale O. Pr., Ottawa, 1941).

In Metaphysicam Aristotelis Commentaria (Marietti, Taurini, 1935).

In Octos Libros Physicorum Aristotelis, Editio Leonina (Ex typographia polyglotta S.C. De Propaganda Fide, 1884) T. II.

In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo, Ed. Leonina, T. III.

In Libros Perihermeneias Expositio, Ed. Leonina, T. I.

In omnes S. Pauli Apost. Epistolas (Marietti, Taurini, 1929) Vol. I.

Scot, J.D., O. Fr. Min., *Summa Theologica* (ex typ. Sallustiana, Romae, 1901) T. III.

- Capreolus, J., O.P., *Defensiones Theologiae* (Cattier, Turonibus, 1902) T. III.
- Cajetanus, Th. de Vio, O.P., *Commentarium in operibus Divi Thomae*, Ed. Leonina, (ex typ. Sacrae Cong. de Propaganda Fide, Romae, 1891).
- In II Perih., T. I.
- In Summa Theologiae, T. IV et seq.
- Suarez, F., S.J. *Opera Omnia, Disputationes Metaphysicae* (Vivez, Parisiis, 1861) T. XXI, XXV, XXVI.
- Joannes a Sto Thoma, *Cursus Theologicus* (Vivez, Parisiis, 1685) T. IV, VIII, (Solemnis, Parisiis, 1931) T. I, II, III.
- Cursus Philosophicus*, (Reiser, Taurini, 1930) T. I, II, III.
- Fr. De Sylvestris Ferrariensis, *Commentaria in Summa C. Gentiles*, Ed. Leonina, T. XIII, XIV.
- Toletus, F., S.J., *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, (Marietti, Taurini, 1869) T. I.
- Collegii Salmanticensis Carmelitarum, *Cursus Theologicus* (Palmé, Parisiis, 1895) T. I, IV.
- Billuart, F.C.R., *Summa Sancti Thomae* (Marietti, Romae, 1876) T. II.
- Gonet, J.B. *Clypeus Theologiae Thomisticae* (Vivez, Parisiis, 1876) Vol. III.
- Pègues, T., O.P. *Commentaire de la Somme Théologique* (Privat, Toulouse, 1908), T. III.
- Scheeben, M.J., *La Dogmatique* (Grosset et Tremblay, Genève, 1881) T. III.
- Mazella, C., *De Deo Creante Preselectiones Scolastico-Dogmaticae* (ex off. typ. Forzani & Socii, Romae, 1892).
- Jungmann, B., *Institutiones Theologiae Dogmaticae Specialis, De Deo Creatore* (Pustet, Ratisbonae, 1875).
- De Koninck, C., *Le Problème de l'Indéterminisme*, extrait des rapports de la Sixième Session de l'Académie Canadienne Saint-Thomas d'Aquin (Québec, 1937).

Geiger, L.B., O.P., La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, (Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1942).

Legrand, J., S.J., L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas (L'édition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris, 1946).

PROLEGOMENES

Le but de la présente étude est de déterminer, dans la mesure du possible, quelle est la valeur d'argumentation des preuves naturelles par lesquelles saint Thomas établit l'existence de substances séparées à l'intérieur de l'univers créé. Pour atteindre à cette fin, il sera nécessaire de recourir à plusieurs reprises à des notions qui sont très communes et très élémentaires, mais dont une connaissance tout à fait précise est à la fois difficile et indispensable. Telles sont les notions de possibilité logique et de possibilité réelle de puissance absolue et de puissance ordonnée, de nécessité absolue et de nécessité hypothétique. Il convient donc d'en analyser attentivement le contenu en vue d'éliminer toute confusion ou équivoque à leur sujet.

Les preuves naturelles de l'existence des substances séparées soulèvent des difficultés quasi inextricables à qui veut pénétrer le sens de ces preuves et en mesurer le degré d'efficacité. Cette première démarche facilitera dans une large mesure, semble-t-il, la mise à jour de la solution la plus adéquate possible à cet épineux problème.

Après avoir analysé les notions de possibilité logique et réelle et en avoir assigné les principales divisions, puis après avoir montré en quoi consistent et comment se distinguent la puissance absolue de Dieu

et sa puissance ordonnée, nous serons amenés à traiter des notions de nécessité absolue et de nécessité hypothétique ou conditionnelle.

I- POSSIBILITE LOGIQUE & POSSIBILITE REELLE

La possibilité et l'actualité sont des états qui se distinguent et s'opposent au même titre que la puissance et l'acte qui en sont le fondement (1). Le possible comme tel se prend de la puissance, il se conçoit en rapport avec une puissance.

"Possibile enim a potentia dicitur" (2).

Or ce que l'on désigne du nom de puissance peut être ainsi dénommé, soit en un sens strict et réel, soit en un sens large et métaphorique (3). Une puissance réelle peut être soit principe d'activité, soit principe de passivité ou réceptivité (4), elle peut aussi se rapporter soit à l'être, soit à l'opération (5). L'être lui-même peut se dire, soit de l'essence, soit de l'existence qui est l'acte de l'essence, soit de la composition logique d'un prédicat avec son sujet (6).

(1) J.s. Thomas C. Theol., T. II, d. 18, a. 1.

(2) II Perih., l. 12.

(3) De Pot., q. 3, a. 14, c.

(4) II C.G., c. 25.

(5) I-IIae, q. 55, a. 2, c.

(6) I P., q. 3, a. 4, ad 2um; I Sent., D. 33, q. 1, a. 1, ad lum; D. 6, q. 2, a. 2, c.; Quodl., 9, a. 3, c. Quodl. 12, a. 1, ad lum.

Les termes 'puissance' et 'être' sont donc des termes à significations extrêmement variées (1). Aussi cette variété entraîne-t-elle une diversité très marquée dans les acceptations du terme 'possible'.

Essayons de bien discerner chacune des principales acceptations de ce terme.

A- LE POSSIBLE LOGIQUE

Le possible se conçoit premièrement par rapport à la puissance réelle, et ses différents modes correspondent à ceux de la puissance.

Au L. V des Métaphysiques, Aristote et saint Thomas distinguent quatre modes de puissance réelle. La puissance réelle peut être

soit : "principium motus et mutationis in alio in quantum est aliud",

soit : "principium motus vel mutationis ad altero in quantum est aliud",

soit : "principium faciendi aliquid non quocumque modo, sed bene",

soit : "formae vel dispositiones quibus aliqua dicuntur vel redundunt omnino impassibilia vel immobilia, aut non defacili mobilia in pejus" (3).

(1) Arist., Metaph., L. IV, c. 1; D. Th., II Perih., l. 13.

(2) II Perih., l. 13.

(3) Metaph., L. V, l. 14.

Le possible réel peut donc être conçu de quatre façons différentes selon qu'il dit rapport à chacun de ces modes de la puissance réelle.

Il est, cependant, une autre puissance qui n'est pas réelle, mais seulement 'de raison' et qui n'est dénommée puissance que par une sorte de fiction (1). Elle est principe d'un possible qui est dit logique et absolu.

On l'appelle encore : possible "secundum se", "in communi", "ut genus", "altum". Ce possible est commun et il l'est absolument. Il se dit, en effet, non seulement de toute créature en puissance ou en acte, mais encore de Dieu lui-même. En raison de son caractère très général et de sa signification très commune, ce possible logique et absolu doit être étudié en premier lieu (2)

En quoi le possible logique se distingue-t-il donc du possible réel ou contingent physique ? Il s'en distingue en ce que son principe n'est pas, à proprement parler, une puissance.

"Cum...posse dicatur in ordine ad esse, sicut ens dicitur non solum quod est rerum natura, sed secundum compositionem propositionis, prout est in ea verum vel falsum; ita possibile et impossibile dicitur

(1) Metaph., L.V, l. 14.

(2) Les textes cités seront très nombreux en vue de manifester d'une façon très spéciale la conformité des considérations qui vont suivre avec la pensée de saint Thomas.

non solum propter potentiam vel impotentiam rei : sed propter veritatem et falsitatem compositionis vel divisionis in propositionibus. Unde impossibile dicitur cujus contrarium est verum de necessitate...possible ...est cujus contrarium non est de necessitate falsum":(1).

C'est la raison pour laquelle ce possible est dit : "secundum seipsum" (2).

Si on l'appelle possible absolu et possible logique, c'est parce qu'il se définit par la non-répugnance des termes d'une proposition (3), et par conséquent, dans la ligne de la vérité (4). C'est un possible qui est commun à l'Etre Incréé et aux êtres créés, aux êtres nécessaires et aux êtres contingents.

"Possibile dupliciter dicitur...Alio modo possibile
dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur" (5).

(1) S. Th., Metaph., L.V, l. 14.

(2) "Alio modo....(dicitur possibile) secundum seipsum sicut dicimus possibile, quod non est impossibile esse..." De Pot., q. 1, a. 3, c.

(3) "Dicitur...aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudinem terminorum ; possibile quidem quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum". I P., q. 25, a. 3 ad 4um; Cf.: q. 46, a. 1, ad lum; I Sent., D. 42, q. 2, a. 3, sol.; IC.G., c. 82.

(4) "Magna differentia est inter necessarium et possibile ut sunt differentiae entis realis et...veri. In quantum enim differentiae entis veri, sumuntur logice, et consistunt in sola habitudine terminorum, ut patet" I P., q. 9, a. 2, Caj., n. 6.

(5) IX, Metaph., l. 3.

Il n'inclut donc, dans son concept, ni la détermination du nécessaire ni la puissance au non-être du contingent.

"Oportet reminisci habitudinis quae est inter possibile et necessarium, quod scilicet possibile est superius ad necessarium, et attendere quod superius potestate continet suum inferius et ejus oppositum ita quod neutrum eorum actualiter sibi vindicat, sed utrumque potest sibi contingere; sicut animali potest accidere homo et non homo...." (1)

Faisant abstraction de la nécessité et de la contingence comme telles, ce possible suit aussi bien du nécessaire que du contingent.

"Possible...quoddam est quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse; igitur quod necesse est esse necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse" (2).

C'est en raison de son indifférence par rapport au nécessaire et au contingent que le possible absolu peut être attribué également à l'un et à l'autre. Cependant, il n'est pas défini, en soi et formellement, par cette aptitude à être prédiqué du nécessaire et du contingent. Il n'est pas davantage défini par la puissance à être et à ne pas être.

(1) II Perih., 1. 10, comm. Caj., n. 15.

(2) III, C.G., c. 86.

Comment donc est-il conçu et défini ? Il est conçu et défini face à l'être et par opposition à l'impossible.

"...Possibile in communi neutram contradictionis partem sibi determinat, et consequenter utramque sibi advenire compatitur, licet non asserat potentiam ad utramque partem quaemadmodum possibile ad utrumque". (1)

La puissance qui est fondement du possible logique n'est dénommée puissance que par métaphore. Elle n'est qu'une similitude de la puissance au sens strict. Il en est ainsi, par conséquent, du possible logique par rapport au possible réel. Ce n'est pas d'une manière univoque que le possible logique et le possible réel (quel qu'il soit) sont dénommés possibles.

"In quibusdam...dicitur potentia non propter aliquod principium habitum, sed propter similitudinem quamdam, sicut in geometricis..."

"Similiter in logicis dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt".

(1) II Perih., l. 14.

(2) Metaph., L. IX, c. 1, lect. 1.

"In geometria dicitur potentia secundum metaphoram..." (1).

Jusqu'ici nous avons déterminé du possible logique par opposition à l'impossible et nous l'avons dit commun au nécessaire et au contingent. Nous pourrions de plus le considérer formellement comme genre, par comparaison à ses inférieurs, face au nécessaire et au contingent. Il revêtirait alors des conditions très particulières, les conditions qui sont propres au genre considéré comme tout potentiel.

Voici en quels termes saint Albert développe cette pensée :

"Contingens dicitur secundum genus commune aut secundum acceptiōnēm specialem. Si dicitur secundum genus commune; tunc est contingens quod convertitur cum possibili, et hoc vocatur contingens commune: et quidam dicunt ipsum altum, eo quod non descendit ad modum specialem: et multa accidentū sive convenientiū ei ratione communitatē talis quae non convenientiū specialibus modis contingentis: et ratione talium (quae sibi convenientiū singulariter) ponitur hic cum aliis modis contingentis: quamvis enim sit commune in singulis inventum, tamen

-
- (1) Metaph., L.V, c. 12, lect. 14. Cette pensée de saint Thomas est reprise et explicitée davantage par Cajétan dans les lignes suivantes: "Advertendum est quod in V et IX Métaph., Arist. dividit potentiam in potentias quae ratione dicuntur eadem, et in potentias quae non eadem ratione qua praedicta potentiae nomen habent, sed alia. Et has appellat aequivoce potentias. Sub primo membro comprehenduntur omnes potentiae activae et passivae... Sub secundo membro autem comprehenduntur potentiae mathematicales et logicas... Haec vero merito aequivoce a primis potentiae dicuntur eo quod istae nullam virtutem activam vel passivam praedicant: et quod possibile istis modis dicitur non eadem ratione possibile appellatur. Une cum potentiae se habentes ad opposita sint activae vel passivae, istae quae aequivoce dicuntur ad opposita non se habent". II Perih., 1, 12, n. 2.

ratione eorum quae sibi propter talem communicatē con-
veniunt, facit modum specialem diversum ab aliis modis
contingentis" (1).

Tout ce qui n'implique aucune contradiction dans ses termes,
tout ce qui peut avoir raison d'être est dit possible "secundum se",
"absolute", "logique".

"Unde quidquid potest habere rationem entis continetur
sub possibilibus absolutis..." (2).

Ainsi en est-il de toute créature et de Dieu même (3).

(1) D. Albertus, I Priorum Anal., tract. 1, cap. 12.

(2) I P., q. 25, a. 3, c.

(3) "...Possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur poten-
tiam passivam, quae non est in divinis. Unde neque in divinis est
aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibi-
le continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod, sicut
Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile". I P.,
q. 41, a. 4, ad 2um.

B- LE POSSIBLE REEL

a) LE POSSIBLE REEL "per potentiam in altero".

Pour procéder par voie de comparaison, et par conséquent, selon un mode parfaitement conforme à la nature de notre intelligence, il convient qu'au cours des considérations portant sur le possible réel, nous ayons toujours présents à l'esprit les principaux traits caractéristiques du possible logique. Ce dernier est dénommé : possible, parce qu'il est conçu en rapport avec un principe qu'on peut appeler : puissance, quoi qu'en un sens large et figuré. Il est dit : logique parce qu'il peut se définir par des termes logiques, sujet et prédicat. Il est dit : absolu, parce qu'il ne comporte pas de rapport à une puissance véritable. Enfin il est dit : commun, parce qu'il peut être appliqué aussi bien à Dieu qu'aux créatures. Si Dieu n'était pas possible, nécessairement, il ne serait pas.

A la différence du possible logique et absolu, il est un autre possible qui n'est pas commun purement et simplement à tout être, mais à tout être créé. C'est le possible "per potentiam in altero". Il n'est pas défini en rapport avec une puissance dénommée telle uniquement par métaphore et ordonnée à l'être considéré seulement dans sa fonction copulative, mais il est défini en rapport avec une puissance réelle.

L'un des modes de la puissance est d'être :

"principium motus et mutationis in alio in quantum aliud" (1).

Entre tous les modes de la puissance, ce dernier est le principal et c'est à lui que tous les autres peuvent être réduits (2). C'est le mode de la puissance active. Saint Thomas affirme explicitement que tout ce qui est dit possible comporte un certain rapport à cette puissance active (3).

Précisément, c'est par rapport à une puissance réelle et active, celle de Dieu, que se définit le possible "per potentiam in altero". C'est un possible réel commun à tout ce qui, en dehors de Dieu, ne comporte aucune répugnance à l'être.

"Probatur ergo primo quod omnis creatura est mutabilis per potentiam in altero, sic. Omnis creatura est mutabilis de nihilo in aliquid, et rursus de aliquo in nihil"....(4).

-
- (1) cité page 4.
 - (2) "Possibilia quae dicuntur secundum potentiam omnia dicuntur per respectum ad unam potentiam primam, quae est prima potentia activa, de qua...dictum est quod est principium mutationis in alio in quantum est aliud". V Metaph., loc. cit.
 - (3) "Omnia alia possibilia dicuntur per respectum ad istam potentiam". Metaph., loc. cit.
 - (4) "Ponit...s. Thomas, hic (1, 9, 2) et in C.G. II, c. 30 & 55 et in Q. De Pot., Q. V, a. 3 et ubique, angelos et corpora coelestia entia necessaria realia, possibilia, tamen logice et per potentiam in alio; et solum Deum omnimodo necessarium". I P., q. 9, a. 2, comm. Caj., n. III.

Donc même les substances créées incorruptibles sont contingentes "per potentiam in altero" (1).

Tout être créé en tant que créé est fini, donc tout être créé est 'ab alio' et essentiellement dépendant de Dieu. En raison de cette dépendance, toute créature comporte une certaine mobilité. Toute créature peut être et ne pas être, au moins de la puissance de Dieu qui peut la maintenir ou non dans l'être. Cette raison de dépendance et de mobilité est de la définition même de ce qui est possible "per potentiam in altero". Elle est incompatible avec la pure actualité de Dieu, laquelle est principe d'absolue immuabilité. Voici une explication de saint Albert à ce sujet:

"Ens possibile dividit ens cum eo quod est ens necesse.
Et cum ens necesse sit quod nullo modo est in potentia,
erit ens necesse quod nullam habet causam : quia ens
quod habet causam quocumque modo est in potentia com-
paratum ad causam illam secundum id quod est in ea.

Et per oppositum, ens possibile est quod habet causam et possible est secundum quod comparatur ad causam illam et secundum quod per esse dependet ab illa : et sic omnia causata possibilia sunt" (2).

Ce possible n'est pas logique, mais réel. Cependant, il n'est pas un possible réel intrinsèque, mais un possible réel extrinsèque. Ainsi l'explique Cajetan :

(1) I P., q. 9, a., 2, Caj., n. VIII.

(2) II Perih., tract. 2, cap. 6.

"Quoniam supponimus quod quidquid non implicat contradictionem est possibile non solum logice, sed potentia realis omnipotentis Dei, ideo possibile logicum vocari potest etiam possibile reale, extrinsece tamen, quia per potentiam in alio" (1).

Ce commentaire soulève une difficulté. C'est une difficulté d'autant plus redoutable que le commentaire rapporte très fidèlement, semble-t-il, la pensée de saint Thomas. Le possible logique est identifié, d'une certaine manière, avec le possible réel extrinsèque. "Possibile logicum vocari potest etiam possibile reale, extrinsece tamen..." dit Cajetan. La même idée avait d'ailleurs été exprimée, en substance, par saint Thomas (2).

Tout ce qui est possible "secundum se" et absolument est-il vraiment possible "per potentiam in altero" ? Dieu est possible "absolute" et "secundum seipsum" car s'il n'en était pas ainsi Dieu n'existerait pas de fait. Le possible absolu logique est par définition opposé à l'impossible. S'il est vrai que tout ce qui est possible absolument et "secundum seipsum" peut être appelé possible "per potentiam in altero", Dieu lui-même ne doit-il pas être compté au nombre des êtres qui sont dénommés possibles ou contingents de façon extrinsèque ? Voici la solution qu'apporte Cajetan à cette difficulté :

"Cum sermo praesens sit de omnipotentia factiva, cum dicimus omne possibile, omne ens, omne non implicans

(1) I P., q. 9, a. 2, comm. n. VI.

(2) I P., q. 25, a. 3, c.

contradictionem, semper subintelligitur causabile effective" (1).

La valeur de l'affirmation : "Ideo possibile logicum vocari potest ...etc" n'est pas absolue. L'affirmation elle-même n'est universelle qu'à l'intérieur d'un genre déterminé : "cum sit sermo de omnipotentia factiva ..." Voilà qui sert à manifester encore davantage en lumière la profonde distinction du possible logique et du possible réel comme tels.

Qu'est-ce donc qui est contenu sous la raison de possible "per potentiam in altero" ? C'est tout ce qui peut avoir raison d'être créé.

"Universaliter omnes creature communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum" I P., q. 9, a. 2, c. (2).

Même le nécessaire créé est contingent "extrinsece", car il ne tient pas de lui-même sa nécessité (3).

(1) I P., q. 25, a. 3, comm. n. V.

(2) I P., q. 9, a. 2, c. C'est ainsi, comme saint Thomas l'explique à plusieurs reprises, qu'avant d'être, le monde était possible non de la puissance de la matière, mais de la puissance de Dieu. I P., q. 46, a. 1, ad lum; II Sent., D. I, q. 1, a. 2, ad lum; a. 5, ad 4um; II, C.G., c. 36; De Pot., q. 3, a. 1, ad 2um; q. 5, a. 3, c.

(3) "Cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata, sed in se possibilis et necessaria per aliud". De Ver., q. 23, a. 1, ad 2um.

b) Le POSSIBLE REEL "per potentiam in se passivam".

A la différence du possible logique qui ne se définit pas par un rapport à une puissance véritable, mais comme un absolu, à la différence du possible "per potentiam in altero" qui se définit (en tant que commun à toutes créatures) par rapport à la puissance réelle active de Dieu extrinsèque à toute créature, le possible 'per potentiam in se passivam' se définit par rapport à une puissance réelle intrinsèque et passive. Ce possible n'est pas commun à tous les êtres créés. Il s'oppose au nécessaire créé, à ce qui ne comporte en soi aucun principe de mutabilité.

Le possible par puissance intrinsèque passive est communément dénommé contingent physique. On le dénomme physique, pour le distinguer du possible logique (1). Son principe est réel. C'est un principe de corruptibilité.

"Possibile sumitur dupliciter. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa possibilia quae contingunt esse et non esse" (2).

Alors que le possible logique est opposé à l'impossible (absolu)

(1) Notons avec saint Albert que le possible et le contingent sont convertibles : "Cum contingens sit convertibile cum possibili..." Div. Alb., I Priorum, tract. I, cap. XII. "...Possibile respicit actum, contingens autem secundum vim nominis respicit defectum causae, qui ad potentiam pertinet: defectus enim potentiam sequitur..." Caj. II, Perih., l. 12, n. 9.

(2) "Ut...sunt differentiae entis per se, quod significat substantiam, quantitatem, etc...sic (necessarium et possibile) sunt conditiones substantiales rerum intrinsecas ipsis rebus; X Metaph., dicitur de corruptibili et incorruptibili...Illo...modo attenditur secundum intrinseca rerum". I P., q.9, a. 2, comm. Caj. n. VI. Cf.: I P., q. 41, a. 4, ad 2um.

et ouvert à l'être, le possible physique est opposé au nécessaire et ouvert au non-être ainsi qu'à l'être. Il se définit formellement par la puissance à l'être et au non-être.

"Alio modo sumitur possibile pro una parte possibilis in communi, id est pro possibili seu contingentи sc. ad utrumque, sc. quod potest esse et non esse" (1)

Le possible physique ne peut donc pas, comme le possible logique, être prédiqué du nécessaire. En effet, il s'oppose contradictoirement au nécessaire, car ce dernier est uniquement déterminé à l'être.

"Hoc ergo possibile sc. physicum quod est in solis mobilibus non est verum dicere et praedicare de necessario simpliciter; quia quod simpliciter necessarium est non potest aliter esse... Alterum autem possibile logicum, quod in rebus immobilibus invenitur, verum est de illo enunciare quoniam nihil necessitatis adimit" (2).

Est-ce bien la puissance physique de la matière qui est le fondement tout à fait premier et radical de la contingence physique ? La réponse est contenue très explicitement dans le texte de s. Albert que voici. Ce texte est capital.

"Dicitur adhuc possibile secundum potentiam materialem ad esse quae, inquam, potentia est cum privatione, sicut possibile fieri vel generari vel possibile esse: et hoc, (quia cum privatione est) est ad esse et non esse : et sequitur quod possibile est esse et possibile est non

(1) Perih., II, l. 10, Caj., n. 12.

(2) Perih., II, l. 12.

*esse: et hoc possibile secundum modum opponitur ei
quod est necesse esse" (1).*

La racine de la contingence physique, c'est donc la matière en tant que privée. *Materia ratione privationis annexae.*

Il est vrai que le possible physique peut n'être pas "ad utrumque oppositorum", mais c'est à condition qu'on le suppose déterminément en acte.

"...Quod enim tali rationi possibile dicitur, jam determinatum est ex eo quod actu esse suppositum est. Non ergo possibile omne ad utrumque possibile est, sive loquarum de possibili physico, sive logice" (2).

c) Le CONTINGENT PHYSIQUE "natum" ou "ad utrumlibet"

et

le CONTINGENT PHYSIQUE "infinitum"

"...dicitur contingens specialiter quod non est necessarium et non impossibile: non necessarium quidem ad esse, et non impossibile ad non esse. Et hoc tertio modo dictum contingens dividitur in duo sc. in contingens natum quod plus se habet ad esse quam ad non esse, tamen ad esse non habet necessitatem, sed potest non esse.

Et dicitur contingens infinitum

ad esse et ad non esse se habens aequaliter. Propter quod vocatur contingens ad utrumlibet.

(1) D. Alb., II Perih., tract. 2, cap. 6.

(2) Ibid.

"Et utrumque istorum contingentium est contingens non necessarium" (1).

II- PUISSANCE ABSOLUE, ORDONNÉE et ORDINAIRE.

Dans le chapitre précédent, consacré à l'étude de la possibilité logique ou absolue et de la possibilité réelle ou physique, nous avons vu qu'un possible est dénommé logique ou physique selon qu'il est conçu en soi et absolument, ou en rapport avec une puissance réelle, active ou passive, extrinsèque ou intrinsèque. A ce propos, le texte suivant de Jean de saint Thomas rend parfaitement la pensée d'Aristote exprimée dans le L. V des Métaphysiques et rapportée par saint Thomas, I P., q. 25, a. 3.

"...Possibile potest sumi vel relative seu comparative ad aliquam potentiam, vel absolute et in se. Relate ad potentiam dicitur aliquid possibile, ex eo quod alicui potentiae subjicitur; et sic supponit ipsam potentiam, et ab ea accipit denominationem extrinsecam, ad eamque habet relationem subjectionis; et ab aliis vocatur haec possibilitas physica. Absolute dicitur aliquid possibile ex eo quod in se, et ex habitudine terminorum, non habet repugnantiam ut sit; et dicitur ab aliis possibilis logica: quia non consideratur ista possibilitas secundum subjectionem ad potentiam et influxum ejus physicum, sed secundum habitudinem terminorum per modum non repugnantiae, quae est quid rationis" (2).

Etant défini par la non-répugnance des termes, le possible absolu ou logique s'applique, dans son acception la plus universelle, aussi bien

(1) Div. Alb., I Priorum, tract., I, cap. XII.

(2) C. Theol., disp. 31, a. 1.



au nécessaire qu'au contingent, aussi bien à l'Incréé qu'au créé. Entendu en un sens restreint, c'est-à-dire entendu de tout ce qui n'implique pas contradiction Dieu excepté, il s'identifie d'une certaine manière avec l'objet de la Toute-Puissance divine. En effet, c'est en raison de cette possibilité logique ou absolue que quelque chose est dit objet de la Toute-Puissance de Dieu. C'est pour cette raison que le possible absolu, bien qu'il soit logique, peut être dénommé possible réel, d'une réalité extrinsèque, i.e. de la réalité de la (1) puissance de Dieu qui en est le principe. C'est ainsi que nous l'entendrons désormais au cours de ce chapitre.

Quant à la puissance divine, elle peut être envisagée sous deux aspects bien différents, c'est-à-dire soit dans son fondement, soit en elle-même et formellement. Dans son fondement, la puissance divine s'identifie purement et simplement avec l'essence divine dans sa participation ad extra. En elle-même, elle est principe d'exécution et attribut divin distinct des autres attributs. La possibilité absolue et logique, en vertu de laquelle tout ce qui n'implique point contradiction est constituée objet de la puissance divine, suit avec nécessité de l'essence divine en tant qu'elle est imitable par les créatures. Cependant, cette possibilité logique ne suit pas de la puissance divine considérée formellement comme attribut de Dieu, elle lui est nécessairement présupposée (2).

(1) I P., q. 9, a. 2, comm. Caj., n. VI.

(2) Voir à ce sujet : J. s. Thoma, c. Theol., loc. cit.

Ce qui suit de l'attribut divin qu'est la puissance, c'est seulement une dénomination extrinsèque qui présuppose elle-même le possible logique objet de la puissance divine. Toutes les considérations qui vont suivre, concernant la division de la puissance divine en puissance absolue et puissance ordonnée, se rapporteront à la puissance en tant qu'attribut de l'essence divine.

Cet attribut qui est, en Dieu, puissance d'action et d'exécution, diffère-t-il de l'intelligence et de la volonté divine selon une distinction réelle ou une distinction de raison ? Il en diffère selon une distinction de raison.

"...Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem; in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit : quae tria Deo secundum idem conveniunt" (1).

De quelle sorte de distinction de raison s'agit-il en l'occurrence ? D'une distinction de raison inadéquate. C'est ce qui ressort manifestement d'un texte de saint Thomas qui fait suite à celui qui vient d'être cité :

"Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum habet ratio-

(1) I P., q. 25, a. 1, ad 4um.

nem potentiae" (1).

C'est la substance même de cette pensée que Jean de saint Thomas développe dans les termes que voici :

"Potentia executiva in Deo...distinguitur ratione tanquam attributum inadaequatum intra potentiam intellectivam, quatenus dicit connotationem diversi effectus et formalitatem diversi principii, scilicet intellectus ut intelligens, vel ut practice et imperative exsequens et producens dicendo; non tamen potentia executiva est formaliter ipse actus liber voluntatis licet illum praesupponat et requirat" (2).

La puissance de Dieu ne diffère donc de son intelligence et de sa volonté que selon notre manière de concevoir. Et, même selon notre manière de concevoir, la puissance de Dieu ne diffère qu'imparfaitement et inadéquatement de son intelligence. A vrai dire, elle s'identifie avec l'intelligence considérée non pas comme principe de connaissance, mais comme principe de la production des créatures. Son acte de production des créatures presuppose l'acte libre de la volonté divine, mais il procède immédiatement et formellement de l'intelligence pratique. C'est cette puissance de Dieu, inadéquatement distincte de son intelligence, qui se divise, selon notre manière de concevoir, en puissance absolue, puissance ordonnée et puissance ordinaire.

En premier lieu, qu'entend-on au juste par puissance ordonnée et

(1) I P., q. 25, a. 1, ad 4um.

(2) Curs. Theol., disp. 31, a. 2.

puissance absolue de Dieu ? Par puissance ordonnée de Dieu, on entend la puissance de Dieu en tant qu'elle opère selon les dispositions de son infinie sagesse. Par puissance absolue, on entend la puissance de Dieu considérée en elle-même, dans ce qui la constitue proprement et la distingue formellement des autres attributs divins. La puissance absolue de Dieu, c'est sa puissance abstraite de tout rapport à une régulation ou disposition dérivant de sa sagesse.

"...Cum in agentibus ex libertate voluntatis, executio potentias sequetur voluntatis imperium et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiae divinae aliquid adscribitur, utrum attribuatur potentiae secundum se consideratae - tunc enim dicitur posse illud de potentia absoluta; - vel attribuatur sibi in ordine ad sapientiam et praescientiam et voluntatem ejus - tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata". (1).

Dans le L. III des Sentences, saint Thomas propose des explications très précises sur cette question délicate de la puissance ordonnée et de la puissance absolue (2). Il dit, en substance, ce qui suit : en Dieu la puissance, l'essence, la volonté, l'intelligence, la sagesse et la justice, ne font qu'un. Par conséquent, il n'est rien qui puisse être dans la puissance de Dieu sans pouvoir être dans sa volonté et dans son intelligence. Toutefois, parce que la volonté de Dieu n'est pas déterminée nécessairement à tel ou tel objet si ce n'est de façon purement hypothétique, et parce que la sagesse et la justice de Dieu ne sont pas déter-

(1) III Sent., D. 1, q. 2, a. 3.

(2) I P., q. 25, a. 5, ad lum.

minées de leur nature à l'ordre actuel des choses, rien ne s'oppose à ce qu'il y ait dans la puissance de Dieu quelque chose que Dieu ne veut pas présentement et qui n'est pas contenu dans l'ordre de l'univers tel qu'actuellement constitué. Puisque la puissance est conçue comme principe qui exécute, la volonté comme principe qui commande et l'intelligence comme principe qui dirige, ce qui est attribué à la puissance considérée en elle-même est dit possible de puissance absolue. Par contre, ce qui est attribué à la puissance de Dieu en tant qu'elle exécute le commandement de la volonté est dit possible de puissance ordonnée.

En conséquence, on doit affirmer que Dieu peut, de puissance absolue, faire autre chose que ce qu'il a déterminé de faire. Cependant, il ne se peut pas que Dieu fasse quelque chose qu'il n'a pas déterminé de faire. Il en est ainsi parce que son opération est soumise à sa préscience, tandis que sa puissance ne l'est pas. Sa puissance est, en effet, naturelle. Ainsi donc Dieu fait quelque chose parce qu'il le veut, mais ce n'est pas parce qu'il le veut qu'il le peut.

Cette division de la puissance de Dieu en puissance ordonnée et puissance absolue entraîne une division correspondante du possible qui est dit tel de la puissance extrinsèque de Dieu. Elle entraîne aussi une division de l'impossible qui s'oppose à ce possible extrinsèque. Autre est le possible de puissance absolue et autre est le possible de puissance ordonnée. Autre encore est l'impossible opposé au possible de puissance ordonnée et autre est l'impossible opposé au possible de puissance ab-

solute. Quelque chose est possible de puissance absolue qui ne l'est pas de puissance ordonnée. Quelque chose est impossible de puissance ordonnée qui est possible de puissance absolue, mais aussi quelque chose est impossible de puissance ordonnée qui également impossible de puissance absolue. Enfin quelque chose qui est impossible de puissance ordonnée et de puissance absolue est dit possible d'une possibilité hypothétique (1). Sur ce sujet, saint Thomas nous a fourni les précieuses déterminations que voici:

"...Sunt quaedam quae habent in se aliquid divinae sapientiae et bonitati repugnans inseparabiliter coniunctum, ut peccare...Et ista etiam dicimus Deum non posse.

Quaedam vero sunt quae non habent de se inconvenienciam ad divinam sapientiam, sed solum ex ordine aliquo suae praescientiae quem Deus in rebus statuit vel praevidit secundum suam voluntatem, ut quod caput hominis sit inferius...Et hujusmodi Deus potest facere, quia potest statuere alium ordinem in rebus secundum quem sit conveniens quod nunc secundum istum ordinem qui rebus inest inconveniens videtur.

Sic ergo in his quae divinae potentiae attribui possunt, est, quadruplex distinctio sive ordo.
Quaedam enim nec ipsi potentiae absolutae attribuuntur. Unde simpliciter dicendum est Deum ea non posse, sicut pati et contradictria esse simul.
Quaedam vero ex se sapientiae et bonitati repugnant. Et ista non dicimus Deum posse nisi sub conditione, scilicet si vellet. Non enim inconveniens est ut in conditionali vera antecedens sit impossibile.
Quaedam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori. Et talia absolute concedendum est Deum posse

(1) Comme il existe une division du nécessaire en nécessaire absolu et nécessaire hypothétique, ainsi il existe une division du possible en possible absolu et possible hypothétique et une division de l'impossible en impossible absolu et impossible hypothétique.
Cf. III P., q. 46, a. 2, c.

de potentia absoluta; sed sunt neganda nisi sub conditione, sc. ut dicatur : Non potest, si voluntati ejus repugnat.

Quaedam vero sunt quae attribuuntur potentiae, ita quod et voluntati et sapientiae ejus congruunt. Et haec simpliciter dicendum est Deum posse et nullo modo ea non posse" (1).

De fait, la Toute-Puissance divine opère seulement comme puissance ordonnée. Elle ne produit rien qui ne soit déterminé selon les dispositions de la Sagesse. L'intelligence peut considérer la puissance de Dieu en elle-même, comme puissance, d'une vertu illimitée et sans aucun rapport à la sagesse, mais cette considération n'est possible qu'en vertu d'une abstraction faite par l'intelligence. Voilà ce que saint Thomas affirme d'une façon explicite.

"...Absolutum et regulatum non attribuuntur divinas potentiae nisi ex nostra consideratione : quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata" (2).

Il reste à déterminer de la puissance ordinaire. Cette puissance opère selon une régulation ou disposition de la sagesse divine, mais comme telle, elle n'est pas opposée à la puissance dite absolue. Elle est une puissance ordonnée, mais opposée à la puissance qui opère selon un mode spécial ou extraordinaire.

(1) III, Sent., D. 1, q. 2, a. 3, resp.

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

Au juste, la puissance ordinaire de Dieu est celle qui opère selon les lois communes et le cours habituel des choses. Si la toute-puissance divine opère en dehors des lois qui régissent communément l'univers, c'est toujours et nécessairement selon une disposition parfaitement droite et souverainement sage. Dans ce cas, elle opère donc de puissance ordonnée.

"Si...ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia crdini secundarum causarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subjiciuntur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis; potuisset enim et alium ordinem rerum instituere" (1).

En résumé il ne se peut pas que Dieu fasse ce qui est opposé à sa puissance ordonnée, mais il se peut que Dieu fasse ce qui est opposé à sa puissance ordinaire, car, ce faisant, il opère encore de puissance ordonnée. Ce qui est effectué par Dieu de puissance extraordinaire, v.g. un miracle, l'est nécessairement de puissance ordonnée, Jean de saint Thomas l'explique dans les lignes suivantes :

"Si...(potentia divina) facit aliquid extra has leges communes, ut miraculum, licet faciat ordinate et secundum dispositionem rationis rectam, tamen non facit modo ordinario et secundum potentiam ordinariam, sed specialem; et sic absolvitur a modo ordinario. Recedit tamen in alium ordinem sapientiae divinae, a quo

(1) I P., q. 105, a. 6, c.

*dicitur ordinata illa potentia : licet non ordinaria,
id est modo communi et ordinario operans*" (1).

Tout ce qui est de puissance ordinaire est de puissance ordonnée, mais tout ce qui est de puissance ordonnée n'est pas de puissance ordinaire. Puissance ordonnée est comme un genre par rapport à puissance ordinaire et puissance spéciale ou extraordinaire.

Cette nouvelle division de la puissance de Dieu en puissance ordinaire et non ordinaire entraîne encore une division correspondante du possible "per potentiam in altero". Tout ce qui est possible de puissance ordonnée n'est pas possible de puissance ordinaire et tout ce qui est impossible de puissance ordinaire n'est pas impossible de puissance ordonnée.

Notons, en terminant, que si les Anciens savaient bien distinguer puissance de Dieu ordonnée et ordinaire, ils ne faisaient guère mention d'une telle distinction dans leurs écrits. Par l'expression 'puissance ordonnée', ils signifiaient aussi bien ce que nous entendons par puissance ordinaire que ce que nous entendons par puissance ordonnée pure et simple (2).

(1) Curs. Theol., T. III, disp. 31, a. 3.

(2) III C.G., c. 98, comm. Sylv. Ferr., n. 3.

III

NECESSITE

REELLE & LOGIQUE

ABSOLUE & HYPOTHETIQUE.

Après avoir considéré les notions de possibilité réelle et logique, de puissance absolue et ordonnée, nous sommes logiquement amenés à traiter de nécessité réelle et logique, absolue et hypothétique. En effet parce que le possible se prend de la puissance, parce que la puissance dit rapport à l'être et que l'être peut s'entendre soit du réel qu'est l'essence ou l'existence, soit de la composition logique d'un prédicat avec son sujet, nous avons dû définir et distinguer une double possibilité, l'une réelle, l'autre logique. Dans la suite, nous avons étudié les notions de puissance absolue et ordonnée pour en arriver à distinguer de nouveaux modes de possibilité qui divisent le possible ou contingent "per potentiam in altero".

C'est également en nous plaçant au point de vue de l'être que nous sommes conduits à traiter de nécessité après avoir traité antérieurement de contingence ou possibilité. En effet, la nécessité et la contingence divisent par soi et radicalement l'être.

"Ens...dividitur per contingens et necessarium, et est per se divisio entis" (1).

Elles suivent de l'être en tant que tel.

(1) III, C.G., c. 72. cf. Metaph., L. VI, 1. 3.

"Et considerandum est quod necessarium et contingens
propre consequuntur ens in quantum hujusmodi" (1).

D'ailleurs, loin de s'exclure, la possibilité et la nécessité sont, en quelque sorte, inséparables. En effet, nous avons vu que le nécessaire "a se" et le nécessaire "ab alio" sont possibles (absolument), autrement ils seraient contradictoires, et par conséquent, ils ne seraient pas nécessaires. De plus, le nécessaire "ab alio" est possible de puissance extrinsèque "per potentiam in altero". Nous verrons plus loin que le contingent n'est pas incompatible avec une certaine nécessité dite conditionnelle. A vrai dire, il n'est aucun contingent qui ne soit nécessaire sous quelque rapport.

"Nihil...est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat" (2).

Parce que le nécessaire et le contingent divisent l'être comme tel, certaine division de l'être entraîne une semblable division du nécessaire et du contingent. Qu'est-ce que l'être signifie principalement ? c'est l'actualité d'une forme. Et par voie de conséquence ? c'est la composition de la forme avec son sujet (3).

(1) I P., q. 23, a. 4 ad 3um.

(2) I P., q. 86, a. 3, c. cf. "Omnis motus supponit aliquid immobile; cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilia; et cum transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilia. Rerum etiam immobilia sunt immobiles habitudines; sicut Socrates etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet". I P., q. 84, a. 1, ad 3um.

(3) I Perih., l. 5.

L'être signifie donc le vrai. Et puisque l'être est significatif et du vrai et du réel, le nécessaire et le contingent, qui suivent de l'être comme tel, divisent non seulement le réel, mais aussi le vrai.

"Objectum intellectus est verum cujus differentiae sunt necessarium et contingens" (1).

De même qu'en traitant de la nature de la contingence, il a été nécessaire de distinguer la possibilité absolue et logique de la possibilité réelle et physique, ainsi faut-il, en déterminant de la nature de la nécessité, montrer en quoi diffèrent la nécessité logique et la nécessité réelle.

A- NECESSITE LOGIQUE

Le possible logique se définit, avons-nous vu, dans la ligne de la vérité et par opposition à l'impossible, c'est-à-dire par la non-répugnance des termes. Ce possible est dit absolu et "secundum seipsum" (2). L'impossible qui s'oppose à ce possible logique est dénommé également absolu. Il a ceci en commun avec le possible logique qu'il se définit par un rapport de termes.

"Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute,
ex habitudine terminorum; possibile quidem quia praedica-

(1) III Sent., D. 17, a. 1, sol. 3.

(2) De Pot., q. 1, a. 3, c.

tum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impos-
sibile vero absolute, quis praedicatum repugnat subjec-
to, sicut hominem esse asinum" (1).

Avec le possible logique et l'impossible qui s'oppose au possible logique, il est un nécessaire qui se définit pareillement "ex sola habitudine terminorum". C'est un nécessaire qui est dit : logique.

"...Magna differentia est inter necessarium et possi-
bile, ut sunt differentiae entis realis, et ut sunt
differentiae entis veri.

In quantum enim sunt differentiae entis veri, sumuntur logice, et consistunt in sola habitudine terminorum, ut patet autem sunt differentiae entis per se, quod significat substantiam, quantitatem, etc...sic sunt conditio-nes substantiales rerum intrinsecas ipsis rebus: ut X Metaph., textu ultimo dicitur de corruptibili et incorrup-tibili. Aliud est ergo loqui de necessario et possibili ut sunt differentiae reales; et aliud ut sunt differen-tiae habitudinis terminorum" (2).

De même que le possible logique est dénommé absolu, ainsi il est un nécessaire logique (défini également dans la ligne de la vérité et par un rapport de termes) qui peut être dénommé absolu.

"Necessarium dicitur aliquid dupliciter: sc. absolute et suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse anima; vel quia subjectum est de ratione praedica-ti, sicut hoc est necessarium numerum esse imparem vel parem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici ne-

(1) I P., q. 25, a. 3, c.

(2) I P., q. 9, a. 2, comm. Caj., n. VI.

cessarium ex suppositione: suppositio enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet" (1).

Plus loin, il sera traité d'une façon très spéciale de la nécessité hypothétique en tant que distincte de la nécessité absolue. Il suffit pour le moment d'avoir montré en quoi consiste le nécessaire logique en tant que logique, c'est-à-dire en tant qu'il constitue une différence de l'être comme vrai, en tant qu'il se définit "ex habitudine terminorum" et se distingue du nécessaire réel.

B- NECESSITE REELLE

Parce que le nécessaire et le contingent suivent (consequuntur) de l'être, et que l'être peut se dire de la composition logique des termes d'une proposition (sujet et prédicat), composition qui est signe de vérité, il est un nécessaire qui consiste en un mode spécial de composition des termes. C'est le nécessaire logique.

A ce nécessaire logique s'oppose ("magna differentia est") le nécessaire réel. L'être, dont le nécessaire est un mode, se dit "primo" et "principaliter" de ce qui est "in rerum natura". Il n'est significatif de composition logique et de vérité que secondairement et par voie de conséquence. Le nécessaire se conçoit donc principalement comme un

(1) I P., q. 19, a. 3, c. cf. De Veritate, q. 23, a. 4, ad lum.

mode d'être réel. De même que certaine relation logique est dite nécessaire parce que ne pouvant pas ne pas être, v.g. la relation de 'homme' à 'animal raisonnable', ainsi certaine réalité est dite nécessaire parce que ne pouvant pas ne pas être, telle la créature incorruptible.

"Corruptibile autem et incorruptibile dividunt per se
ens: quia corruptibile est quod potest non esse, incor-
ruptibile autem quod non potest non esse" (1).

A l'encontre de la possibilité logique et de la nécessité logique qui sont des modes affectant le rapport des termes d'une proposition, la nécessité réelle et la contingence physique sont des conditions ou modes d'être qui affectent intrinsèquement le réel.

Voici à ce sujet l'explication de Sylvestre de Ferrare :

"...Sicut aliquid dicitur possibile aut ratione alicujus potentiae existentis in re, aut propter non-repugnantiam terminorum; ita necessarium potest dici aut ratione ne- cessitatis cujusdam existentis in re (necessitas enim est conditio rei), aut ratione necessariae habitudinis ter- minorum" (2).

Le nécessaire réel doit donc se définir comme suit : ce qui dans sa nature même est déterminé uniquement à être.

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

(2) C.G., I, c. 83, comm. S. Ferr. n. I.

"Necessarium...dicitur, quod in sui natura habet quod non possit non esse" (1).

Comme le nécessaire logique, le nécessaire réel peut être dénommé absolu.

"Illas...res simpliciter et absolute necessitate est esse in quibus non est possibilitas ad non esse" (2).

"Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis: quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est ei intimum et proximum, sive sit forma, sive materia, sive ipsa rei essentia" (3).

Ce nécessaire réel et absolu est de deux sortes : l'un dont la nécessité est causée, l'autre dont la nécessité n'est pas causée.

"Hoc autem absolute necessarium est duplex. Quoddam enim est quod habet necessitatem et esse ab alio, sicut in omnibus quae causam habent: quoddam autem est cujus necessitas non dependet ab alio, sed ipsum est causa necessitatis in omnibus necessariis, sicut Deus" (4).

-
- (1) II Phys., l. 8, n. 4. cf. ...Dicatur illud necessarium quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum, sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet". I Perih., l. 14, n. 8.
 - (2) II C.G., c. 30.
 - (3) V Metaph., l. 6, cf. II C. G., c. 28; De Pot., q. 5, a. 3, ad 12um; II Phys., l. 15.
 - (4) I Sent., D. VI, q. 1, a. 1. cf. "...Aliqua sunt necessaria dupliciter. Quaedam enim quorum altera sit causa necessitatis; quaedam vero quorum nulla sit causa necessitatis; et talia sunt necessaria propter seipsa". V. Metaph., l. 6.

Autre est la nécessité absolue de Dieu, autre est la nécessité absolue des substances créées incorruptibles. Ces substances créées incorruptibles sont dites absolument nécessaires, parce qu'il n'y a pas en elles de puissance au non être (1). Cependant, elles dépendent nécessairement de Dieu qui les maintient librement dans l'être.

"Dicuntur...res creatae eo modo in nihilem tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed Creatori inest potentia ut eis det esse vel eis desinet esse influere" (2).

La contingence extrinsèque (per potentiam in altero) n'est mille-ment incompatible avec la nécessité absolue de la créature spirituelle. Cette nécessité absolue est même inséparable de la contingence "per potentiam in altero".

Les créatures incorruptibles sont donc nécessaires "absolute et simpliciter" (3). Les scotistes le nient, mais comme l'explique Cajetan, leur opposition aux thomistes, sous ce rapport, est une opposition seulement dans la manière de s'exprimer ("in vocabulis"). A la vérité, ce sont les thomistes qui s'expriment de la manière la plus formelle.

"Sanctus Thomas...peripateticis sermonibus assuetus... necessarium simpliciter vocat id quod non potest non

(1) Le nécessaire absolu réel est nécessaire simpliciter, mais il est possible ou contingent ex suppositione, "sub eo uditis ne si sibi relinquatur". I, S., D. 8, q. 3, a. 2, c.

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

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

esse per potentiam in se. Et propterea concedit et probat multa entia necessaria simpliciter. Et revera, quia judicium de rebus debet dari et dici secundum propria ipsarum rerum, et non secundum extranea, rationabilior est nominatio Auctoris: quoniam multa sunt entia, quae in se nullam habent potentiam ad non esse" (1).

Si telle substance créée est dite nécessaire de nécessité absolue, c'est en raison de son incorructibilité, et si elle est incorructible, c'est parce qu'elle est une forme subsistante et que l'existence convient par soi à la forme. Quel est ce mode de perséité selon lequel l'existence convient à la forme ? C'est le troisième des quatre modes de perséité énumérés par saint Thomas dans son comm. des Anal. Post., L. I, l. 10. Voici, à ce sujet, l'explication de Jean de Saint Thomas :

"...Formae per se convenit esse non per se in primo aut secundo modo, cum non habeat connexionem essentiali vel intrinsecam ipsum esse cum forma creata, sed convenit per se in tertio modo, idest per se singulariter seu subsisterter, quia formae subsistenti convenit esse immediate, et non mediante alia forma, et sic per se subsisterter seu immediate habet esse" (2).

Ce mode de perséité, c'est encore, selon l'explication de Cajetan,

(1) I P., q. 44, a. 2, Caj., n. 11.

(2) J. s. Th., C.P., T. III, P. Nat., P., q. 9, n. 1.

un mode de perséité physique (1).

Ce long développement était nécessaire pour rendre plus manifeste la différence très profonde qui existe entre le nécessaire absolu logique et le nécessaire absolu réel. Un être créé peut être nécessaire de nécessité absolue réelle sans être nécessaire de nécessité absolue logique.

"Aliquid est possibile logicum quod tamen est necessarium reale. Possibile quidem logice, quia neutra pars contradictionis de secundo adjacente implicat contradictionem; puta nec ista, coelum est, nec iste, ccelum non est. Necessarium vero reale: quia in eo non est potentia ad aliud esse, ac per hoc nec ad privationem esse quid habet. Et quoniam supponimus quod quidquid non implicat contradictionem est possibile..." (2).

L'expression 'nécessaire absolu' est donc équivoque. On peut l'entendre de deux façons très différentes. Aucun être créé, comme tel, n'est nécessaire, selon tous les sens du mot. Il reste que non seulement Dieu

(1) "Vocatur...perseitas simpliciter, quae fundatur super habitudine terminorum absolute sumptorum: perseitas vero physica, quae fundatur super habitudine terminorum in esse naturali positorum... conveniunt... in hoc quod quaemadmodum quod convenit alicui per se simpliciter necessario et inseparabiliter adhaeret illi absolute sumpto; ita proportionaliter quod convenit alicui per se physice, necessario et inseparabiliter comitatur illud in esse naturali positum. Differunt vero quia praedicate per se simpliciter nihil non necessarium supponunt, quoniam respiciunt subjecta sumpta; praedicata vero per se physice supponunt aliquid non necessarium, sc. subjecta producta fuisse in rerum natura... Ex hoc autem differunt secundo quia perseitas prima adeo est necessaria ut oppositum implacet contradictionem: perseitas vero secunda non est necessaria nisi necessitate naturalis cursus; et ideo oppositum non implicat contradictionem". I P., q.50, a. 5, comm. Caj., in IV.

(2) I P., q. 9, a. 2, comm. Caj., n. 6.

mais toute créature incorruptible est absolument nécessaire. Cependant Dieu seul est un nécessaire absolu "per se ipsum" (1), et par conséquent "omnimodo necessarium".

"...Nullam rem esse est simpliciter necessarium nisi Deum" (2).

C- NECESSITE HYPOTHETIQUE OU CONDITIONNELLE

Après avoir défini la nécessité logique et la nécessité réelle, et avoir montré en quoi elles diffèrent et comment elles peuvent être dites toutes deux absolues, il convient d'étudier d'une façon spéciale la notion de nécessité conditionnelle ou hypothétique.

Cette nécessité est-elle formellement logique ou réelle ?

Il est à remarquer que saint Thomas définit la nécessité hypothétique en l'opposant aussi bien à la nécessité absolue logique qu'à la nécessité absolue réelle. Ainsi après avoir défini le nécessaire absolu logique, saint Thomas ajoute :

(1) I C.G., c. 15.

(2) I P., q. 19, a. 4, comm. Caj., n. 6. cf. "Ponit enim s. Thomas hic (1, 9, 2) et in II C.G., cap. XXX et LV et in Qu. De Potentia, q. 5, a. 3, et ubique, angelos i et corpora coelestia entia realia necessaria, possibilia tamen logice et per potentiam in alio: et solum Deum omnimodo necessarium". I P., q. 9, a. 2, comm. Caj., n. 6.

"Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Una non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet" (1).

"Necessarium vero ex suppositione est quod non est necessarium ex se, sed solummodo posito alio; sicut Socratem cucurrisse:..." (2).

Ailleurs, après avoir défini le nécessaire absolu réel comme étant ce qui dans sa nature même est déterminé uniquement à être, saint Thomas dit en quoi consiste le nécessaire hypothétique ou conditionnel.

"Necessere est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco...Et haec est necessitas naturalis et absoluta.

Alio modo...ex principio extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem...Et haec est necessitas finis...Ex agente... Et haec est necessitas coactionis" (3).

Ces deux nécessités : nécessité de la fin et nécessité de coaction, sont qualifiées de conditionnelles :

"...Necessarium dicitur multipliciter. Est enim necessarium absolute et necessarium ex conditione: et hoc est duplex: sc. ex conditione finis vel ex conditione agentis. Necessarium ex conditione agentis, est necessarium per violentiam: non enim qui violenter currit, necesse est currere, nisi sub hac conditione, si aliquis eum cogit.

(1) I P., q. 19, a. 3, c.

(2) De Ver., q. 23, a. 4, ad lum.

(3) I P., q. 82, a. 1, c.

Necessarium ex conditione finis est illud sine quo non potest consequi aliquis finis vel non ita faciliter" (1).

Dans les Livres II du C.G. et II du comm. des Physiques, saint Thomas identifie la nécessité hypothétique avec la nécessité qui se prend de la fin, et de la fin précisément en tant qu'elle est "posteriorius in esse".

"Quod autem habet necessitatem ab eo quod est posteriorius in esse, est necessarium ex conditione vel suppositione; ut puta si dicatur, necesse est hoc esse si hoc debeat fieri: et hujusmodi necessitas est ex fine, et ex forma in quantum est finis generationis" (2).

Enfin, dans le L. V des Métaphysiques, cette nécessité hypothétique est qualifiée de nécessité "secundum quid".

"Necessarium secundum quid et non absolute est, cuius necessitas dependet ex causa extrinseca" (3).

Dans le De Veritate, cette même nécessité est dite : nécessité de conséquence.

"Ex praescientia Dei non potest concludi quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis; sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentiae"... (4).

(1) I Sent., D. VI, q. 1, a. 1.

(2) II Phys., l. 15, n. 2. cf. "Necessitas...quae est a posteriori in esse licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: ut, si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse". II C.G., c. 29.

(3) Metaph., L. V. l. 6, n. 834.

(4) De Ver., q. 24, a. 1, ad 13um.

C'est en nous servant de tous les éléments contenus dans les passages cités ci-dessus que nous pourrons déterminer quelle est, au juste, la nature du nécessaire hypothétique ou conditionnel.

Le nécessaire hypothétique est exprimé communément dans l'énoncé d'une proposition composée conditionnelle. Chaque fois que saint Thomas définit la nécessité hypothétique, il apporte des exemples analogues à ceux que voici : "...necessa fore ut serra sit si debet habere serrae opus" (1). - "Si Deus hoc vult, necessa est hoc esse" (2).

Pour une détermination parfaite de la notion de nécessité hypothétique, certaines précisions sont prérequisées concernant la nature et les propriétés de la proposition conditionnelle.

A parler strictement, toute proposition hypothétique n'est pas conditionnelle. La proposition hypothétique ou composée est celle qui a pour parties principales deux propositions simples ou catégoriques, conjointes par une particule telle que : 'et', 'ou', 'si'. Cette particule remplit, dans la proposition composée, un rôle analogue à celui du verbe dans la proposition catégorique. Dans la proposition conditionnelle proprement dite, la copule hypothétique est la particule : si. Exemple : si Paul court, il se meut. La proposition conditionnelle n'est donc qu'une espèce de proposition hypothétique. Sa vérité, comme celle de toute autre

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

(2) I P., q. 19, a. 8, ad lum.

espèce de proposition hypothétique, est distincte de la vérité des propositions catégoriques d'out elle dépend. Tout en étant essentiellement distincte de la proposition simple, la proposition conditionnelle se tient néanmoins dans la ligne de la deuxième opération de l'esprit, car elle est signe de vérité.

Qu'est-ce donc que la vérité d'une proposition conditionnelle ? C'est une vérité qui se définit purement et simplement par la conséquence. Si la conséquence signifiée par une proposition hypothétique ou conditionnelle est bonne, la proposition est vraie; si la conséquence est mauvaise, la proposition est fausse. Rien de plus n'est requis pour assurer la vérité ou la fausseté d'une proposition conditionnelle. Dans ce cas, vérité et conséquence sont inséparables.

Puisque la bonté de la conséquence suffit, à elle seule, à assurer la vérité de la conditionnelle, il est donc manifeste que cette vérité de la proposition conditionnelle est une vérité de soi nécessaire. Toute conditionnelle vraie est nécessaire, et toute conditionnelle fausse est impossible. En effet, une bonne conséquence est toujours et nécessairement vraie. Vérité, conséquence et même nécessité sont donc inséparables dans la proposition conditionnelle.

Puisque la proposition conditionnelle se définit par la conséquence et que le jugement, dans ce cas, porte exclusivement sur la conjonction des catégoriques qui la composent, sa vérité est donc tout à fait indépen-

dante de la vérité et de la fausseté, de la possibilité et de l'impossibilité des catégoriques. Une conditionnelle peut être vraie même si les catégoriques sont fausses, et elle peut être fausse même si les catégoriques sont vraies.

"Haec conditionalis est vera: Deus potest prava agere si vult: nil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia, ut patet in hac: si homo volat, habet alas" (1).

Dans la conditionnelle, la vérité est donc purement une vérité de conséquence. La nécessité est aussi une nécessité de conséquence. C'est le tout, comme tel, de la proposition conditionnelle qui est nécessaire, non pas les parties. Il y a lieu de distinguer ici le sens composé du sens divisé. La nécessité n'affecte que la composition des termes (2).

Tout ce qui précède doit être entendu de la proposition conditionnelle en son sens le plus strict. Qu'entend-on par proposition conditionnelle strictement dite ? Une proposition dans laquelle la copule hypothétique "si" est véritablement significative de conséquence. Cette conséquence, toutefois, ne peut être plus qu'une conséquence virtuelle, car la

(1) De Pot., q. 1, a. 6, ad 3um. cf.: I, q. 25, a. 3, ad 2um, I Sent., D. 42, q. 2, a. 1.

(2) "...Ecc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis: sed conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria: si videtur sedere, sedet, Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam et compositam esse veram; de re vero intellectam et divisam, esse falsam". I C.G., c. 67.

conséquence relève formellement de la troisième opération de l'esprit.

Pour bien saisir l'importance de cette remarque, il faut savoir qu'il existe trois sortes de propositions conditionnelles. L'une est proprement conditionnelle, les deux autres ne le sont pas.

Jean de saint Thomas a défini et distingué parfaitement bien ces trois sortes de propositions conditionnelles. Voici comment il caractérise la première :

"Primo modo conditionalis non respicit veritatem extre-
morum, sed illationem, et eam denotat particula 'si'
ut cum dico: Si sol lucet, dies est, ly 'si' subrogatur
loco particulae 'ergo', perinde ac si dicas : sol lucet,
ergo dies est, quasi ex praesuppositione, non ex asser-
tione antecedentis procedens; et sic illatio non ex af-
firmatione seu determinationis antecedentis procedens,
per conditionalem illativam explicatur..." J. s. Th., C.
T., T. II, D. 20, a. 2.

C'est en cela que consiste la proposition conditionnelle au sens formel et strict. Fait étrange : elle est signe de vérité et elle implique conséquence.

La deuxième espèce de conditionnelle n'est pas une conditionnelle proprement dite. Elle n'est pas significative d'inférence, mais de la pure coexistence de deux catégoriques. Ex.: si Paul marche, Pierre rit. Cette conditionnelle équivaut à une copulative. Elle n'est vraie que si les deux catégoriques qui la composent sont vraies (1).

(1) "Secundo modo dicitur conditionalis secundum puram concomitantiam, qualia sunt conditionata disparata, id est, quando inter conditio-
nem et effectum consecutum nulla datur causalitas et connexio, sed solum significatur quod utrumque simul verificabitur et concomitan-
ter existet..." J. s. Th., loc. cit.

Enfin, il est une autre espèce de conditionnelle, qui n'est dite conditionnelle qu'en un sens large et impropre, c'est celle qui exprime l'exercice d'une certaine causalité de la condition (l'antécédent) sur l'effet (le conséquent). Elle est dite impropre, parce qu'elle ne se définit pas formellement par la vérité et la nécessité de la conséquence virtuelle impliquée dans la première espèce (1).

Ce n'est donc que dans la première espèce de conditionnelle qu'il y a vérité de conséquence proprement dite et nécessité purement hypothétique. L'objet de cette conditionnelle est connu de Dieu, par sa science de simple intelligence. Pour quelle raison ?

"Quia quidquid pertinet ad quidditates et naturas rerum est connexionis necessarie et abstrahit de se ab omni existentia..." (2).

Puisqu'elle est l'objet de propositions conditionnelles dont la vérité est exclusivement une vérité de conséquence constituée par une connexion de termes, la nécessité hypothétique est donc manifestement une nécessité formellement logique. De même qu'il est un nécessaire logique qui

(1) "Tertio modo conditionalis significat aliquam causalitatem seu conducentiam inter conditionem et effectum secutum : non explicando solum bonitatem illationis et consequentiae, sed connexionem antecedentis et consequentis, quatenus antecedens quod ponitur per modum conditionis aliquam inclinationem vel conducentiam aut causalitatem importat ad id quod ponitur per modum consequentis..... particula 'si' non ponitur ad explicandam solam bonitatem illationis et consequentiae, et quasi vim seu formam prioristicam argumentationis virtualiter in conditionali implicitam, sed ad explicandam ipsarum veritatum connexionem, quae est materia posterioristica..." J. s. Thomas, loc. cit.

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

est dit absolu, et qui se définit "ex habitudine terminorum", ainsi il est un nécessaire logique qui est dit hypothétique et qui se définit également "ex habitudine terminorum" et qui, de soi, fait abstraction de toute existence (1).

Le nécessaire hypothétique est logique, et c'est comme tel qu'il doit être défini, i.e. comme une connexion nécessaire de termes "sub aliqua conditione". Notons bien que ce qui est nécessaire "a posteriori in esse" est hypothétiquement nécessaire, mais tout ce qui est hypothétiquement nécessaire n'est pas nécessaire a posteriori.

Voici quelques cas de nécessité hypothétique très différents (materialiter) les uns des autres.

On peut dire que Dieu veut nécessairement tel effet qu'il produit librement, mais il le veut de nécessité hypothétique et non pas de nécessité absolue.

"In quolibet immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid vult, necesse est ex suppositione eum hoc velle" (2).

(1) "...Tunc dicitur simpliciter necessarium et absolute quando praedicatum habet necessariam habitudinem ad subjectum secundum suam naturam consideratum: quod est terminos habere necessariam habitudinem ex suis formalibus significatis. Necessarium autem ex suppositione dicitur quando praedicatum ad subjectum secundum sui naturam consideratum, necessariam habitudinem non habet, licet illam habeat ut sub aliqui conditione consideratur". I C.G., c. 83, S. Ferr., n.l.

(2) I C.G., c. 83.

L'immortalité de la bonté divine est le fondement de cette sorte de nécessité hypothétique. La remarque que fait saint Sylvestre de Ferrare à ce sujet est fort à propos :

"...Immutabilitas non requiritur ad omne necessarium ex suppositione:...Sed bene ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione : quia necessitas immutabilitatis tantum est etiam necessitas ex suppositione..."(1).

Parce que l'immortalité de la volonté divine est au principe de cette nécessité conditionnelle, les théologiens ont une manière spéciale de la désigner.

"Unde hujusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis" (2).

On peut dire encore : "Dum Sortes sedet necesse est (necessitate hypothetica) necesse est ipsum sedere" (3). Ce n'est là qu'une application particulière du principe : Omne quod est necesse est esse quando est.

Cette nécessité du contingent présent est immédiatement fondée sur le premier principe. En la niant, on nierait le premier principe. Il est nécessaire que Socrate soit assis quand il est assis, car il est impossible qu'il ne soit pas assis quand il est assis (4). En effet, il est impossible

(1) I C.G., c. 83, comm. S.F., n. 1.

(2) De Ver., q. 23, a. 4, ad lum. cf. III Sent., D. 20, a. 1.

(3) I Perih., l. 15.

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

qu'une chose soit et ne soit pas en même temps et sous le même rapport.

Comme dit Cajetan :

"...Res quantumcumque contingens, ex statu praesentiae
contrahit quemdam necessitatis modum, ex suppositione
status ad ipsam sub tali statu pertingentem..." (1).

Voici un autre exemple de nécessité hypothétique : "Si Deus pro-
vidit hoc futurum, hoc erit" (2). A ce sujet, s. Thomas, dit : "patet
quod haec conditionalis est vera". Et Jean de saint Thomas observe à pro-
pos de cette conditionnelle :

"Relinquit extrema contingentia, licet in vi consequentiae
sit infallibile, et pertinet ad simplicem intelligentiam
in quantum explicatur sola vis consequentiae inter decre-
tum pro conditione" (3).

C'est l'efficacité du secours divin qui, cette fois, est au prin-
cipe de cette nécessité conditionnelle ou hypothétique. Dans le cas pré-
cédent, c'était la détermination de l'état de présence du contingent (4).

(1) I P., q. 14, a. 13.

(2) "Praeparatio hominis ad gratiam...potest considerari secundum quod
est a Deo movente. Et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordi-
natur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis, quia in-
tentio Dei deficere non potest..." I-II, q. 112, a. 3, c. cf. C.G.,
c. 94.

(3) J. s. Th., C. Theol., T. II, D. 20, a. 5.

(4) "Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum neque propter
certitudinem divinae cognitionis neque propter efficaciam divinas
voluntatis". De Malo, q. 16, a. 7, ad 15um.

Un dernier exemple de nécessité hypothétique est contenu dans le passage suivant :

"Alio modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse non absoluta, sed conditionata : sicut dicimus necessere fore ut serra sit ferrea si debet habere opus serrae" (1).

A cet exemple de nécessité hypothétique s'applique précisément le passage suivant, tiré de "Problème de l'indéterminisme" de M.C. De Koninck : "La nécessité hypothétique dont parle Aristote va du conséquent à l'antécédent, et non vice versa. Si le conséquent est donné, il est maintenant nécessaire que l'antécédent ait été et qu'il ait causé. Le fondement de cette nécessité qui relie l'antécédent au conséquent ne part pas de l'antécédent; il est extrinsèque à lui; la nécessité remonte du conséquent à l'antécédent. Quod habet necessitatem ab eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione. S'il y avait conversion des termes, si la cause prochaine était nécessaire, il y aurait rapport réciproque absolument nécessaire. Necessitas quae dependet ex causis prioribus est necessitas absoluta. Quae habet necessitatem ex causa formalis, vel ex causa efficiente, est necessarium absolute".

La nécessité hypothétique est une nécessité "authentique" et elle est une nécessité logique. Ajoutons même qu'à l'intérieur de l'hypothèse, il y a toujours nécessité absolue. Si Dieu veut, il est absolument néces-

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

ssaire qu'il veuille et qu'il ait voulu. Si Socrate est assis, il est absolument impossible qu'il ne soit pas assis. Si Dieu donne sa grâce à Paul, il se convertira infailliblement (1). Pour que la scie coupe, il est absolument nécessaire qu'elle soit dure.

(1) De Ver., q. 23, a. 4, ad 15um.

Chapitre premier

DE LA BONTE DIVINE, fin ultime de la création

Toute perfection est essentiellement communicative de soi.

"Natura cujuslibet actus est quod seipsum communicet quantum possibile est" (1).

C'est donc la perfection qui est au principe de toute causalité, dans la ligne de l'efficience comme dans la ligne de la finalité.

"Agens...in quantum hujusmodi est perfectum" (2).

"Manifestum est...quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque in quantum est in actu..." (3).

Dans l'exercice de la causalité efficiente, la perfection de l'acte est principe de la production de l'effet; dans l'exercice de la causalité finale, la perfection de l'acte est principe de l'inclination d'un être vers son bien.

Parce qu'elles ont un fondement commun, à savoir : l'essentielle communicabilité de l'acte, la causalité efficiente et la causalité finale

(1) De Pot., q. 2, a. 1, c.

(2) I, q. 4, a. 2, c.

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

se définissent toutes deux par la diffusion d'une perfection.

"Diffundere, licet secundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem causae efficientis, tamen largo modo potest importare habitudinem cujuscumque causae, sicut influere, et facere et alia hujusmodi" (1).

En ce qui concerne particulièrement l'exercice de la causalité finale, la diffusion n'est rien d'autre que l'attraction par laquelle la fin meut l'agent en se le connaturalisant et en l'inclinant vers son propre bien.

"Bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo dicitur finis movere" (2).

Or cette attraction exercée sur l'agent par la fin n'est dénommée motion que par métaphore (3). C'est donc également par métaphore et en un sens large que l'on peut, dans ce cas, parler de diffusion, puisque toute diffusion proprement dite ne peut s'entendre que de l'exercice d'une cause efficiente. Cette motion ou diffusion en un sens large et métaphorique n'en constitue pas moins l'exercice d'une causalité réelle et véritable.

L'"émission" (4) ou "effusion de soi" (5), en quoi consiste l'exer-

(1) De Ver., q. 21, a. 1, ad 4um.

(2) I P., q. 5, a. 4, ad 2um; cf. : I Sent., D. 34, q. 2, a. 1, ad 4um.

(3) J. s. Thomas, C. Phil., I P., q. 13, a. 2.

(4) I-IIae, q. 51, a. 2, c.

(5) De Ver., q. 21, a. 1, ad 4um.

cice de toute causalité efficiente ou finale, exclue donc en son fondement la potentialité et la privation comme telles. Son unique principe, c'est la perfection en tant que perfection.

"Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti in quantum perfectum" (1).

"Agere nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est in actu secundum quod est possibile" (2).

En conséquence, la possibilité de diffusion ou donation de soi essentielle à toute cause, dans la ligne de l'efficience comme dans celle de la finalité, est directement proportionnelle à son degré d'actualité et de perfection.

Ainsi donc la seule considération de la perfection de l'acte et de son essentielle diffusibilité rend parfaitement évidente la vérité de ce principe-ci : tout agent agit en tant qu'il est en acte.

"Nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu eo agit" (3).

Il est un autre principe non moins incontestable que le précédent, c'est que tout agent agit pour une fin. L'induction la plus commune et la plus vulgaire manifeste à l'évidence que tous les agents soit naturels,

(1) I P., q. 62, a. 9, ad 2um.

(2) De Pot., q. 2, a. 1, c.

(3) I P., q. 76, a. 1, c.

soit libres, tendent, dans leurs opérations, vers un bien et par conséquent vers une fin. L'agent est toujours mis en quelque manière par la vertu attirante de la fin. Sans doute, dans l'exercice de la causalité divine, cette motion ne subordonne point à une fin l'action divine elle-même, mais elle subordonne seulement le terme de cette action, à savoir : la créature (1). Cependant, Dieu agit vraiment pour une fin bien que, ni en lui-même ni dans son opération, il ne soit mis par cette fin. Tout agent agit pour une fin est donc un principe qui se vérifie de la façon la plus universelle et la plus absolue.

"...Omnia agentia necesse est agere propter finem" (2).

Enfin, il est un troisième principe dont la connaissance dérive en quelque manière de la connaissance des deux premiers, et qui peut s'énoncer comme suit : La fin de tout agent en tant qu'agent est l'agent lui-même. Comme nous l'avons vu précédemment, c'est parce que la perfection de l'acte ou de la forme est au fondement de toute causalité efficiente que tout agent n'agit qu'en tant qu'il est en acte, et que son opération se définit par la communication ou la diffusion d'une perfection. Par conséquent, l'agent, considéré précisément en tant qu'agent, ne présuppose, dans ce qui constitue le fondement et le principe de son action, aucune puissance à une perfection qui serait autre que lui-même et qui aurait pour

(1) I P., q. 19, a. 5, c.; De Ver., q. 23, a. 1, ad 3um; I Sent., D.45, q. 1, a. 2, ad 2um; J. s. Thomas, C. Theol., T.V, D.1, a. 2, nn. 30-34; C. Phil., T. II, I P., q. 13, a. 3.

(2) I-IIa^e, q. 1, a. 2, c.

lui raison de fin. Il faut bien qu'il en soit ainsi puisque l'agent comme tel est en acte.

"Agens in quantum agens non recipit aliquid" (1).

Dans l'effusion de sa propre perfection par l'exercice de sa causalité, l'agent en tant que tel ne peut donc pas agir pour une fin en dehors de lui-même.

"Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsem est" (2).

"Unumquodque agens creatum invenitur per suam actionem alici quodammodo ad seipsum attrahere" (3).

La nécessité pour l'agent comme tel de n'agir qu'en tant qu'il est en acte, et la nécessité pour l'agent comme tel d'être lui-même la fin de son action ont toutes deux un fondement commun et unique : la perfection de l'agent. Le principe selon lequel tout agent est lui-même sa propre fin dans l'exercice de son activité est un principe qui s'applique à tout agent créé, mais seulement en tant qu'il est agent. En d'autres termes, le principe en question ne s'applique à un agent créé que selon la mesure de sa perfection propre, et par conséquent d'une façon limitée, restreinte.

A Dieu, au contraire, le même principe s'applique sans aucune res-

(1) I-IIa^s, q. 51, a. 2, ad lum.

(2) III, C.G., c. 17.

(3) De Malo, q. 3, a. 1, c.

triction ou limitation, en raison de l'actualité pure de l'essence divine. L'infinie perfection de l'essence divine est donc simultanément la raison d'être de l'infinie communicabilité de Dieu ad extra et la raison d'être de sa primauté absolue comme cause finale à l'égard de toute créature réelle ou possible. Lorsque nous aurons considéré attentivement en quoi la cause seconde comme telle et la Cause Première comme telle diffèrent dans l'exercice de leurs causalités respectives, la souveraine communicabilité de la bonté divine et l'infinie libéralité de toute communication de cette même bonté nous seront encore plus manifestes.

L'imperfection est de la raison même de la cause seconde en tant qu'elle est seconde, c'est-à-dire en tant qu'elle se distingue de la Cause Première et d'une certaine manière s'y oppose. Par définition, la cause seconde est imparfaite parce qu'elle est essentiellement dépendante de la Cause Première. Par contre, toute imperfection par mode de dépendance ou de subordination est contradictoirement opposée à la raison de Cause Première. La mise en exercice de la cause seconde est impossible sans qu'une motion émanant de la Cause Première la fasse passer de puissance à acte. Cette dépendance, cette potentialité et ce mouvement manifestent assez le caractère déficient de toute cause seconde.

C'est en effet un même acte qui est à la fois principe d'être et, radicalement, principe d'opération. En toute créature, cet acte est essentiellement limité. Il est une perfection, mais imparfaitement possédée, c'est-à-dire possédée en partie et non dans sa totalité. Aucune créature

ne possède par elle-même et essentiellement sa propre perfection. S'il en était autrement, toute créature serait contradictoire, donc impossible. Ce n'est pas un même principe qui peut constituer la raison d'être d'une perfection et la raison d'être de la limitation de cette même perfection. Puisque la cause seconde (toute cause créée) ne possède pas en plénitude la perfection, qui est à la fois principe de son existence et de son opération, elle ne tient pas d'elle-même cette perfection, elle doit la recevoir par une communication que la Cause Première lui fait de sa propre perfection.

"Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne" (1).

Toute cause seconde efficiente ou finale, en acte premier et en acte second, c'est-à-dire considérée dans ce qui la constitue formellement comme principe d'opération et dans ce qui la constitue en exercice même de cette opération, est donc en dépendance intrinsèque de la causalité première et universelle de Dieu.

"Causa secunda habet hoc ipsum quod agit per actionem Causae Prima in cuius virtute agit" (2)

L'agent second (tout agent créé) n'est qu'imparfaitement agent.

(1) I.P., q. 44, a. 1, c.

(2) De Pot., q. 5, a. 8, c.

Il est à la fois agent et patient. Il ne peut agir qu'en étant préalablement agi lui-même. Il a raison de patient par rapport à l'Agent Premier.

Or c'est une même fin que celle de l'agent et du patient en tant que tels, quoique sous des rapports divers (1). Par conséquent la cause seconde, en tant qu'elle a raison de patient et qu'elle est mue par la Cause Première à passer de puissance à acte, tend dans l'exercice de son imparfaite activité vers une fin qui n'est autre que la Cause Première elle-même.

"*Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere*" (2).

Au travers des opérations par lesquelles ils diffusent à des êtres inférieurs la perfection qui leur est propre, les agents seconds, en tant que seconds et imparfaits, tendent à entrer en participation d'une perfection supérieure qui appartient en propre à la Cause Première.

"...*Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorum. Per hoc autem aliquid maxime fit in actu quod participat per similitudinem primum et purum actum*" (3).

Comme on le voit, dans l'exercice de toute causalité seconde ou

(1) I, 44, 4, a.; III Phys., S. 4; III, De An., 1. 2.

(2) I, q. 44, a. 4, c.

(3) Quodl. 12, a. 5, c.

créeé, deux tendances se manifestent : la tendance de l'agent second en tant qu'agent à donner sa perfection en participation à des êtres inférieurs, et la tendance de l'agent second en tant que second à acquérir une perfection d'un ordre supérieur en vue de l'exercice de sa propre causalité.

Ajoutons que la tendance de l'agent second à entrer en participation du bien d'un ordre supérieur précède la tendance de ce même agent à communiquer sa propre perfection à des êtres d'un ordre inférieur. Cette seconde tendance est subordonnée à la première. Elle est donc également moins profonde et moins intense que la première. Sans doute, l'agent second en tant qu'agent est lui-même la fin de la communication qu'il fait de sa propre bonté, mais cette communication demeure essentiellement subordonnée au bien commun qui est le bien propre de la Cause Première.

En d'autres termes, pour se communiquer, l'agent second doit recevoir, et il doit recevoir plus qu'il donne. Pour agir, il doit être mû, et il n'agit que dans la mesure où il est mû. Il n'est pas purement et simplement agent, mais il est à la fois agent et patient. On dit que l'agent second en tant qu'agent est lui-même la fin de la communication de sa bonté, mais c'est là une considération inadéquate à la raison de cause seconde. A parler absolument, c'est la Cause Première qui est la fin ultime de toute opération de l'agent second (1).

(1) I P., q. 44, a. 4, c. ; ad lum; II Sent., D. 1, q. 2, a. 1, c.; D. 37, q. 3, a. 2, c.

Dieu seul est enclin à se communiquer, d'une inclination qui ne connaît, du côté de Dieu, aucune limite parce qu'elle a son principe dans l'actualité pure de l'essence divine. Dieu seul est fin ultime de ce qui est produit par son opération. Sa bonté divine est infiniment communicable et toute communication de cette bonté est infiniment libérale. Toute communication d'un bien effectuée par un agent second manifeste d'une certaine manière son indigence foncière de créature. Toute action d'une cause seconde est essentiellement utilitaire.

"Agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati" (1).

Seules les communications divines sont purement libérales.

"Solius actio Dei est pure liberalis" (2).

Saint Thomas va même jusqu'à considérer la libéralité comme appartenant quasi en propre à Dieu.

"Liberalitas est quasi proprium ipsius" (3).

Dieu, en effet, ne possède en Lui-même et par Lui-même toute perfection. Il ne peut rien recevoir. Il peut tout donner. S'il agit sur ses créatures, c'est seulement "ut ab ipso ipsummet suo modo conse-

(1) I q. 44, a. 4, ad lum.

(2) De Ver., q. 23, a. 4, c, cf.: I P., q. 44, a. 4, c.; II Sent., D.1, q. 2, a. 1, c.; III C.G., c. 2; Comp. Theol., c. 99, 100, 101.

(3) I Sent., § D. 45, q. 1, a. 2, sol.

quantur" (1). Son inclination à diffuser sa perfection, à répandre sa bonté, ne connaît point de limite. Il est aussi souverainement libéral. Le seul à l'être !

"...Ipse singulariter dicitur liberalis, quia in omnibus aliis dantibus intenditur aliqua utilitas in dante...Unde nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna, tr. V Metaph., c. 4, nisi Dei et operatio ipsius" (2).

(1) III, C.G., c. 18.

(2) I Sent., D. 18, q. 1, a. 3, c.

Chapitre deuxième

DE L'ASSIMILATION A LA BONTE DIVINE,
fin prochaine de la création (1).

De ce que l'acte tend de sa nature à se communiquer autant que possible (2) et qu'il est au principe de toute causalité efficiente (et finale)(3), il s'ensuit, avons-nous vu, que tout agent tend à se communiquer aussi parfaitement que possible (4).

Dans la diffusion de sa propre perfection, l'agent ne peut avoir, en tant qu'agent, d'autre fin que lui-même, car il n'agit pas en tant qu'en puissance à une perfection et en tant que finalisé par elle, mais en tant qu'il est en acte.

Ces données, qui se vérifient parfaitement de l'agent considéré comme tel et dans sa raison la plus commune, s'appliquent de façon bien dif-

(1) L'assimilation à la bonté de Dieu peut être dite également: fin ultime intrinsèque de la création. I P., q. 65, a. 2,; q. 103, a. 2, c.; III C.G., c. 19.

(2) De Pot., q. 2, a. 1, c.

(3) I P., q. 4, a. 2, c.

(4) *Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effec- us capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: petet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum;..." II C.G., c. 45.*

férente aux causes secondes et à Dieu, Cause Première (1).

En effet, l'agent créé est, comme tel, un agent imparfait (2).

Pour agir, il doit passer de la puissance à l'acte, et par conséquent, recevoir une certaine actuation ou motion qui n'est rien d'autre qu'une participation à la perfection et à l'efficience de la Cause Première. Toute diffusion de sa propre perfection à des inférieurs effectués par un agent second est nécessairement limitée et foncièrement utilitaire. C'est la participation à la perfection plus grande de la Cause Première qui est désirée principalement. La fin ultime de tout agent second est en dehors de lui, parce que tout agent second est un agent imparfait. Dieu est le seul agent qui soit lui-même la fin ultime de toute communication de sa propre perfection (3).

Puisque l'acte tend de sa nature à se diffuser et à se répandre et que Dieu est en acte "maxime et purissime" (4), Dieu est donc souverainement enclin à communiquer au dehors sa propre perfection, d'une com-

-
- (1) Tous les meilleurs textes de saint Thomas sur ce sujet ont été colligés par J. Legrand, s.j. dans "L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas" et par L.B. Geiger, O.P., dans "La participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin".
 - (2) I, q. 44, a. 4, c.
 - (3) De Malo, q. 1, a. 1, c.; II-II, q. 27, a. 3, c. II Sent., D.1, q. 1, a. 1, c.; IV Sent., D. 8, q. 1, a. 1, q. 1a, ad lum; III C.G., c. 17.
 - (4) De Pot., q. 2, a. 1, c.

munication qui est purement libérale, puisque la communication de Lui-même ne peut avoir d'autre fin que Lui-même.

En somme, nous avons indiqué précédemment quelle est la fin ultime de tout agent en tant que tel, pour en arriver à mieux établir que la fin ultime de toute communication effectuée par l'agent premier, c'est Dieu Lui-même. Essayons de montrer maintenant quelle est, en toute diffusion ou communication d'une perfection, la fin prochaine de l'agent comme tel et de l'agent premier qu'est Dieu.

Quelle est la fin prochaine de tout agent en tant que tel ? C'est la communication de sa propre perfection par voie de similitude.

"Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in paciente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia" (1).

L'action se définit, comme nous l'avons vu antérieurement, par la communication aussi parfaite que possible de la perfection dont l'agent est en acte (2). Or l'agent est en acte par sa forme. Puisque l'action et son effet sont des participations à la perfection de l'agent, ils sont donc des participations à la perfection de sa forme.

(1) II-IIa^e, q. 123, a. 7, c.

(2) De Pot., q. 2, a. 1, c.

"Propria forma uniuscujusque faciens ipsum in actu,
est principium proprias operationis ipsius" (1).

L'agent qui communique la perfection de sa forme dans l'exercice de sa causalité et le patient qui reçoit cette communication conviennent donc, d'une certaine manière, en une seule et même forme. Or la similitude comme telle se définit par la convenance dans la forme.

"...Cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam
convenientiam alicujus formae..." (2).

La perfection de l'effet est donc une perfection semblable à la perfection de la cause. D'où l'adage philosophique : "omne agens agit sibi simile" (3). L'effet est essentiellement une assimilation à sa cause efficiente.

"Uniuscujusque enim effectus perfectio in hoc consis-
tit quod suae causae assimiletur" (4).

(1) II-IIa^e, q. 179, a. 1, ad lum.

(2) De Ver., q. 2, a. 14, c.

(3) "Agere...quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus in quantum est actus, unde et omne agens agit sibi simile". I, q. 115, a. 1, c.
"Agens...agit sibi simile secundum formam:..." II C.G., c. 40.
"Omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suae causae vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus aequivocis;..." De Malo, q. 1, a. 3, c.

(4) De Subs. Sep., c. 12, 3^o.

L'inférieur (le patient) sur lequel s'exerce la causalité de l'agent, n'est qu'en puissance par rapport à cette perfection qu'est la similitude de l'agent. Cette participation à la perfection de l'agent, voilà un bien qui a pour lui raison de fin. Bien plus, non seulement l'assimilation à l'agent, mais, a fortiori, l'agent lui-même a raison de fin.

"Ipsum agens est appetibile et habet rationem boni : hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur" (1).

Cette conversion de l'effet à son principe ou tendance de l'effet à ressembler à l'agent est conséquente à la tendance de tout agent à s'assimiler son effet. Cette dernière a sa raison d'être dans l'essentielle communicabilité de l'acte qui est au principe de toute causalité efficiente.

"Ejusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum" (2).

Sylvestre de Ferrare ajoute en commentaire :

"Quod agens intendat assimilare sibi effectum sua actione est causa quod effectus tendat in similitudinem agentis, et mutuo se inferunt".

(1) I P., q. 6, a. 1. Cf.: "Agens dicitur esse finis effectus in quantum effectus tendit in similitudinem agentis". III C.G., c. 19, 20.

(2) III C.G., c. 21, 40.

Quelle est donc la mesure de cette inclination réciproque de la cause et de l'effet l'un vers l'autre ? C'est le degré de la perfection de l'agent.

"... Omne agens (intendit) suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est:..." (1).

La conversion à son principe, l'assimilation à sa cause, voilà ce qui constitue le bien, donc la fin, de tout être en tant que dépendant d'un être supérieur. Or tout être créé est dans un rapport de dépendance essentielle à l'égard de Dieu. Par conséquent, en aspirant à être assimilé à son principe quel qu'il soit, tout être créé aspire par un mouvement bien plus intérieur et plus profond à être assimilé au Principe de toutes choses, au Principe de tout principe. Cette aspiration la plus foncière et la plus radicale à toute créature est la conséquence et l'effet de cette propension infiniment plus profonde et plus intense de l'Acte Pur à se communiquer en répandant sur les créatures les trésors de son infinie perfection.

En toute cause efficiente créée, la perfection en laquelle consiste le principe d'activité, et la perfection en laquelle consiste l'exercice même de cette activité sont limitées, donc imparfaites, donc participées, donc essentiellement dépendantes d'un être auquel cette perfection convient

(1) II C.G., c. 45, init.

par soi et en plénitude. En d'autres termes, dans son principe comme dans l'exercice de son activité, la cause seconde présuppose la Cause Première et lui est étroitement subordonnée.

"Causa secunda habet hoc ipsum quod agit per actionem causae primae in cuius virtute agit" (1).

Ajoutons encore que l'action et l'effet de toute cause seconde dépendent plus entièrement de la Cause Première parce que la cause seconde n'est principe d'activité que par participation au Principe de toute activité : Dieu (2).

De plus, l'effet de la cause seconde est atteint plus immédiatement et plus efficacement par la Cause Première.

"... Impressio causae primae primo advenit et ultimo recedit..." (3).

"Virtus causae superioris erit immediatior effectui...
"Quanto...aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior tanto profundiis ingreditur in effectum..." (4).

(1) De Pot., q. 5, a. 8, c. I-II, q. 19, 4, c.; De Pot., q. 3, a. 4, c.; Quodl. 6, a. 3, c..

(2) "Eminentius contingit aliquid causaquam causato. Sed operatio qua causa secunda causat effectum causatur a causa prima. Nam causa prima adjuvat causam secundam faciens eam operari. Ergo hujus operationis secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa prima quam causa secunda". De Causis, l.l. Cf.: I, q. 104, a. 2, c.; I-II, q. 19, 4, c.; 85, c.; II Sent., D.l, q. 1, a. 4, c.; V, 9, 10um; XXIV, 1, 4.

(3) De Causis, l. 1.

(4) De Pot., q. 3, a. 7, Cf.: II Sent., D.l, q. 1, a. 4, c.; De Ver., q. 5, a. 9, 10um; IV Sent., D.12, q. 1, a. 1, q. 1, c.; II C.G., c. 89.

Puisque l'effet est essentiellement une diffusion par voie d'assimilation à la perfection de la cause, l'effet qui procède d'une cause seconde est donc plus efficacement et plus universellement assimilé à la Cause Première qu'à toute autre cause, car la communication de la Cause Première est plus intérieure et plus immédiate (1). La Cause Première pénètre davantage au-dedans de l'effet ("vehementius ingreditur" - "vehementius imprimit in effectu") jusqu'au point d'être plus intérieure à toutes créatures que les créatures ne le sont à elles-mêmes.

Comme le dit saint Thomas, tout effet est contenu, d'une certaine manière, dans sa cause (2) et toute cause pénètre, en un sens, au dedans de l'effet (3). Ce sont là de fortes expressions dont saint Thomas se sert pour mieux exprimer à la fois la dépendance de l'effet à l'égard de sa cause ainsi que son assimilation à cette même cause.

Or c'est dans la cause première et suprême que toutes choses sont entièrement contenues et c'est par la cause première que toutes choses sont de toutes parts pénétrées. Puisque toute assimilation à une cause est communication et manifestation de la perfection de cette cause, la perfection de toute assimilation, c'est-à-dire son intensité et sa profondeur, est

(1) II Sent., q.1,a.4,c.; De Pot., q.7,a.1,:c. "ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus: et ideo soli Deo competit sec. virtutem propriam talis effectus..."

(2) De Div. Nom., c. 9, l. 3.

(3) De Pot., q. 7, a. 3, c.

proportionnelle à l'élévation et à la transcendance de la cause. Par conséquent, toutes les créatures sont essentiellement et principalement des similitudes manifestatives de la perfection divine.

On a vu antérieurement que la fin prochaine de tout agent consiste dans la communication de sa perfection propre par mode de similitude et de représentation. Cette perfection communiquée est une similitude de la cause prochaine et immédiate, mais c'est en plus et bien davantage une similitude de toutes les causes supérieures auxquelles cette cause prochaine est essentiellement subordonnée. Plus on remonte dans la hiérarchie des causes, plus l'assimilation est parfaite, car la perfection communiquée est plus grande et par conséquent la communication est plus intime.

Cependant, il n'est aucun agent créé, si excellent et si élevé soit-il, qui puisse s'assimiler entièrement l'être inférieur sur lequel s'exerce son activité. Ce qu'il y a de plus riche au fond de toute créature échappe à la causalité des agents créés dont cette créature dépend. Dieu seul, par l'exercice de sa causalité absolument première et parfaitement universelle, s'assimile le tout de chaque créature.

Toute communication de soi effectuée par un agent créé n'est jamais entièrement désintéressé ni parfaitement assimilatrice des inférieurs auxquels elle est faite. Dieu est le seul agent à qui il appartient de pouvoir s'assimiler parfaitement chaque créature "perfectissime, quantum naturae creatae convenit" (1). Il est aussi le seul agent dont les com-

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

munications sont purement libérales, car il est le seul à ne point agir en vue de l'acquisition d'un bien mais uniquement pour la diffusion et la représentation de sa perfection. Bref, Dieu est le seul agent dont la causalité est absolument universelle et transcendante.

Les longs développements contenus dans les deux premiers chapitres étaient nécessaires, semble-t-il, pour manifester avec le plus d'éclat possible la transcendence absolue de la causalité divine, transcendence qui a son principe dans l'infinie expansibilité de l'acte pur. Ils étaient nécessaires plus précisément pour manifester, au cours des chapitres qui vont suivre, l'incomparable et souveraine convenance sinon la nécessité pour Dieu de créer un univers parfait "simpliciter et absolute", à supposer qu'il veuille manifester sa bonté dans la production d'une œuvre telle que l'univers.

Jusqu'ici, nous avons montré qu'il revient à Dieu de s'assimiler chacune des créatures de la façon la plus radicale, et la plus universelle. Cette assimilation, est, à proprement parler, la plus parfaite possible si on la considère du point de vue de chaque créature en particulier. C'est là, néanmoins, une considération incomplète et insuffisante. L'assimilation la plus parfaite possible de chaque créature en particulier est encore la moins parfaite possible si on la considère du point de vue de l'univers dans son ensemble. Alors que l'agent créé est impuissant à se

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

communiquer selon ce qu'il y a de plus profond et de meilleur en lui-même (l'être) et qu'il est impuissant par conséquent à se former et s'assimiler parfaitement l'effet qu'il produit, Dieu peut exprimer sa propre excellence en une similitude qui soit "absolute et simpliciter" la plus parfaite possible. L'objet des prochains chapitres sera d'établir en quoi consiste cette communication la plus parfaite possible de la bonté de Dieu.