

Chapitre sixième

DE L'EXISTENCE DES SUBSTANCES SEPAREES POUR LA PERFECTION DE L'ORDRE DE L'UNIVERS.

L'univers doit être parfait, c'est-à-dire qu'il doit avoir la perfection qui est de la nature même de l'œuvre du Suprême artiste. Il doit, par conséquent, être assimilé à Dieu selon tous les degrés ou modes généraux et universels d'être qui sont possibles "potentia logica et Dei". Voilà le principe dont procèdent, explicitement ou implicitement, la plupart des arguments par lesquels saint Thomas prouve l'existence des substances séparées dans l'univers.

Cette perfection de l'univers par une assimilation à Dieu selon tous les degrés de perfections possibles est-elle nécessaire ou seulement de convenance ? Cajetan affirme qu'elle est nécessaire, et nous avons montré que ce jugement est vraisemblablement le plus conforme à l'enseignement de saint Thomas. Cependant, pour toutes les raisons exposées dans la dernière partie du chapitre précédent, nous n'osons pas affirmer comme évidente et certaine cette nécessité de la plus grande perfection possible de l'univers.

En manifestant, dans la mesure du possible, la signification et la valeur du principe énoncé plus haut, nous avons déterminé par voie de conséquence la valeur d'argumentation de chacune des preuves de l'existence des substances séparées en tant qu'elles procèdent de ce principe.

Le problème le plus fondamental et le plus central de cette étude a été ainsi partiellement résolu. Il ne reste plus qu'à considérer brièvement chaque preuve en particulier et à mettre en relief son caractère propre.

PREMIERE PREUVE

Au début de l'article 1 de la question 50, (Somme Théologique, Première Partie), saint Thomas pose la question suivante : "Utrum angelus sit omnino incorporeus" ? L'ange est-il tout à fait incorporel ? Il y a lieu de remarquer que le titre inscrit en tête de cet article diffère quelque peu de celui qui se trouve dans le sommaire de la question. Ce dernier est formulé comme suit : "Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis et penitus incorporea" ?

A ce sujet, deux constatations s'imposent. (a) En tête de l'article, c'est le terme "angelus" qui est employé pour désigner la substance spirituelle dont il est traité. Ce terme n'apparaît pas dans le sommaire de la question. (b) Le problème de l'existence d'une substance entièrement spirituelle est nettement posé dans le sommaire de la question, mais, en tête de l'article il n'en est pas ainsi. -- Il est incontestable, cependant, que le problème étudié par saint Thomas dans cet article est celui de l'existence de la substance entièremment spirituelle et tout à fait incorporelle, substance à laquelle le langage scripturaire réserve le nom d'ange.

Tous les commentateurs de saint Thomas l'affirment, entre autres Cajetan (1), Jean de saint Thomas (2), Sylvius (3), les Carmes de Salamanque (4).

Voici quelle est dans le corps de l'article, l'argumentation du Docteur Angélique :

"Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilazione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum fecit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra ostensum est. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturas intellectuales.

Intelligere autem non potest esse actus corporis nec alicujus virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Uno necesse est ponere ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem ignorantibus vim intelligendi et non distinguentes inter sensum et intellectum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi

-
- (1) Comm. in I P., q. 50, a. 1, n. I.
 - (2) C. Theol., T. IV, De Angelis, Disp. 19, a. 1.
 - (3) Comm. I P., q. 50, a. 1.: "Caeterum quamvis iste sit articuli titulus: Utrum angelus sit omnino incorporeus; certum est tamen mentem D. Th. esse quaerere: Utrum sit vel detur angelus, ita ut sensus articuli hic reddi possit: utrum sit aliqua substantia spiritualis et omnino incorporea" ?
 - (4) C. Theol., T. IV, De Angelis, Disp. 1, dub. 1: "Secundus terminus in titulo positus est verbum sit, quod quidem potest sumi, vel quatenus solam essentiam, vel prout solam existentiam, vel tandem ut essentiam et existentiam simul importat. In praesenti ergo sumitur hoc posteriori modo, sicut et Angelicus Doctor in eodem sensu in titulo primi articuli hujus quaestione illud accepit, ita ut sit sensus: Utrum Angelus, cui conveniat esse omnino incorporeum, existat in rerum natura" ?

corpus, ut Philos. dicit in IV Physic. Et ex his processit Sadducaeorum error dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas a solo intellectu comprehensibiles" (1).

Cet argument comporte les trois conséquences que voici : il est nécessaire que l'univers soit parfait; donc il est nécessaire que l'univers soit parfaitement assimilé à Dieu, donc il est nécessaire que l'univers soit assimilé à Dieu selon la nature intellective; donc il est nécessaire d'affirmer l'existence (*ponere*) de créatures incorporelles (2). Nous allons considérer tour à tour ces conséquences pour en montrer la légitimité, pour en préciser le sens et résoudre les principales difficultés qui s'y rapportent.

Première conséquence : il est nécessaire que l'univers soit parfait; donc il est nécessaire que l'univers soit parfaitement assimilé à Dieu. En effet, toute œuvre divine est nécessairement parfaite en raison de l'infinie perfection de l'agent dont elle procède. Chaque créature est donc parfaite par rapport au tout de l'univers, et l'univers est parfait par rapport à la fin à laquelle il est ordonnée. Quelle est cette fin à laquelle l'univers est ordonné ? C'est la représentation de la bonté de Dieu par la voie de l'assimilation la plus parfaite possible à cette même bonté. Par conséquent, il est nécessaire que l'univers soit assimilé à

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

(2) Voir le commentaire de Cajetan à ce sujet.

Dieu le plus parfaitement possible. Une imperfection quelconque dans l'œuvre de Dieu ne serait possible, semble-t-il, qu'en raison d'une imperfection dans la sagesse, la puissance ou quelqu'autre attribut divin. Puisque toute imperfection est contradictoirement opposée à l'essentielle et infinie perfection de Dieu, un univers imparfaitement assimilé à Dieu semble donc absolument impossible.

Tout le chapitre précédent a été employé à déterminer en quoi consiste cette nécessité de la plus grande perfection possible de l'univers par voie d'assimilation. Il serait donc tout à fait superflu de revenir sur ce sujet. Il suffit de se rappeler la distinction faite entre la plus grande perfection possible "potentia ordinata" et la plus grande perfection possible "potentia logica et Dei", puis la distinction faite entre la plus grande perfection possible quant aux modes d'être particuliers et spécifiques et la plus grande perfection possible quant aux degrés ou modes d'être universels et généraux. Notons une fois de plus, que s'il s'agissait, dans l'article présentement étudié, de l'assimilation à Dieu la plus parfaite possible de puissance ordonnée, l'argument de saint Thomas serait privé, semble-t-il, de toute valeur. En effet, à supposer qu'un univers dépourvu de substances séparées ne soit pas impossible et qu'un tel univers soit créé de fait, cet univers serait nécessairement le plus parfait possible de puissance ordonnée, sans être le plus parfait possible "potentia logica et Dei".

Dans ce cas, de la nécessité de la plus grande perfection possible

de l'univers, on ne pourrait pas conclure à l'existence du plus haut degré de perfection logiquement possible. Or, saint Thomas conclue de fait, au terme de son argument, à l'existence des substances tout à fait incorporelles, lesquelles constituent le plus haut degré de perfection logiquement possible. Il ne s'agit donc pas dans la première des trois conséquences de l'argument, d'une assimilation la plus parfaite possible de puissance ordonnée (1).

Pour que l'argument de saint Thomas ait du sens, il faut, semble-t-il, que l'assimilation à Dieu dont il est question dans la première conséquence soit la plus parfaite possible logiquement et quant aux degrés ou modes universels d'être. Cependant, la nécessité d'une telle assimilation ne nous est pas évidente. Si elle était évidente, son opposé nous apparaîtrait comme manifestement impossible. Or tel, n'est pas le cas. Nous avons des motifs de penser que peut être, de puissance absolue, Dieu pourrait créer un univers contenant seulement les degrés (modes universels) inférieurs de l'être. Nous n'osons pas considérer comme plus que probable que l'univers doive nécessairement être assimilé à Dieu selon tous les degrés de perfection absolument possibles. Parce que nous n'adhérons pas avec certitude à la proposition qui est principe de cet argument, nous ne pourrions pas davantage adhérer avec certitude aux conclusions qui en découlent.

(1) Après Cajetan, Suarez l'affirme: Disp. Metaph., D. 25, sect. 1.

Deuxième conséquence : il est nécessaire que l'univers soit parfaitement assimilé à Dieu, donc il est nécessaire qu'il soit assimilé à Dieu selon la nature intellective. Le conséquent équivaut donc à ce qui suit : il est nécessaire qu'il existe des créatures intellectuelles dans l'univers. La légitimité de cette deuxième conséquence est assurée parce que, d'une part, l'assimilation d'un effet à sa cause est parfaite lorsque l'effet imite la cause précisément en ce par quoi la cause produit son effet, et d'autre part, parce que Dieu produit la créature par un acte de son intelligence et de sa volonté.

A ce propos, Cajetan fait la difficulté que voici :

"Non...videtur valere. Quia secundum ipsum (D. Thomam) et omnes communiter, ad perfectam similitudinem inter effectum et causam requiritur et sufficit, quod effectus sit similis non naturae aut potentiae agentis, sed rationi agendi, non ut res, sed ut ratio agendi; ut patet de arte et artificiato. Intellectus autem et voluntas et natura intellectualis, sive in Deo sive in quocunque alio agente per artem, non se habent ut ratio agendi, ut ex se patet. Igitur male illatum est: ergo oportuit esse naturas intellectuales" (1).

Dans sa réponse à cette difficulté, Cajetan fait d'abord remarquer que c'est d'une façon bien différente que l'on doit comparer un effet particulier à sa cause et que l'on doit comparer l'univers à sa cause. En effet, pour être parfaitement assimilé à sa cause, l'univers doit contenir tous les degrés de perfection possibles, ce qui n'est pas requis pour l'as-

(1) I P., q. 50, a. 1, comm. CXXX, n. IV.

similation parfaite d'un effet particulier. Ensuite, Cajetan affirme que, dans cet argument, saint Thomas entend par intelligence et volonté : la forme intelligible (l'idea) qui est principe de la production de l'univers par l'intelligence et la volonté de Dieu. Puis il distingue dans cette forme intelligible la forme elle-même, et son mode d'être. L'effet, dit-il qui est assimilé quant à la forme seulement est moins parfaitement assimilé que celui qui l'est et quant à la forme et quant au mode l'être de la forme. Par conséquent, puisque la forme par laquelle Dieu agit est une forme intelligible et puisque l'univers doit être assimilé à son principe selon que tous les degrés possibles (modes d'être universels), il est nécessaire que l'univers contienne des créatures intellectuelles.

Dernière conséquence : il est nécessaire que l'univers soit assimilé à Dieu selon la nature intellective, donc il est nécessaire l'affirmer l'existence de créatures incorporelles. La preuve en est que l'intelligence ne peut être l'acte ni d'un corps ni d'une vertu corporelle, puisqu'elle fait abstraction, dans son objet, des conditions du lieu et du temps.

Le procédé suivi par saint Thomas dans cet article est-il rigoureusement démonstratif ? La conclusion à laquelle il aboutit est-elle certaine ? En d'autres termes, pouvons-nous, par la raison seule, démontrer l'existence des créatures incorporelles ? En affirmant sans aucune restriction que l'univers contient nécessairement tous les degrés de perfection qui sont absolument et logiquement possibles, et en concluant sans

plus de restriction à la nécessité de l'existence des substances incorporelles, Cajetan semble bien considérer l'argumentation de cet article comme étant rigoureusement démonstrative. Le théologien, J.B. Conet reconnaît également en cette preuve une démonstration proprement dite de l'existence des substances séparées (1). Il affirme de façon explicite que saint Thomas "démontre" l'existence de ces substances. On regrette, cependant qu'il n'ait pas mis davantage en relief la rigueur et l'efficacité qu'il reconnaît à cet argument. Pégues attribue aussi à cette preuve un caractère véritablement démonstratif (2).

Cependant, la plupart des autres commentateurs de saint Thomas tiennent pour probable ou dialectique l'argument que nous étudions présentement, ainsi que toutes les autres preuves naturelles de l'existence des substances séparées.

Voici comment Jean de saint Thomas exprime sa pensée à ce sujet :

"Haec autem ratio non probat efficaciter Deum de facto produxisse angelos, sed solum probat id connaturaliter exigi ad perfectionem universi et ad perfectionem linneae intellectualis. Unde solum procedit ex suppositione quod Dei perfecta sunt opera et maxime integrum est opus totius universi" (3).

-
- (1) Clypeus Theologiae Thomisticae, Vol. III, Tract.VII, Disp. Proem., a.1.
- (2) Comm. in I P., q. 50, a. 1.
- (3) C. Theol., T.IV, Disp. 19, a.1. Voir aussi: Suarez, Disp. Metaph., Disp. 35, sect.1.; Sylvius, comm. in I P., q. 50, a. 1, conc.1: "Ceterum possumus naturali aliqua ratione probari quod in rerum natura sint aliquae substantiae incorporeae quas dicimus angelos non usque adeo liquet. Dicendum vero est posse probabiliter ostendi per aliquam rationem naturalem, non posse tamen per eam demonstrative probari..."

Les théologiens modernes ne voient également que des arguments de convenance dans toutes les preuves naturelles proposées pour établir l'existence des substances séparées. Voici comment s'exprime l'un d'entre eux, M.J. Schœben dans "La Dogmatique", vol. III (trad. de l'abbé Bölet).

"En dehors de la révélation, l'existence des anges ne peut être démontrée par la raison seule avec une parfaite certitude. On n'en saurait donner a priori que des raisons de convenance, en montrant que l'existence d'êtres purement spirituels correspond aux fins de la création, laquelle a pour objet l'imitation et la manifestation parfaite de Dieu dans le monde, et contribue à établir dans les êtres un enchaînement qui parcourt tous les degrés essentiels... Cependant, l'existence des anges, n'est pas une vérité suprà rationnelle et surnaturelle, parce qu'elle n'est pas plus au-dessus de la portée de toute raison créée que les anges eux-mêmes ne sont exclus de l'ensemble de la nature créée; cette vérité n'est au-dessus de la raison, elle n'est surnaturelle que relativement, c'est-à-dire pour la raison et la nature humaine.

...La notion véritable du monde et de ses rapports avec Dieu est tellement favorable à l'existence des anges que la révélation de leur existence ne fait guère que répondre à une légitime attente. Voyez pour les raisons de convenance saint Thomas, I P., q. 50, a. 1; C.G., L. II, c. 46. La raison seule ne saurait prouver rigoureusement que les anges sont des êtres purement spirituels. Mais elle peut démontrer qu'un pur esprit est chose concevable, et que si les anges occupent dans l'échelle des êtres le plus haut degré qu'on puisse imaginer, ils doivent être de purs esprits".

Il reste difficile de concilier la pensée de ces théologiens avec celle de saint Thomas. L'argument de l'article 1er de la question 50 (I P.) ne serait, dit-on, qu'une preuve de convenance ! Cependant, saint Thomas dit catégoriquement qu'il est nécessaire d'affirmer (*ponere*) l'existence

des substances incorporelles que sont les anges. N'est-il pas téméraire de substituer un "conveniens est" au "necessite est" de saint Thomas ? Ce dernier parlerait d'une nécessité qui ne serait pas nécessité !

Il reste une difficulté considérable à élucider, se rapportant à la troisième conséquence ainsi formulée : il est nécessaire que l'univers soit assimilé à Dieu selon la nature intellective, donc il est nécessaire d'affirmer l'existence de la créature incorporelle. De la nécessité de l'existence d'une substance intellectuelle dans l'univers, est-il légitime de conclure à la nécessité d'une substance tout à fait incorporelle telle que l'ange ? Dans cette inférence, le contenu du conséquent ne déborde-t-il pas celui de l'antécédent ? L'âme humaine est une substance intellectuelle, mais elle n'est pas une substance séparée par soi et entièrement spirituelle. De la nécessité de l'existence d'une substance intellectuelle, on peut inférer la nécessité de l'existence d'une substance incorporelle qui soit ou bien l'âme humaine ou bien la substance angélique, mais on ne peut pas inférer, déterminément, semble-t-il, la nécessité de l'existence d'une substance incorporelle telle que l'ange. La troisième conséquence de l'argument de saint Thomas serait donc mauvaise.

Cette difficulté semble d'autant plus fondée qu'à l'article 1 de la question 51, saint Thomas prouve l'existence d'une substance intellectuelle non unie à un corps (séparée), comme si seule l'existence de la substance intellectuelle en tant que telle (séparée ou non) avait été prouvée dans l'art. 1 de la question 50. Loin d'être rigoureusement démonstratif,

l'argument de l'article 1 de la question 50 ne serait même pas un argument de convenance apte à prouver l'existence des substances séparées.

La difficulté augmente encore, si l'on compare les arguments de la Somme Théologique et l'ordre des questions qui y sont traitées avec les arguments de la Somme Contre les Gentils ainsi que l'ordre des questions traitées dans ce même ouvrage. Au Livre II de la Somme contre les Gentils, chapitre 46, les arguments proposés sont semblables à l'argument de l'article 1 de la question 50 de la Somme Théologique. Or dans le chapitre 43, seule l'existence de la substance intellectuelle est prouvée, et non celle de la substance séparée. C'est pourquoi, au chapitre 58 du même livre, saint Thomas traite de la possibilité pour cette substance intellectuelle d'être unie à un corps, puis au chapitre 91, il prouve l'existence de la substance séparée par des arguments qui ne sont que le développement de l'argument de l'article 1 de la question 51 de la Somme Théologique.

Ce n'est que dans un chapitre postérieur au chapitre 91 que saint Thomas traite de la distinction spécifique des substances angéliques. Il ne considérait donc pas que l'existence des substances séparées avait été prouvée au chapitre 43. Et pourtant, l'argumentation du chapitre 46 paraît bien être identique à l'argumentation de l'article 1 de la question 50 (Somme Théologique, Première Partie). Par conséquent, il ne semble pas que l'argument contenu dans cet article prouve l'existence de la substance séparée comme telle.

D'autre part, antérieurement à la question 51 (Somme Théologique)

au début de laquelle saint Thomas établit la preuve de l'existence de substances intellectuelles non unies à un corps (à l'article 4) de la question 50), il est traité de la distinction spécifique des créatures anglaises. Saint Thomas considérait donc que l'existence des substances séparées avait été prouvée auparavant, autrement l'article 4 de la question 50 serait inintelligible. L'existence des substances séparées aurait donc été prouvée, semble-t-il, dans l'article 1 de la question 50. Cependant, s'il en est ainsi, une nouvelle difficulté surgit : l'article 1 de la question 51 n'est-il pas superflu s'il est destiné à prouver ce qui a déjà été établi dans l'article 1 de la question 50 ?

L'enquête sur ces nombreuses difficultés révèle juste assez l'extrême complexité du problème à résoudre. Sans doute, il n'est guère légitime de présumer que l'ordre selon lequel saint Thomas procède en cette matière est d'une extrême rigueur, et que cet ordre est celui qu'il même que requiert la nature des objets considérés (1).

Il reste toutefois difficile d'indiquer la raison de l'ordre suivi par saint Thomas.

La solution de ces difficultés presuppose certaines considérations relevant de la Théologie et de la Logique.

(1) "Inter omnes Ecclesiae Dei Doctores in ordinanda sacrae sapientiae doctrina Divum Thomam excelluisse, atque ob hoc jure sibi Sapientis nomen vindicasse, cum juxta Philosophum (I Metaph.) proprium sapientis munus sit ordinare:...." J. Stc Thoma, Isagoge ad D.T. Theol., init.

a) D'une part, avant de procéder à l'élaboration des preuves naturelles de l'existence des substances angéliques, le théologien sait avec certitude de foi surnaturelle que les anges existent et qu'ils sont doués d'intelligence et de volonté.

Il n'est pas certain que la parfaite incorporité des anges soit une vérité de foi surnaturelle, mais c'est une vérité si facilement et immédiatement déduite des textes scripturaires qu'il serait téméraire et voisin de l'hérésie de la nier.

D'autre part, nous savons que la connaissance du "quid nominis" est présupposée dans toute argumentation destinée à prouver le "quia est" ou l'existence d'un être.

"...Antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sci-
ri proprie de eo quid est: nomen enim non sunt de-
finitiones...Sed non potest ostendi de aliquo an sit,
nisi prius intelligatur quid significetur per nomen.
Propter quod etiam Philosophus in IV Metaph., in dis-
putatione contra negantes principia docet incipere a
significatione nominum" (1).

b) Ces deux remarques étant présupposées, voyons, lorsque saint Thomas demande : "Utrum sit vel detur angelus", quel est le "quid nominis" de ce dont il veut établir l'existence.

Qu'est-ce que saint Thomas désigne précisément par le terme "an-

(1) Post. Anal., L. I, l. 2, n. 5.

gelus" ? Cajetan nous le dit :

"...Angeli nomine intelligimus omnes substantias in specie completas..." (1).

Par le terme "angelus", saint Thomas entend signifier une substance spirituelle complète non seulement en raison de la subsistance, mais aussi en raison de l'espèce. Il n'entend pas signifier une substance qui soit ordonnée comme l'âme humaine à entrer, à titre de partie, dans la constitution d'une espèce. Les Carmes de Salamanque expriment la même pensée en ces termes :

"Verum, quanvis nomen hoc ex sua primaeva institutione habeat vim ad significandum omnem nuncium; usu tamen Scripturae, Ecclesiae et sanctorum Patrum approprium est ad significandos spiritus Angelicos, seu substantias separatas, pure spirituales, per se subsistentes, et completas... Unde merito hoc nomen div. Thomas in titulo hujus quaestionis in ista significatione accepit" (2).

c) Notons encore que ce n'est pas de la même façon que doit se poser le problème de l'existence d'une substance incorporelle dans un traité adressé à des fidèles, comme la Somme Théologique, et dans un traité adressé à des païens, comme la Somme contre les Gentils.

Dans la Somme contre les Gentils, saint Thomas traite tout d'abord

(1) I P., q. 50, a. 2, n. VI.

(2) Curs. Theol., De Angelis, Disp. 1, dub. 1.

de la substance intellectuelle comme telle. Il considère des notions communes à l'âme raisonnable et à l'ange. Dans la suite, il traite de l'union de l'âme au corps. Il prépare ainsi progressivement l'intelligence du Gentil à la considération d'un problème plus ardu : celui de l'existence des substances séparées. Sans être certainement une vérité de foi, la parfaite spiritualité des anges n'en est pas moins une vérité théologique très certaine.

Il convient donc d'amener le Gentil à donner son assentiment à cette vérité. Après avoir considéré l'existence de la substance intellectuelle comme telle et celle de la substance intellectuelle unie au corps, il sera plus facile de faire admettre par le Gentil l'existence des substances séparées.

Dans la Somme Théologique, saint Thomas présuppose connues les vérités de foi chez ceux à qui l'œuvre s'adresse. D'autre part, il est plus convenable d'y traiter de la substance intellectuelle séparée avant de traiter de l'homme qui est substance spirituelle unie à un corps.

"Et licet homo sit dignior quam creatura pure corporea, agit tamen prius de illa quam de homine: tum quia post angelos, vel cum illis, facta est immediate natura pure corporalis, dicente Scriptura: In principio creavit Deus coelum et terram, deinde vero sexta die factus est homo: Theologus autem maxime observat explicare ordinem creaturarum eo modo quo processerunt a Deo; - tum etiam quia mixtum, seu compositum ex aliquibus extremis, melius cognoscitur habita cognitione extermorum: et sic cum HOMO componatur ex spiritu et corpore, recte de illo

agitur post tractatum de natura spirituali et corporali" (1).

Il existe donc de multiples raisons de procéder cette fois selon un ordre tout à fait différent de l'ordre suivi dans la Somme contre les Gentils.

a) Avant de répondre à la difficulté posée antérieurement, notons enfin les trois sens selon lesquels on peut entendre l'incorporeité de l'âme. Celle-ci peut se concevoir par exclusion de toute extension quantitative, par négation de toute matière, enfin par négation de la composition de matière et de forme. D'après les Carmes de Salamanque, l'incorporeité de l'âme selon le premier sens serait prouvée dans l'article 1 de la question 50, et selon les deux autres sens, dans l'article 2 de la question 50 et dans l'article 1 de la question 51 (2).

(1) J. Sto Thoma, Isag.

(2) "...Supponendum est, incorporeum importare negationem corporis : et ideo sicut corpus potest tripliciter accipi: primo pro tertia specie quantitatis continuae, scilicet pro corpore importante...trinam dimensionem: secundo pro altera parte compositi substantialis, nempe pro materia prima, quae est radix totius quantitatis : tertio pro toto composito ex tali materia et forma substantiali coalescente : sic incorporeum, aliis tribus modis valet sumi : primo pro eo quod nullo modo habet praedictam extensionem quantitativam: secundo prout dicit negationem materiae: et tertio, prout importat negationem compositionis ex praedicta materia et forma".

Cajetan ne signale que deux de ces trois acceptations: "Corporeum dicitur quantum, seu extensum, sive per se, ut quantitas, sive per accidens, ut altudo. Incorporeum ergo dicitur quod neutro modo est extensum. Omnino dupliciter intelligi potest. Primo, ad differentiam animae nostrae, quae licet in se sit inextensa, est tamen forma corporis... Secundo, ad differentiam animalium perfectorum, quae licet sint incorporeae, idest inextensae... non tamen sunt omnino incorporeae, quia nullam habent operationem nisi corporalem" I P., q. 50, a. 1.

Voici comment on peut répondre à cette difficulté.

1- Le principe dont procède l'argument de l'article 1 de la question 50 (la nécessité d'une parfaite assimilation de l'univers à Dieu) est assez fécond pour qu'on en puisse déduire l'existence d'une substance incorporelle selon tous les sens indiqués plus haut. A partir de ce principe, on peut donc non seulement prouver l'existence d'une substance intellectuelle (séparée ou non) comme au chapitre 40 du Livre II de la Somme contre les Gentils, mais on peut encore prouver l'existence d'une substance spirituelle séparée de toute matière.

"...Licet ex ratione perfectionis universi, ne pro-
"ex gradu purae intellectualitatis, qui in ea debet
reperiri, posset optime probari dari incorporeum
omnibus modis:..." (1).

2- Pour que saint Thomas puisse logiquement traiter de la distinction spécifique des substances angéliques antérieurement à la question 51 (à la page 50) il est nécessaire qu'il ait prouvé auparavant, l'existence des substances spirituelles qui ne sont pas ordonnées à l'union au corps.

"...Repugnantia multiplicationis eorum (angelorum) non
critur ex natura intellectuali quia immaterialis et
incorporea est, sed quia omnino separata et irrecepti-
bilis ita quod neque materiam includat, nec ordinem
dicit ad materiam, quae ratic currit in quacunque for-
ma etiam si intellectualis non sit, ut si albedo esset
separata ex natura sua" (2).

(1) Salmant., loc. cit.

(2) J. Sto Thoma, T. IV, De Angelis, Disp. 19, a. 3.

Aussi, dans la "Summa litterae" de la question 50, Jean de saint Thomas affirme-t-il que l'existence des substances séparées est prouvée dès l'article 1 de la question.

"Igitur in articulo primo ostendit dari substantias omnino incorporeas, idest quae neque corporeae sint, neque corpori unibiles sicut anima nostra".

Cajetan, après avoir nié qu'on prouve dans l'article 1 de la question 50 l'existence de la substance incorporelle qui n'est pas forme d'un corps, formule l'objection suivante :

"Quia ex hoc quod ponitur aliqua creatura intellectu-
lis, non sequitur, ergo omnino incorporea. Dicet enim
quispiam quod illa est anima intellectiva..."

Sa réponse est celle-ci :

"...Dicitur tripliciter. Primo, quod instantia non est ad propositum quod sermo noster est de creatu-
ris; anima autem, quae est pars cujusque substantiae,
constat non esse creaturam, proprie loquendo, sed
creaturae partem essentialam".

En prouvant l'existence d'une "créature" incorporelle, n'a-t-on pas, de l'avis même de Cajetan, prouvé implicitement l'existence d'une substance spirituelle qui, à la différence de l'âme humaine n'est pas forme d'un corps ?

3- L'article 1 de la question 51 est-il superflu ? Non, car la considération de la substance angélique "comparative ad corpora" exige un nouvel argument (celui de l'art. 1, q. 51) prouvant explicitement ce qui

l'était déjà au moins implicitement dans l'art. 1 de la question 50. Comme dit encore Jean de saint Thomas :

"In primo articulo ostendit Angelos non habere corpora naturaliter sibi unita in quo perfectam Angelorum naturam explicat ut distinguitur ab anima rationali quae corpori naturaliter unitur ut forma:" (1).

Voilà la solution qui semble la plus satisfaisante. Le commentaire suivant d'un auteur moderne : L. Janssens, ne manque pas d'intérêt. C'est un commentaire de l'article 1er de la question 51.

"Nonne hic articulus otius est dicendus ? Primo intuitu talis utique apparet. At res penitus inspecta aliter se manifestat. Etenim a) i. Thomas agens le habitudine Angelorum ad corpora, ob apparitiones in Scripturis denarratas, logice hoc primum excludere rebebat. Insuper b) occasionem inde assumit ut philosophice illustret, quomodo angelus possit esse sine corpore quum tamen anima nostra corpori alligetur. c) Demum, licet omnes ens cujus forma est unita corpori viventi sit compositum ex materia et forma; posset fingi spiritus quidem materiae admixtus quin tamen corpus vitaliter informaret.

Intimus autem nexus qui existit inter hunc articulum (1, 51) et articulum secundum praecedentis quaestio-
nis explicat quomodo ex Angelici commentatoribus alii
uti Billuart et Joannes a Sancto Thoma utrumque arti-
culum simul absolvant; alii uti Card Satolli, priori
articulo; alii uti Sylvius, huic alteri magis insis-
tant" (2).

En définitive, on ne pourrait reconnaître la légitimité et la rigueur de l'ordre selon lequel saint Thomas procède en cette matière qu'en se plaçant au point de vue de la théologie et de ses principes.

(1) Summa litterae, q. 51.

(2)

DEUXIEME PREUVE

"Ostensum est enim supra c. 79 corporibus corruptis, intellectus substantiam, quasi perpetuam, remanere. Et si quidem substantia intellectus quae remanet sit una omnium sicut quidam dicunt c. 80 init., de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatum. Et sic habetur propositum quod substantia intellectuialis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere: praesertim cum ostensum sit c. 83, fin quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Et autem quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se. Phys. VIII, c. 7, l. 9. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere" (1).

Dans cet argument, saint Thomas rappelle en premier lieu ce qu'il a établi antérieurement touchant l'incorruptibilité de la substance intellectuelle qu'est l'âme humaine. En effet, l'âme humaine est une substance qui est essentiellement simple et spirituelle et qui existe par elle-même. Il est donc impossible qu'elle se corrompe, à la façon d'un composé, par la séparation des parties et il est également impossible qu'elle perde son existence par la corruption du composé qu'elle constitue à titre de principe formel. Par conséquent, que la forme humaine soit une ou multiple, nous devons conclure qu'il lui convient de subsister.

(1) II C.G., c. 91.

ter à l'état de séparation, car l'information successive de plusieurs corps par une seule et même forme est reconnue comme impossible.

En dernier lieu, saint Thomas traite, dans cet argument du caractère accidental de l'état de séparation de l'âme humaine. C'est par accident, dit-il, qu'il convient aux formes humaines d'être séparées des corps, car elles sont de leur nature formes d'un corps. Comme nous le savons, en effet, bien que l'âme raisonnable subsiste par elle-même et non pas par le composé dont elle est une partie constitutive, elle n'est pas parfaitement déterminée au point de vue spécifique.

"Anima humana est hoc aliiquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi per racionem speciem humanam ut forma corporis..." (1).

Il convient donc de soi et naturellement à l'âme humaine d'informer un corps, et c'est cette information qui lui confère son ultime détermination quant à l'espèce (2). Ainsi que l'affirme saint Thomas, la forme humaine est aux confins de l'univers des substances corporelles et de l'univers des substances séparées (3). Elle subsiste par elle-même, comme les substances séparées, mais elle est en même temps forme d'un corps. Elle est partie d'un tout, et à l'intérieur de ce tout, elle est d'une certaine

(1) Q. Disp. De Anima, q. 1, a. 1, c.

(2) "Complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione".
Q. Disp. De Anima, loc. cit.

(3) II C.G., c. 68.

manière dépendante du corps. "Etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus" (1). Toutefois cette dépendance n'implique pas, comme celle des formes matérielles, une immersion totale dans la matière. "Non est forma a materia totaliter comprehensa" (2). Si l'âme raisonnable peut exister en dehors du composé humain, elle n'en demeure pas moins naturellement et transcendentallement ordonnée à l'information d'un corps. Voilà pourquoi, en tant que substance incomplète, elle n'est définissable qu'en rapport avec son sujet.

Parce que, d'une part, l'âme humaine est par définition forme d'un corps, et parce que, l'autre part, elle est essentiellement spirituelle et subsiste par elle-même, l'état d'union au corps et l'état de séparation lui sont donc tous deux connaturels quoique sous des rapports divers (3). Cependant, l'état d'union lui est plus connaturel que l'état de séparation. Si ce dernier n'est pas, à proprement parler, violent, il est néanmoins opposé à l'âme considérée dans sa relation transcendante au corps.

"Constat enim quod anima naturaliter unitur corpori, separatur autem ab eo contra suam naturam et per accidens. Unde anima exuta a corpore, quandiu est sine corpore, est imperfecta" (4)

L'état de séparation de l'âme humaine est donc un état proprement

(1) Q. Disp. De Anima, q. 1, a. 1, ad 12um.

(2) Ibid., ad 5um.

(3) J. Sto Thoma, C. Phil., IV P., q. 9, a. 2.

(4) Comm., in I ad Cor., c. 15, l. 2.

accidentel.

"Anima naturaliter est forma corporis, ergo connaturalis actus ejus est informare et communicari per modum formae, ergo connaturali modo non petit separationem, sed statum conjunctionis". Ille status (separationis) non oritur per se et connaturaliter ex ipsa unione, vel ex modo quod creatur a Deo, sed tanguan accidens extraneum supposita actione corruptiva corporis ei convenit" (1).

Après avoir affirmé le caractère accidentel de l'état de séparation de l'âme humaine, affirmation qui est bien fondée comme nous venons de le voir, saint Thomas énonce le principe dont l'application est caractéristique de cette deuxième preuve : "Eo quod est per accidens oportet prius esse id quod est per se". C'est en vertu de l'application de ce principe qu'il conclue à l'existence des substances séparées dans l'univers.

Selon l'expression même de Jean de saint Thomas, ce principe est "tale commune" (2). Les termes sont équivoques et par conséquent, ses applications sont variées à l'extrême.

"Ille terminus per se est equivocus. Aliquando enim significat per se idest non per aliud, aliquando per se idest non contingenter, sed per necessariam connexionem.

"Per accidens duplicitate sumitur: uno modo...per aliud ...alio modo...quod convenit non simpliciter et per se" (3).

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

(2) J. a Sto Thoma, C.P., q. 10, a. 5.

(3) P.N., I P., q. 25, a. 4.

Rappelons nous que, selon l'expression de Jean de saint Thomas rapportée dans un texte cité précédemment, l'état de séparation est pour l'âme humaine "tanquam accidens extraneum". Dans l'argument que nous étudions il semble bien que "per accidens" soit pris pour "per aliud". L'âme humaine serait dite séparée par accident, c'est-à-dire "per aliud tanquam accidens extraneum". C'est là une interprétation qui n'implique nullement la négation du caractère contingent de l'état de séparation pour l'âme humaine. En effet, "per aliud" peut s'entendre soit de l'accident contingent, soit de l'accident nécessaire : "sive illud aliud necessario requiratur sive non". Dans le cas présent, le principe pourrait être formulé comme suit : "eo quod est per accidens" i.e. "per aliud semper accidens extraneum oportet prius esse id quod est per se seu per suam essentiam." Plus précisément encore, il signifierait ce qui suit : eo quod est separatum per accidens i.e. secundum accidens extraneum oportet prius esse id quod est separatum per se i.e. secundum suam essentiam. Ce qui est, de sa nature, forme d'un corps ne peut être séparé de ce corps que "per aliud", c'est-à-dire selon un état ou mode d'être accidentel et extrinsèque. Cet état accidentel n'est possible, toutefois, qu'en raison de la spiritualité de la forme humaine. Par contre, une substance spirituelle qui n'est pas, par définition, ordonnée à informer un corps, est séparée "per se" de la matière, c'est-à-dire selon sa nature et non selon un état accidentel et extrinsèque.

Concluons en développant ce qui est implicitement contenu dans l'ar-

gument : l'état de séparation par soi et essentielle est possible et il est plus parfait que l'état de séparation accidentelle. Il y a toujours, en effet, priorité de nature de l'essentiel sur l'accidentel. Cet état de séparation par soi constitue un mode universel ou degré d'être distinct de tous les autres. Puisque tous les degrés d'être doivent exister pour la perfection de l'univers, on doit conclure : "Sunt igitur...etc".

En raison du caractère très commun du principe dont procède dans cet argument, en raison aussi de l'inévidence des preuves qui établissent la nécessité de tous les degrés ou modes généraux de l'être dans l'univers, la conclusion de cet argument ne saurait être considérée comme certaine et évidente.

TROISIÈME PREUVE

"Omne quod est de ratione generis, oportet esse de ratione speciei :

Sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis; sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis. Quidquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis esse: multae enim species sunt irrationabilium animalium.

Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se operacionem. De ratione autem rei subsistentis per se non est quod alteri uniatur.

Non est igitur de ratiocine substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita : etsi hoc sit de ratiocine alicujus intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae" (1).

Il suffit de rappeler quelques notions élémentaires de Logique concernant les notions de genre, d'espèce et de différence, pour rendre tout à fait manifeste la vérité des propositions contenues dans la première partie de cet argument. Qu'entend-on par genre, espèce et différence ? Le genre est un universel qui peut s'affirmer de plusieurs sujets spécifiquement distincts, par mode de prédicat substantif et essentiel, exprimant leur nature d'une manière incomplète. L'espèce est un universel qui peut s'affirmer de plusieurs sujets numériquement distincts, par mode de prédicat substantif et essentiel, exprimant leur nature d'une manière complète. Enfin, la différence est un universel qui peut s'affirmer de plu-

(1) C.G., c. 91.

sieurs inférieurs par mode de prédicat essentiel et qualificatif.

Le genre et l'espèce sont donc en commun d'être des prédicats substantifs et essentiels, mais ils diffèrent en ce que le genre exprime l'essence d'un sujet d'une manière incomplète et comme déterminable par la différence, tandis que l'espèce exprime toute la nature du sujet. Le genre et la différence ont en commun qu'ils n'expriment qu'une partie de l'essence d'un sujet, mais ils diffèrent en ce que le genre exprime une partie potentielle et déterminable, tandis que la différence exprime une partie actuelle qui détermine la partie potentielle et générique. Le genre est donc à la différence ce que la matière est à la forme. Voici comment Jean de saint Thomas développe le sens de cette analogie :

"Sicut in naturalibus forma seu actus et comparatur ad materiam tanquam ad potentialitatem ex qua educitur, et ad totum quod ex materia et forma constat, sic etiam primo differentia respicit genus tanquam potentiale quod actuat et de cuius potestate educitur, non educatione physica sicut forma a materia, sed educatione metaphysica, sicut ratio determinata et actuans ab indeterminata et confusa et actuabili" (1).

Comparant la différence au genre et à l'espèce, Porphyre dit qu'elle est "id quo species excedit genus" (2). La différence est donc extrinsèque au genre. Elle n'est pas de la raison du genre. Elle lui est accidentelle. Il n'en demeure pas moins vrai qu'elle est un prédicat es-

(1) J. a Sto Thoma, C.P., Phil. Log., II P., q. 10, a. 3.

(2) Introd. ad Praedicamenta Aristotelis, c. 2.

sentiel de l'inférieur dont elle est 'prédiquée', mais elle n'est pas essentiel au genre et ce dernier ne lui est pas nécessairement rattaché. Il n'existe pas de lien nécessaire entre le genre et la différence comme il existe un entre une nature et ses propriétés. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que telle ou telle différence se retrouve dans toutes les espèces contenues sous un genre "Quidquid autem...etc.".

Saint Thomas poursuit son argumentation en appliquant à la substance intellectuelle comme telle, à l'âme humaine et aux substances séparées, les notions que nous venons de rappeler concernant le genre, l'espèce et la différence. Il convient, dit-il, à la substance intellectuelle "secundum suum genus", c'est-à-dire à la substance intellectuelle comme telle, et non en tant que déterminée à telle espèce, (v.g. l'âme humaine) de subsister par soi, la preuve en est que la substance intellectuelle a par soi une opération. En effet, l'opération intellectuelle ne convient pas à la substance intellectuelle en tant qu'unie au corps, car elle est en elle-même spirituelle et indépendante des conditions de la matière. Par cette opération, en effet, la substance intellectuelle peut atteindre toutes les réalités corporelles et elle peut les atteindre par mode d'abstraction, d'universalisation, de comparaison; ce qui manifeste bien que cette opération est dégagée en elle-même des conditions du lieu et du temps. Cette opération appartient donc par soi à la substance intellectuelle et non en raison de son union à la matière. Puisque le mode de l'opération suit celui de l'être, il est donc évident que la substance intellectuelle sub-

siste par elle-même.

Or, comme l'affirme saint Thomas, l'union au corps n'est pas de la raison d'un être qui subsiste par soi. "De ratione...rei per se subsistens non est quod alteri uniatur". Ce qui existe par soi n'existe pas "per aliud" C'est-à-dire, par inhérence à un autre ou dépendance d'un autre.

"Haec proprietas existendi per se intelligitur vel secundum considerationem absolutam, et in ordine ad se, et sic dicitur subsistens, quasi non indigenis alio ut sustentetur, sed in se sistens..." (1).

La subsistance ou existence par soi exclue toute inhérence, dépendance ou communication qui soit antérieure à la réception de l'existence et en vue d'elle. Sans doute, il est une substance intellectuelle, l'âme humaine, qui est à la fois complète en raison de la subsistance et communicable à un sujet, mais cette communication à un corps n'est pas antérieure à la réception de l'existence et pour elle. C'est toujours par soi et indépendamment du corps qu'une telle substance existe (2). Si l'union à un corps convient à la substance intellectuelle, c'est par accident, bien qu'elle convienne essentiellement à telle espèce de substance intellectuelle.

Sylvestre de Ferrare l'explique dans les termes suivants :

(1) J. a Sto Thoma, C.P., loc. cit., a. q. 15, a. 1.

(2) C.P., I. III, q. 9, a. 2.

"...Esse formam corporis per se convenit huic substantiae intellectuali quae est anima intellectiva : sed ad substantiam intellectualem absolute et in communi consideratam, per accidens se habet : non enim est derivations substantiae intellectualis, neque ad ejus rationem consequitur quod sit forma corporis, cum intellegere per organum corporeum non exerceatur" (1).

Puisque l'union au corps est accidentelle à la substance intellectuelle comme telle, il n'est pas nécessaire que toute substance intellectuelle soit unie au corps. Ce qui est manifesté dans ce deuxième argument, ce n'est apparemment que la possibilité de l'existence d'une substance intellectuelle dont le mode d'être serait différent de celui de l'âme humaine. Pourtant, saint Thomas conclut non seulement à la possibilité mais à l'existence "de facto" de substances séparées. Dans son commentaire de cet argument, S. Ferr. fait la remarque suivante :

"Ista probatio...licet videatur deducere ad hoc tantum quod non est necesse substantiam intellectualen esse unitam corpori; et consequenter quod possibile est esse aliquam non unitam corpori: tamen ex ipsa etiam concluditur esse talem substantiam corpori non unitam".

En effet, saint Thomas conclut : "sunt igitur...etc. Pour quelle raison ?

"Quia sicut differentia speciei non necessario omnibus speciebus generis inest, ita de facto genus invenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia cum genus oppositis differentiis dividatur, sicut invenitur cum una differentia in rerum natura, ita oportet rei natura considerare, ut cum alia inveniatur" (2).

(1) II C.G., c. 31, comm. S. Ferr., n. IX.

(2)

De l'existence d'une différence (l'âme humaine) nous concluons à l'existence de l'autre (la substance séparée) parce que, le contraire étant supposé, tous les modes d'être possibles n'existeraient pas dans l'univers. Or il semble nécessaire que l'univers soit constitué de tous les degrés possibles de perfection. Il y a donc lieu de conclure à l'existence "de facto" des substances séparées : "Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae". Si, pour les raisons énumérées dans le chapitre précédent, nous ne croyons pas pourvoir affirmer comme certaine et évidente la nécessité de tous les degrés possibles de perfection dans l'univers, nous ne pouvons pas davantage considérer comme certain et évident la nécessité de l'existence des substances séparées.

QUATRIÈME PREUVE

"Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in ejus supremo.
Natura autem intellectualis est superior corporali.
Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva.
Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita etiam anima intellectiva quae unitur corpori sit infima in genere substantiarum intellectualium.
Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus superiores secundum ordinem naturae anima" (1)

Dans l'élaboration de cette autre preuve de l'existence des substances séparées, saint Thomas s'appuie une fois de plus sur la considération de l'ordre de l'univers. Il l'affirme lui-même, de façon explicite, dans un argument semblable qu'il propose à l'article 5 de la question 1 du "De Spiritualibus Creaturis". Dans l'argument de la Somme contre les Gentils, comme dans celui de la question disputée "De Spir. Creaturis", c'est précisément la perfection de l'ordre actuellement établi dans l'univers qui est le point d'appui de son discours.

La forme la plus commune et la plus primitive du principe dont procède cet argument est la suivante : "Divina Sapientia est semper finis primorum conjungens principiis secundorum". Ce principe est ainsi formulé dans le traité des Noms Divins du Pseudo-Denys. La proposition qui cons-

(1) II C.G., c. 91.

titue la majeure de l'argument que nous étudions présentement n'est qu'une autre formule de ce même principe, à savoir : "natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in suo supremo". On pourrait dire encore : "natura inferior in suo supremo atttingit ad naturam superiorem in ejus infimo". Voilà ce que saint Thomas affirme dans l'article 1 de la question 15 du "De Veritate" :

"Divina sapientia est semper fines primorum conjungens principiis secundarum, hoc est dictu quod inferior natura in suo summo atttingit ad aliquid infimum superioris naturae".

On dit donc que l'inférieur d'une nature supérieure touche ce qui est supérieur dans une nature inférieure et que ce qui est supérieur dans une nature inférieure atteint l'inférieur d'une nature supérieure. Ce contact signifie l'union de deux natures par la 'participation' de l'inférieur à la perfection du supérieur. Et puisque toute participation implique à la fois communication d'une perfection et réduction de la perfection participée, l'inférieur qui est uni au supérieur communique avec ce dernier dans la perfection qui lui est propre, mais selon un mode imparfait.

"Naturae ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contigua, quorum inferius in sui supremo tan-
git superior in sui infimo; unde et inferior natura
atttingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium
superioris naturae, imperfecte illud participans" (1).

(1) De Ver., q. 16, a. 1, c.

"Illud quod est superioris naturae non potest esse in inferiori natura perfecte, sed per quamdam tenuem participationem... Id autem quod sic participatur non habetur ut possessio, id est sicut aliquid perfecte sub jacens potentiae habentis illud..." (1).

Cependant, plus l'être d'un ordre inférieur est parfait dans son ordre, plus il est intimement uni à l'ordre supérieur et plus il participe à sa perfection.

"Quanto aliquid quod est inferioris ordinis est superioris, tanto majorum conjunctionem habet cum superiori ordine" (2).

Dans son commentaire du traité des Noms Divins du Pseudo-Denys, saint Thomas nous éclaire vivement sur la signification précise du principe : "Divina Sapientia est semper..." etc. Il vaut la peine de citer ici textuellement les paroles de saint Thomas.

"Ipsa divina sapientia est omnium causa effectiva, in quantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordine in rebus, in quantum res invicem adunant in ordinem ad finem ultimum, et ulterius est causa indissolubilitatis hujus concordiae et hujus ordinis quae semper manent, qualiter cumque rebus immutatis.

"Modum autem hujus ordinis subjungit quia semper fines primotum videst infima supremorum conjungit" principiis secundorum id est supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae, corpus humanum, infimo intellectui vel naturae, scilicet animae rationali unit, et simile est videre in aliis et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem

(1) De Ver., q. 15, a. 1, c.

(2) De Malo, q. 16, a. 1, ad 4um.

nem, id est concordiam 'et harmoniam', id est debitum ordinem et proportionem" (1).

Dans ces lignes, saint Thomas nous montre quelle est l'œuvre accomplie par la sagesse divine dans l'univers. En premier lieu, il affirme que la sagesse divine est principe de toutes choses, considérées non seulement dans leur être, mais aussi dans leur ordre mutuel comme dans leur ordre à la fin ultime. Il affirme de plus que la sagesse divine est encore la cause de la continuité indissoluble de l'harmonie et de l'ordre qui demeurent indéfectiblement, malgré les fluctuations auxquelles les créatures sont exposées. En second lieu, saint Thomas explique que le principe : "Divina sapientia est semper finis primorum conjungens principiis secundorum" exprime déterminément la modalité proprement caractéristique de l'ordre actuellement établi dans l'univers. Cet ordre est d'une telle perfection que les extrêmes des natures ou degrés de perfection sont toujours associées ou conjointes comme, par exemple, le corps humain, le plus parfait des corps, est uni à l'âme humaine, la moins parfaite des créatures intellectuelles. C'est ainsi, conclut saint Thomas, que Dieu opère la beauté de l'univers : tout est harmonie, ordre et proportion. Cette beauté est, nous le savons, le resplendissement de la Sagesse Incréé : la perfection de l'univers reflète la perfection de Dieu.

Nous avons établi antérieurement que les créatures sont, par ce

(1) De Div. Nom., c. 7, l. 4.

qu'il y a en elles de plus radical, des similitudes représentatives de l'infinie perfection de Dieu, et que l'ordre de l'univers fait de la multiplicité et de la diversité des créatures constitue la plus parfaite manifestation de la bonté de Dieu. Nous avons montré également que l'ordre le plus essentiel à l'univers, c'est l'ordre "per se" des degrés ou modes universels d'être. S'il n'est pas évident que tout univers doit être ainsi constitué, il est certain, cependant, qu'on ne saurait rien concevoir de plus convenable dans l'ordre naturel. C'est cette convenance que Saint Thomas affirme dans les lignes suivantes :

"Talis...videtur esse perfectio universi, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse" (1).

Eh bien, cette parfaite intégrité de l'univers (intégrité que l'on peut dire absolue) demeure le caractéristique tout à fait propre de l'univers dont nous faisons partie. En raison de cette conjonction des extrémités de toutes les natures, tous les degrés possibles de perfection se trouvent à exister "de facto". L'univers est plein. Aucun intermédiaire ne manque.

"Ita procedit ordo rerum ut similia se invicem suscep-
quantur: ea vero quae sunt penitus dissimilia non
subsequantur se invicem in gradibus rerum, nisi per
aliquid medium" (2).

(1) De Spir. Creat., q. 1, a. 5, c.

(2) De Causis, l. 30.

L'unité de l'univers ne saurait être plus intense parce que la diversité des parties ne saurait être ni plus profonde (celle des degrés) ni plus étendue (celle de tous les degrés). Cette plénitude de l'univers ne nous est pas connue avec évidence par la seule lumière naturelle de la raison. En effet, nous avons montré dans le chapitre précédent qu'il ne nous est pas possible d'affirmer comme évidente et certaine la nécessité de l'existence de tous les degrés possibles dans l'univers. Toutefois, cette plénitude de l'univers nous est connue dans la hiérarchisation des degrés d'être comme celui des créatures insensibles, des créatures sensibles, des créatures intellectuelles. Elle nous est connue dans la merveilleuse variété des créatures et des modes d'être particuliers intérieurs à chacun des degrés de perfection. Elle nous est par conséquent connue comme souverainement convenable à la Sagesse de Dieu qui dispose tout "avec poids, nombre et mesure".

Si, pour la perfection de l'univers, Dieu a ainsi disposé les parties inférieures et les moins parfaites, celles-là mêmes que nous pouvons contempler naturellement, à combien plus forte raison, pour cette même fin, la divine sagesse a-t-elle dû joindre et conjuguer les natures de telle sorte qu'existaît l'extrême le plus parfait, celui des substances séparées.

Voilà, les réflexions que présuppose nécessairement la compréhension de l'argument que nous étudions présentement, et voici les conclusions qui s'imposent spontanément. La nature intellectuelle est supérieure à la

nature corporelle et dans la hiérarchie des degrés, elle atteint celle-ci par l'âme humaine qui est forme d'un corps. De même que le corps le plus parfait est celui qui est uni à l'âme intellective, ainsi l'âme intellective unie au corps est la moins parfaite dans le genre des substances intellectuelles. Puisque, enfin, toute nature supérieure n'atteint l'inférieur que par ce qu'il y a de moins parfait en elle, on doit conclure à l'existence, dans l'ordre des substances intellectuelles, de substances plus parfaites; ce sont les substances séparées. Autrement, l'univers serait une œuvre inachevée, il lui manquerait son ultime perfection. Vraiment, quoi de plus digne de contemplation que l'univers ! On ne saurait concevoir une unité plus riche dans une variété plus profonde, variété d'autant plus profonde que les degrés sont plus parfaits et par conséquent plus distincts. On voit par là que c'est l'existence du plus haut degré de perfection, celui des substances séparées, qui contribue le plus à l'unité de l'univers parce qu'elle assure la totalité des parties et la plus radicale distinction.

Dans un tout, on le sait, c'est l'unité qui est perfection. La distinction et la diversité sont pour l'unité. C'est ainsi que pour assurer une unité d'ordre plus intense par une proportion plus harmonieuse des parties, il doit exister, dans l'ordre des natures et des degrés essentiellement ordonnés, une sorte de contiguïté et de continuité des parties. Il s'introduit ainsi dans l'univers une unité d'ordre formelle des natures dans leurs dissemblances mêmes. Voilà la manière - divine - pour l'infinie

sagesse de surmonter le plus heureusement et le plus efficacement l'extériorité des parties et leur plus grande diversité. Les parties sont liées intimement l'une à l'autre, elles se compénètrent. L'unité la plus parfaite possible est ainsi constituée : une unité d'ordre essentiel de ieiros doublée d'une unité de continuité de ces mêmes degrés. En même temps, la plus parfaite adhésion est assurée par l'étalement des parties les unes sur les autres. C'est saint Thomas lui-même qui affirme cette continuité des parties de l'univers.

"Hujusmodi...ordines, cum ab uno primo procedant, continuitatem quandam habent ad invicem" (1).

Cette continuité relie non seulement les créatures inférieures aux supérieures, mais encore les supérieures à Dieu, permettant à l'univers de rejoindre son principe par un retour parfait. Saint Thomas ose même affirmer que l'univers atteint de la sorte Dieu lui-même.

"...ita quod ordo corporum attingit ordinem animalium,
et ordo animalium attingit ordinem intellectuum cui attingit ordinem divinum" (2)

De même que l'âme intellective est dite "quasi quidam horizon et confinium corpororum et incorpororum" (3), ainsi les substances séparées

(1) De Causis, l. 19.

(2) De Causis, loc. cit.

(3) C.G., c. 63.

sont dites "quasi in vestibulis diestatis". (1). Voit-on jusqu'à quel point serait déficient un univers dépourvu de substances séparées ? Sans elles, l'âme ne serait pas entièrement "convertie" à sa cause. La non-application de l'axiome : natura superior...etc. à cette partie supérieure de l'univers serait d'autant plus imprévue et inexplicable que cet axiome est parfaitement appliqué aux parties inférieures et pour la perfection de l'univers. Il existe donc des substances séparées -- conclut saint Thomas -- et c'est la merveille des merveilles.

"Ordo animarum attingit ordinem intellectuum qui
attingit ordinem divinum".

(1) De Causis, 1. 19.

CINQUIEME PREUVE

"Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud secundum naturae ordinem aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia est substantia intellectualis: immunitas enim materiae confert esse intelligibile. Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae: omne enim corpus materialiam habet" (1).

Le principe énoncé dans la majeure de cet argument est très commun et d'application fréquente dans les œuvres de saint Thomas. On le retrouve toujours formulé à peu près de la même façon. Voici quelques exemples :

"In quocumque...genere invenitur aliquid imperfectum oportet praexistere aliquid perfectum in genere illo" (2).

"Oportet...quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia" (3).

"Perfectum...naturaliter praecedit imperfectum, secundum Philosophum..." (4).

(1) II C.G., c. 91.

(2) I P., q. 51, a. 1, c.

(3) De Spir. Creat., q. 1, a. 5, c.

(4) De Pot., q.3, a.10,c. Cf.: I q. 105,a.5 ad lumb; q.85, a.3, ad lumb; III, q.1,a.5,ad 3um; II Sent.,D.1, q.1,a.1,c.; III Sent., D.1, q.1, a. 4, ad 5um; De Malo q.4,a.3,c. Quodl. 5, a. 19,c.

Une connaissance parfaite du sens et de la valeur de cet argument présuppose tout ce qui a été dit dans le chapitre précédent concernant la nécessité de tous les degrés ou modes universels d'être possibles ("potentia logica et Dei") pour la perfection de l'univers.

Quel est, en effet, le principe qui fonde la vérité de la proposition constituant la majeure de cet argument ? Cajetan répond que ce principe est le suivant : "differentiarum ejusdem generis oportet unam se habere ut habitum et perfectionem, alterum vero ut privationem et perfectio- nem". Sylvestre de Ferrare s'oppose, sur ce point, à Cajetan. Il assigne plutôt comme le fondement de la majeure le principe suivant, tel qu'énoncé par saint Thomas : "perfectum enim natura prius est imperfecto".

L'opposition du commentaire de Sylvestre de Ferrare à celui de Cajetan ne crée pour nous aucun embarras. Il suffit de remarquer que Cajetan, en assignant comme fondement de la majeure le principe que nous venons d'indiquer, assigne également, quoique de façon implicite, celui qui est désigné par Sylvestre de Ferrare. C'est ce qui ressort manifestement des explications proposées par Cajetan dans son commentaire.

Au reste, il est opportun, semble-t-il, de reproduire ici et de comparer les explications de Cajetan, et celles de Sylvestre de Ferrare se rapportant à la proposition : "si est aliquid imperfectum...etc.". Ce parallèle aura l'avantage de manifester le mieux possible le principe qui est fondement de la vérité de cette proposition. Il permettra en plus de rendre très évidente l'opposition de Cajetan à Sylvestre de Ferrare, en

ce qui concerne la nécessité de l'existence de tous les degrés de perfection possibles dans l'univers.

CAJETAN

"Vis rationis assumptae (in quocumque genere invenitur aliquid imperfectum, oportet praexistere) ad probandum antecedens, consistit in hoc quod quandocumque datur aliqua natura distinguibilis per plures modos aut differentias essentiales, necessus est quod, si invenitur secundum imperfectorem modum aut differentiam, quod inveniatur etiam secundum perfectorem. Et hujus ratio est multiplex. Tum quia, cum utrumque sit possibile, natura non est magis sollicita circa imperfecta quam circa perfecta. Tum quia imperfectiora sunt propter magis perfecta. Tum quia divisiva naturae plurimabilis aut sunt simul natura, ut patet de differentibus convidentibus genus...aut alterum se habet ut prius, et alterum ut posterius, ut contingit in divisione analogi; et sic etiam posterius infert prius" (1).

SYLVESTRE de FERRARE

"Advertendum est quod veritas hujus propositionis (in quocumque genere...ect.) non fundatur super hoc quod actus sit prior potentia; neque super hoc quod differentiarum unius generis una habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti; sed super hoc quod perfectum est natura prius imperfecto, ut hic tangitur. Nam si est in natura id quod posterius est in aliquo ordine conveniens est ut sit id quod est prius natura in illo ordine : cum imperfectum sit propter perfectum, et prius intendatur perfectum quam imperfectum. Alioquin ille ordo, et illud genus, non haberet complementum suae perfectionis in natura: exigit autem perfectio universi ut unusquisque ordo habeat complementum suae perfectionis" (2).

Selon Cajetan, toutes les fois qu'une nature, pouvant exister selon plusieurs modes essentiellement différents, existe de fait selon le mode le moins parfait, il est nécessaire qu'elle existe selon le mode le plus parfait. Dans ce cas, Sylvestre de Ferrare conclut seulement qu'il est con-

(1) I P., q. 51, a. 1, comm. n. V.

(2) II C.G., c. 91.

vénable qu'une nature existe selon le mode le plus parfait. L'opposition des deux commentateurs s'explique par ceci : Cajetan considère qu'il est absolument nécessaire que l'univers contienne tous les modes (universels) d'être, tandis que Sylvestre de Ferrare considère que ce n'est que de convenance. On sait déjà que, selon Jean de saint Thomas, cette nécessité n'est pas absolue, mais conditionnelle : "ex suppositione quod Dei perfecta sunt opera et maxime integrum est opus totius universi" (1).

Appliquant le principe énoncé dans la majeure, saint Thomas conclut, de l'existence des formes unies à la matière et imparfaites, à l'existence de formes qui subsistent par elles-mêmes et qui sont complètes ^{en raison} de l'espèce, telles les substances séparées.

SIXIÈME PREUVE

"Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit: substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione. Possunt igitur esse quaedam in genere substantiae omnino absque corpore.

Omnis autem naturae possibles in rerum natura inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum.

In sempiternis enim non differt esse et posse.

Sunt igitur aliquas substantiae absque corporibus subsistentes, post primam substantiam quae Deus est, qui non est in genere, et supra animam quae est corpori unita".

Dans l'article 5 de la question 1 du "De Spiritualibus Creaturis", saint Thomas présente un argument semblable à cette sixième preuve ainsi qu'à la troisième. L'argument en question est dit procéder : ex perfectio-
ne universi (1). Voici le principe très général sur lequel sont appuyés l'un et l'autre argument : "Si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependet secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri".

De la priorité (selon le temps, la nature et la connaissance), de la substance à tous les autres genres suprêmes de l'être, saint Thomas in-

(1) "Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse perfectio universi, ut non desit ei aliqua natura quam possibile est esse; propter quod Gen.I, singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona.

Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependet secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri; sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia". De Spir. Creat., q. 1, a. 5, c.

fère la possibilité de l'existence d'une substance séparée de toute quantité ou corporéité, et par conséquent la possibilité de l'existence d'une substance entièrement spirituelle. Bien plus, parce que toutes les natures (modes d'être universels ou degrés) existent pour la perfection de l'univers, saint Thomas conclut à l'existence "de facto" des substances séparées.

Toutefois, dans ce cinquième argument, un nouveau principe intervient : "In sempiternis etiam non differt esse et posse". Comment donc cette proposition doit-elle s'entendre ? Saint Thomas l'explique dans plusieurs de ses œuvres (1) et ses explications se trouvent résumées dans ce passage du De Potentia :

"... In sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non conjuncta corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat;..." (2).

Voici une explication proposée par Sylvestre de Ferrare :

"Unde sensus est quod in perpetuis, sive in incorruptilibus non est potentia passiva separata ab actu substantiali, aut etiam ab alio actu habente rationem formae permanentis cum fuerit in subjecto, et alteram formam praeeexistenter expellentis. Ex quo sequitur quod sicut perpetuum non potest non esse per corruptionem, ita non potest incipere per generationem. Quia qua ratione non est in ipso potentia quae alium actum respi-

(1) De Coelo, I, 1.20, n.3; 1.26, n.5; 1.29, n.8; De Pot., q.1, a.1, ad 5um.

(2) De Pot., q. 3, a. 14, ad 5um.

ciat, eadem ratione non praecedit ipsum aliqua potentia quae, existens sub alia forma, possit istius formam recipere, ex qua potentia dicatur hoc esse factum: quia talis potentia cum forma quam habet, privationem alterius formae compateretur, et per consequens esset principium corruptionis" (1).

Ce qui est établi de plus que dans les arguments précédents, c'est que les substances séparées existent non en puissance, mais en acte. En d'autres termes, elles n'existent pas dans la puissance passive de la matière, puisque dans les choses incorruptibles il n'est pas de matière principe de génération. In corruptilibus sic differunt esse et posse. Les substances séparées sont en acte ou elles ne sont pas. Elles ne sont pas en puissance, il est possible qu'elles existent, il semble même nécessaire qu'elles existent pour la perfection de l'univers, donc elles existent ('in actu').

Selon S. Ferr., "possible" dans le cas présent serait synonyme de "nécessaire". S'adressant à des adversaires qui identifient le possible et le nécessaire, saint Thomas identifierait provisoirement ces deux termes. Et c'est pour cette raison qu'il prouverait 'ad hominem' non seulement la convenance, mais même la nécessité de l'existence des substances séparées. Cette interprétation de la pensée de saint Thomas ne paraît pas acceptable.

(1) II C.G., c. 91.

SEPTIEME PREUVE

"Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum, et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum: et alterum quod est magis perfectum et minus reliquo indigens per se invenitur.
Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore.
Corpus autem invenitur per se: sicut patet in omnibus corporibus inanimatis.
Multo igitur fortius inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae" (1).

Le principe qui constitue la majeure de cet argument est tiré du commentaire de saint Thomas sur le L.VIII des Physiques. Voici de quelle manière il est énoncé à cet endroit :

"Probabile est quod si aliqua duo conjunguntur per accidens, et unum invenitur sine alio, quod etiam aliud inveniatur sine illo, sed quod possit inveniri sine illo, hoc est necessarium; quia quae per accidens conjunguntur, contingit non cunjugari: sicut si album et dulce per accidens conjunguntur inzuccaro, et album invenitur sine dulci, ut in nive, probabile est quod et dulce inveniatur in aliqua re sine albo, ut in cassia" (2).

En cet endroit des Physiques, l'argument qui est appuyé sur ce principe est qualifié par saint Thomas de probable. Le même principe est invoqué de nouveau par saint Thomas : L. 1, c. 13 et ce dernier a soin d'ajouter :

(1) II C.G., c. 91.

(2) L. VIII, l. 11. Cf. :: L. VIII, l. 9.

"Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non conjunguntur per se, sed per accidens".

Pour que le principe puisse être appliqué, il est tout à fait nécessaire que l'union des deux éléments soit parfaitement accidentelle. Saint Thomas l'affirme. Et c'est fort à propos que Sylvestre de Ferrare insiste sur ce point en plusieurs passages de son commentaire de la Somme contre les Gentils.

"Habet veritatem de iis quae conjunguntur omnino per accidens. Nam illa quae per se logica perseitate sunt conjuncta, inseparabilia sunt." (1).

Dans son commentaire des Physiques d'Aristote, Averroès avait déjà signalé que le principe en question se vérifie seulement "in iis quorum utrumque existit per se, id est quorum neutrum necessarium est ad esse alterius" (2).

En ajoutant au commentaire d'Averroès, Sylvestre de Ferrare dit encore :

"In illis igitur solum contingit quod alterum per se reperiatur si alterum sine altero sit, quae omnino per accidens conjunguntur, quorum videlicet neutrum altero ad suum esse indiget" (3).

Ce principe ne peut donc pas s'appliquer à des formalités dont

(1) II C.G., c. 91, comm. n. IX.

(2) Cité par S. Ferr., comm. I C.G., c. 13.

(3) I C.G., c. 13, comm. n. XI.

la connexion n'est pas entièrement contingente. Cette contingence dans la connexion s'oppose à la nécessité de l'union de la propriété avec la nature et de l'union de l'accident inséparable avec l'individu (1). Sans doute l'union de l'accident propre avec l'espèce et l'union de l'accident inséparable avec l'individu ont leur raison d'être en des principes irréductiblement distincts, mais elles sont en commun de n'être pas parfaitement contingentes. Il n'y a donc pas lieu de leur appliquer le principe: "probabile est quod...etc.

En tant qu'inférée en vertu de l'application de ce principe, la conclusion de l'argument présentement étudié ne peut être que dialectique. Cependant, pour en bien apprécier le degré de probabilité, il faut remarquer que, dans la majeure de l'argument, le principe n'est pas formulé de la même façon que dans les Physiques.

PHYSIQUES

"Probabile...est quod si aliqua duo
conjuguntur per accidens

et unum invenitur sine alio

quod etiam aliud inveniatur sine
ille..."

CONTRA GENTILES

"Si ex aliquibus duobus invenitur
aliquid compositum

et alterum eorum invenitur per se
quod est minus perfectum:

et alterum quod est magis perfec-
tum et minus reliquo indigens per
se invenitur".

(1) Au sujet des trois genres d'accidents: propre, inséparable et séparable, voir: De Anima, q. 2, a. 12, ad 7um.

Si c'est le moins parfait qui existe "sine alio", il faut conclure, a fortiori, à l'existence du plus parfait en tant qu'il est "minus reliquo indigens".

HUITIEME PREUVE

"Substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi: quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competit praedictae operationi. Intelligere autem cum sit operatio per organum corporum non exercita, non indiget corpore nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi: perfectus enim modus intelligendi est ut intelligatur ea quae sunt secundum suam naturam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omnem imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatae" (1).

Ce huitième argument est appuyé sur un même principe que le cinquième, à savoir : "si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inventur ante illud secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum". Il en diffère seulement en ce que le "genus" auquel le principe est appliqué n'est pas le même.

En effet, dans le cinquième argument, le principe est appliqué aux formes considérées au point de vue de l'esse, c'est-à-dire selon qu'elles sont, comme le dit saint Thomas, "in materiis" ou "absque materia".

(1) II C.G., c. 91.

De ce qu'il existe certaines formes imparfaites soit en raison de la substance, soit en raison de l'espèce, saint Thomas conclut à l'existence de substances parfaites et quant à la subsistance et quant à l'espèce, et par conséquent à l'existence de substances intellectuelles séparées.

Par contre, dans ce huitième argument, le principe est appliqué aux opérations qui sont propres aux substances intellectuelles. L'intellection n'est pas une opération qui, de soi, est exercée en dépendance d'un organe corporel. Elle ne requiert le concours d'un organe corporel qu'en autant que son objet est extrait des choses matérielles. Dans ce cas, elle est imparfaite, car elle porte sur des objets qui ne sont pas, de soi, intelligibles en acte, mais qui sont rendus tels par l'intelligence elle-même. De ce qu'il existe des substances intellectuelles dont l'objet n'est intelligible qu'en puissance et qui n'intelligent qu'en dépendance des sens, saint Thomas conclut à l'existence de substances intellectuelles dont l'objet propre est intelligible en acte et qui ne possèdent pas leur connaissance en dépendance des sens. Puisque toute substance doit être proportionnée à son opération, saint Thomas conclut donc, également, à l'existence de substances séparées. Il convient de remarquer la forte similitude des cinquième et huitième preuves.

En ce qui concerne l'efficacité ou la valeur de cette huitième preuve, on doit s'en rapporter à ce qui a été dit concernant la cinquième preuve. Quoique nous n'ayons pas à étudier séparément l'argument de la Somme Théologique, il convient de le citer dans une étude consacrée, comme

celle-ci, à la considération de toutes preuves naturelles proposées par saint Thomas dans les différentes œuvres. Notons en passant qu'aucune preuve n'est étudiée ici, qui ait été tirée de l'opuscule "De Substantiis Separatis". La raison en est que dans cet opuscule, saint Thomas ne propose aucune preuve qui soit naturelle. Voici l'argument de la Somme Théologique.

"Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita.
Quod enim accidit alicui naturae non invenitur universaliter in natura illa: sicut habere alas quia non est de ratione animalis non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis nec alicujus virtutis corporeae...habere corpus unum non est de ratione substantiae intellectualis in quantum hujusmodi, sed accidit alicui substantiae intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanae animae competit uniri corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sua natura plenitudinem scientiae, sed acquires eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus...In cuocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum oportet praesistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquae substantiae perfecte intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam a sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiae intellectuales sunt unitae corporibus, sed aliquae sunt a corporibus separatae. Et has dicimus angelos".

Cet argument est appuyé sur les deux principes qui servent de fondement à plusieurs des arguments de la Somme contre les Gentils. Sa valeur est donc très grande. En quelque sorte, c'est toujours ce même argument de la Somme Théologique que nous retrouvons comme étalé et déployé dans les multiples arguments de la Somme contre les Gentils.

On trouve dans l'article 5 de la question 1 du "De Spiritualibus

Creaturis, un argument à peu-près identique à cet argument de la Somme Théologique.

Au sujet de la proposition "quod...accidit alicui naturae non inventur universaliter in natura illa", Cajetan fait remarquer qu'en certains cas, ce qui est accidentel à une nature est également accidentel aux inférieurs de cette même nature, et qu'en d'autres cas ce qui est accidentel à une nature est un constitutif essentiel ou une propriété des inférieurs. Ainsi la rationalité est accidentelle à l'animal comme tel, mais elle est essentielle à l'homme. Dans ces derniers cas, dit Cajetan, la proposition est vraie et elle est en matière nécessaire. Il conclut que saint Thomas procède dans cet argument "non solum ex viris sed ex necessariis". Notons la parfaite continuité de la pensée de Cajetan. Dans l'article 1 de la question 50, il affirme, semble-t-il, la nécessité absolue de l'existence de tous les degrés de perfection de l'univers, et dans l'article 1 de la question 51 il affirme que saint Thomas procède "ex necessariis".

Selon Cajetan, les substances séparées seraient donc absolument nécessaires de la nécessité absolue et réelle des êtres incorruptibles. Ils seraient aussi absolument nécessaires à la constitution de l'univers, de telle sorte qu'un univers dépourvu de substances séparées serait absolument et logiquement impossible.

NEUVIÈME PREUVE

"Aristoteles argumentatur sic in XI Metaphysicorum.
Motum continuum, regularem et quantum in se est in-
deficientem oportet esse a motore qui non movetur
neque per se neque per accidens.
Plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus.
Motus autem coeli est continuus, regularis et quan-
tum in se est indeficiens: et praeter primum motum,
sunt multi tales motus in coelo, sicut per considera-
tionem astrologorum probatur.
Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur
neque per se neque per accidens.
Nullum autem corpus movet nisi motum.
Motor autem incorporeus unitus corpori movetur per
accidens ad motum corporis: sicut patet de anima.
Oportet igitur esse plures motores qui neque sint
corpora neque sint corporibus uniti.
Motus autem coelestes sunt ab aliquo intellectu.
Sunt igitur multas substantiae intellectuales corpo-
ribus non unitas" (1).

Cette fois, saint Thomas ne fait en somme que nous référer à l'ar-
gument proposé par Aristote à la fin de son traité des Métaphysiques. Il
n'est pas douteux que la valeur d'argumentation de cette preuve proprement
aristotélicienne soit beaucoup inférieure à la valeur de chacune des preu-
ves qui ont été considérées jusqu'ici. Cependant, l'autorité du Philosophe
exigeait que cet argument fût rapporté dans une Somme contre les Gentils,
et surtout dans un chapitre (2) que saint Thomas consacrait tout entier à
l'élaboration des preuves de l'existence des substances séparées.

(1) II C.G., c. 91.

(2)

A vrai dire, c'est le fondement même de l'argument d'Aristote qui est rejeté par saint Thomas. En effet, ce qui sert d'appui à l'argument d'Aristote, c'est l'affirmation de la perpétuité du mouvement des corps célestes.

Parce que saint Thomas, éclairé par les lumières de la Révélation, doit rejeter purement et simplement la théorie aristotélicienne de l'éternité du mouvement, il ne saurait reconnaître à ce dernier argument une valeur semblable à celle qu'il attribue aux preuves qui procèdent "ex perfectio universi".

Voici comment saint Thomas décrit, dans la Question Disputée "De Spiritualibus Creaturis, le processus suivi par Aristote pour prouver l'existence de la substance séparée.

"Oportet coelestis motus aliquam finem ponere. Si autem finis alicujus motus non semper eodem modo se habent, sed moveatur vel per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere..."

Videmus autem in motibus coelestium corporum semper uniformitatem servari: ex quo existimavit hujus uniformis motus perpetuitatem.

Oportet igitur ut poneret finem hujus motus non moveri nec per se per accidens. Omne autem corpus vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam quae esset finis motus coelestis..." (1)

Par un processus semblable Aristote établissait non seulement l'exis-

(1) De Spir. Creat., q. 5, a. 1, c.

tence d'une substance séparée unique et incréeé, mais encore l'existence de plusieurs substances séparées créées. Il en arrivait à cette conclusion en raison de la multiplicité des mouvements célestes apparemment uniformes et perpétuels. Ne fallait-il pas qu'un fin particulière ait été assignée en propre à chacun des mouvements célestes ? Chacune de ces fins particulières était constituée, selon Aristote, par une substance entièrement spirituelle et tout à fait séparée de la matière.

"Cum...in coelo appareant multi motus, quorum quamlibet ponebat esse uniformem et perpetuum, cuiuslibet autem motus oportet esse aliquem finem proprium; ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem celestium motuum..." (1)

Après avoir exposé ainsi la pensée d'Aristote, saint Thomas ajoute ce qui suit en rapport avec l'argumentation du Philosophe et avec celle d'Anaxagore et de Platon :

"Sed istae viae non sunt nobis multum accommodae; quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos alii procedere ad manifestationem propositi" (2).

(1) De Spir. Creat., q. 1, a. 5, c.

(2) Auparavant, saint Thomas avait indiqué dans les termes suivants quelles étaient les voies par lesquelles Anaxagore et Platon procédaient pour prouver l'existence des substances séparées "Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum... Existimavit (Plato)...quod ante omne esse participans, necesse est pone-re aliquid abstractum participant ea quae de ipsi praedicantur...positus hujusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominebat". De Spir. Creat., loc. cit.

Notons cependant que, si on rejette la théorie aristotélicienne de l'éternité du mouvement, on peut encore prouver d'une façon rigoureuse l'existence de la substance séparée et incrée qui est Dieu. En effet, la démonstration de l'existence de Dieu peut être effectuée à partir de quelque mouvement que ce soit, éternel ou non éternel, uniforme ou non uniforme. Quant à la preuve de l'existence de substances séparées créées et intérieures à l'univers, il est assurément impossible de l'établir en procédant "ex motu", si nous rejetons comme fausses ou périmées les théories de l'éternité et de l'uniformité parfaite du mouvement des corps célestes.

Si, parce que n'acceptant pas la théorie aristotélicienne de l'éternité du mouvement, saint Thomas jugeait légitime de conclure: unde cōportet nos aliis viis procedere..., à combien plus forte raison, puisque nous n'admettons ni l'éternité, ni l'uniformité du mouvement, devons-nous conclure : unde cōportet nos aliis procedere.....

C O N C L U S I O N

Si nous ne pouvons pas porter un jugement définitif sur la valeur des preuves naturelles de l'existence des substances séparées, c'est précisément en raison de l'excellence des voies par lesquelles saint Thomas procède dans l'élaboration de ces preuves. A la différence des premiers philosophes, Aristote était parvenu, comme on le sait, à s'élever au-dessus de l'univers des substances corporelles et à reconnaître l'existence des substances dites séparées. Son argumentation avait l'avantage d'être en parfaite conformité avec le procédé le plus propre à la raison humaine. En effet, Aristote établissait l'existence des substances incorporelles à partir de la considération du monde sensible. Cette considération, cependant, portait exclusivement sur les rapports particuliers qui rattachent l'univers des corps à celui des purs esprits.

Saint Thomas, pour sa part, envisage le problème de l'existence des substances séparées, non pas dans la perspective de certains rapports particuliers intérieurs à l'univers, mais dans une perspective incomparablement plus large, celle de l'action créatrice de Dieu. C'est en nous plaçant nous-même dans cette même perspective, la plus parfaite de toutes, que nous avons tenté d'explorer les voies par lesquelles saint Thomas manifeste l'existence des substances séparées. S'il ne nous est pas possible de déterminer avec exactitude la valeur d'argumentation des preuves thomistes de l'existence des substances séparées, cependant la foi et la théologie nous rassurent parfaitement quant à l'existence même de ces substances. Nous avons

la certitude qu'en dehors et au-dessus du cosmos dont nous faisons partie, il existe de purs esprits dont la multiplicité et la diversité contribuent plus que tout à la perfection de l'univers. Ces êtres purement spirituels constituent le degré de perfection le plus élevé de l'univers, celui qui est principalement voulu de Dieu. Les autres créatures constituent des degrés de perfection inférieurs, lesquels sont voulus de Dieu en raison du degré le plus parfait.

Sans doute, tous les degrés de perfection essentiels à l'univers sont voulus "propter se", mais dans la mesure où l'imparfait est pour le parfait, les degrés inférieurs sont pour le degré le plus parfait, ils sont voulus "propter aliud", c'est-à-dire, pour le degré de perfection des substances séparées. De même que l'ordre de l'univers a raison de forme par rapport aux parties, ainsi le degré de perfection des substances séparées, a en quelque sorte, raison de forme par rapport aux autres degrés. Comme la matière est pour la forme, et comme l'imparfait est pour le parfait, ainsi les degrés inférieurs de l'univers sont pour le degré suprême que constituent les substances angéliques. Ces dernières sont autant d'espèces distinctes et leur multitude est incomparablement plus grande que celle des espèces contenues dans les degrés inférieurs de l'univers. Bref, l'univers est avant tout un univers de créatures spirituelles, et l'ensemble des êtres matériels qui nous entourent n'en est qu'une minuscule partie (1).

(1) De Spir. Creat., q. 1, a. 5, o.