

par accident cependant, il est le sujet d'une passion au sens propre, en tant que son organe est corrompu par l'excellence du sensible. Ce qui n'arrive pas à l'intelligence, parce qu'elle n'a pas d'organe. Elle n'est donc pas passible, ni par soi, ni par accident(1).

La dissimilitude de l'impassibilité de la faculté sensitive et de la faculté intellectuelle est donc manifeste par l'organe; car le sens devient incapable de percevoir à la suite d'un sensible agissant trop sur l'organe.

L'observation commune est que nos sens, lorsqu'ils viennent d'être violemment frappés par l'action du sensible, deviennent impuissants à percevoir d'autres sensibles pendant quelque temps. Des bruits violents troublent l'audition; des couleurs vives, des odeurs fortes constituent des obstacles à la vision ou à l'olfaction. Une lumière trop vive, un éclair violent du ciel qui frappent fortement nos yeux, les rendent incapables de voir d'autres objets moins lumineux.

A côté de cette observation de la perturbation des sens par les sensibles véhéments, nous avons une autre observation concernant l'activité intellectuelle. L'intelligence n'est pas corrompue par l'excellence de l'intelligible. Les objets les plus intelligibles ne constituent pas un empêchement à la saisie immédiate d'autres concepts moins intelligibles. Au contraire, l'intelligence qui comprend des vérités supérieures, comprendra mieux ensuite les vérités moindres:

" Sensus corrumpitur, inquit sanctus Thomas, ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab excellentia intel-

(1) - S. Thomas, op. cit., n. 687

" ligibili:quinimo qui intelligit majora ,potest melius postmodum minora intelligere " (1).

Certes,il arrive que l'intelligence peut être empêchée de connaître par suite d'une lésion d'un organe corporel,mais c'est là un obstacle extrinsèque,indirect,en tant que l'opération de l'intelligence présuppose celle du sens qui a l'organe.

CONCLUSION: La cause de cette diversité de l'impassibilité fournit donc la conclusion de tout cet exposé: le sens est dépendant du corps et de l'organe dans son existence et son opération,tandis que l'intelligence en est séparée(2).Elle est donc incorporelle et subsistante ou spirituelle.

(1) - 11 Gent.,c.66

(2) - S.Thomas,op.cit.,nn.687,688

CHAPITRE IV

IMMORTALITE PROUVEE PAR LE DESIR NATUREL DE L'ÂME

ARTICLE 1

NOTIONS DE LA NATURE ET DU NATUREL

1 - MULTIPLES SENS DU MOT " NATURE "

- 1) Etymologiquement, le mot nature dérive du verbe naître, parce qu'il est, dit saint Thomas(1), l'équivalent de naissance(nascitura).
- 2) De ce sens étymologique, le mot nature est imposé d'abord pour signifier la génération des vivants, qui s'appelle nativité. Ainsi, le premier-né est le chef de ses frères par nature.
- 3) Parce que cette génération part du principe intrinsèque, ce mot est déduit pour signifier le principe intrinsèque de tout mouvement. Or, ce principe intrinsèque est ou bien la forme, ou la matière. La nature s'appelle donc parfois la forme, parfois la matière.
- 4) De plus, le terme de la génération est le composé, ou l'essence de l'espèce qui est constituée par la forme. C'est ainsi que les deux mots nature et essence (ou quiddité) sont quelquefois employés indistinctement. Nous disons, par exemple, que la nature de l'homme est différente de celle de la bête. Il faut cependant remarquer que l'essence ou quiddité insinue plutôt l'ordre à l'être, tandis que la nature dit relation à l'opération(2).

(1) - llla, qu. 2, a. 1, co.

(2) - Hugon, C. phil., Cosmol., édit. 3e, p. 255

Nous trouvons ces divers sens du mot nature chez saint Thomas:

" Nomen naturae, inquit ille, primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia hujusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscunque motus. Et sic definitur natura (phys. 11, text. 3). Et quia hujusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscujusque rei, communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio vocatur natura. Et sic accipitur hic natura....." (1).

5) Parfois, ce mot signifie toute l'universalité des choses, comme lorsque nous disons qu'un élément est dans la nature des choses, c.à.d., dans l'univers. C'est en ce sens que saint Thomas enseigne souvent que toute la nature est instrument de Dieu:

" Tota natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, ut supra (1a, 103, 1 ad 3) habitum est " (2).

6) Quelquefois, le mot nature signifie Dieu, en tant qu'il est le principe premier et universel des choses. Dans ce cas, on dit que Dieu est la nature naturante, tandis que le mot nature naturée est employé pour désigner la créature.

11 - DEFINITION DU MOT " NATURE "

Aristote définit le mot nature: " Principium et causa motus et quietis ejus in quo est primo per se et non per accidens " (3). La nature est: le principe et la cause du mouvement et du repos pour l'être, dans lequel elle est, d'abord et par elle-même, et non par accident.

(1) - 1a, qu. 29, a. 1 ad 4

(2) - 1a, 11ae, qu. 1, a. 2, co.

(3) - 11 Phys., c. 1, 192b 21

EXPLICATIONS:

1) Selon saint Thomas (1), Aristote a posé dans la définition de nature à la fois principe et cause, c'est pour désigner que dans quelques êtres la nature est principe passif; dans d'autres, actif, qui signifie la cause. En effet, dans les êtres vivants, la nature est principe passif et actif du mouvement, en tant que l'être vivant se meut lui-même; ainsi il possède la nature comme principe, cause de sa motion. Dans les êtres non vivants, la nature est principe passif seulement, en tant que le non vivant est mu seulement par un autre; ainsi il possède la nature comme principe, par lequel il est constitué mobile par un autre.

2) Du mouvement et du repos. Par mouvement, on entend non seulement le mouvement local, mais tout mouvement qui peut être saisi par le sens. Ce mouvement est triple: mouvement d'altération dans les qualités; mouvement de croissance et de décroissance dans la quantité; mouvement local, par lequel une chose va d'une espace à une autre, (2). Le repos ne signifie pas carence de mouvement, mais possession de terme. En effet, le principe réel du repos possédé est la nature, tandis que la carence, parce qu'elle n'est rien, n'a pas de principe réel. La copule "et" n'a pas un sens copulatif, qui veut dire que la nature est toujours et dans toutes les choses à la fois principe de mouvement et de repos; mais elle a un sens distributif, en ce sens que dans quelques unes, la nature est principe de mouvement; dans d'autres, principe de repos; et dans d'autres enfin, l'un et l'autre principe à la fois (3). Ainsi, dans les vivants, la nature est

(1) - 11 Phys., lec. 1, n. 297

(2) - Hugon, Curs. phil. Cosm. édit. 3e, p. 256

(3) - J. de S. Th., 11 C. phil., nova édit., p. 171

principe de mouvement seulement, car dès que cesse le mouvement, cesse aussitôt la vie. Dans les corps physiques, la nature est principe de mouvement et de repos. En effet, il est naturel que le corps tende vers le centre, et une fois acquis le centre, il se repose. Le globe terrestre cependant se repose perpétuellement, et ainsi la nature lui est principe de repos seulement.

3) De l'être dans lequel elle est: parce que la nature doit être le principe interne, inné, caché dans l'être qui se meut et se repose. Par ces mots, sont exclus les principes extrinsèques de mouvement, tels l'art, la violence. Ainsi le feu n'est pas dit être nature, précisément parce qu'il chauffe activement quelque chose d'extérieur; ni animal, précisément parce qu'il engendre un autre, mais seulement parce qu'ils possèdent en soi le principe de mouvement(1).

4) D'abord ou premièrement: parce que tout principe interne n'est pas nature, mais le premier. La nature est le principe radical, substantiel, telle la substance, non pas secondaire et instrumental, tel l'accident. En effet, l'accident est quelque chose de surajouté à la nature, ne la constitue pas, mais suppose sa constitution(2).

5) Par elle-même et non par accident: pour exclure ce qui peut, en effet, provenir du principe intrinsèque, mais par accident. Ainsi, lorsque le médecin se guérit, la guérison vient du principe intrinsèque, mais cela est par accident: il arrive que celui qui se guérit, est médecin. En effet, par

(1) - J. de S. Thomas, op. cit., p. 172

(2) - Ibidem.

soi, celui qui est infirme, se guérit; par accident cependant, celui qui se guérit, est médecin. De plus, le médecin ne se guérit pas, en tant qu'il est médecin, mais en tant qu'il est malade. Ainsi, telle guérison n'est pas dite provenir de la nature, mais de l'art(1).

III - QU'EST CE QUE LE NATUREL ?

A - NOTION:

Le naturel est ce qui possède en soi le principe de son mouvement, ou ce qui procède du principe intrinsèque de la nature. Ce qui est dit être selon la nature, est le sujet dont l'être vient de la nature, ou est l'accident et l'affection qui conviennent à ce sujet(2).

" Aliquid dicitur naturale, quia est secundum inclinationem naturae " (3).

" Est communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco " (4).

B - DEFINITION:

Nous pouvons former à l'aide de la notion de la nature la définition suivante du naturel:

" Le naturel est ce qui est selon les exigences, forces, ordre, et la fin de la nature " (5).

EXPLICATIONS:

1) selon les exigences, parce que tout ce que le concept de la chose

(1) - J. de S. Thomas, op. cit., p. 172 sq.

(2) - " " " " " p. 165b 4 sq.; 608a 45 sq.

(3) - Ia, qu. 82, a. 1, co.

(4) - Ia, 11ae, qu. 6, a. 1 ad 3

(5) - Hugon, Curs. phil. Cosm. édit. 3e, p. 255, n. 11

exige, appartient à la nature et est dit être naturel.

2) selon les forces, car tout ce que la chose peut atteindre par ses forces propres, suit la nature, et peut, de là, être appelé naturel.

3) selon l'ordre, car tout ce qui est hors l'ordre universel des choses, est miraculeux.

4) selon la fin, car toute chose est spécifiée par sa fin. Ainsi, ce vers quoi la nature tend par sa propre opération, s'appelle naturel.

C - MULTIPLES SENS DU MOT " NATUREL " (1)

D'après cette définition, le mot naturel peut signifier:

a) ce qui est dès la nativité; ainsi, la cécité est appelée naturelle à l'aveugle-né.

b) ce qui est essentiel à quelque chose; ex: la rationabilité est naturelle à l'homme.

c) ce qui émane nécessairement de l'essence; ex: la risibilité est naturelle à l'homme.

d) ce vers quoi s'étend toute vertu naturelle; ainsi, l'opération, l'effet, la fin proportionnée de toute nature créée sont quelque chose de naturel.

e) ce qui est produit selon l'ordre universel des choses.

D - DIFFERENCE ENTRE LE NATUREL, L'ARTIFICIEL, ET LE VIOLENT

Le naturel diffère de l'artificiel en ce que son principe est intrinsèque, tandis que celui de l'artificiel est extrinsèque:

(1) - S.A. Lortie, Elem. phil. 1, édit. 1929, p. 389; 11, p. 74

" In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinsecum " (1).

En effet, l'art peut être considéré sous deux aspects: 1) comme habitus intellectuel; 2) comme oeuvre d'art (2). Or, sous ces deux considérations, l'art ne peut être nature. En tant qu'"habitus", il est dans l'intelligence: " Est recta ratio factibilium " (3); donc il meut extrinsèquement, et ne peut être nature. En tant que forme artificielle produite par lui, il ne peut être non plus nature; car, comme telle, la forme artificielle est accidentelle, et ainsi, ne peut être le premier principe de mouvement.

L'expérience montre aussi cette différence: dans la nature, un arbre produit un arbre; dans l'art, une table ne peut produire une table.

Le naturel diffère aussi du violent. La violence dit deux choses: 1) son principe est extrinsèque, " Violentum est cujus principium est extra " (4); 2) elle répugne à l'inclination de la chose qu'elle affecte: " Hoc dicimus violentum quod est contra inclinationem rei " (5).

On peut mieux comprendre cette différence par les définitions:

(1) - 11 Phys., lec. 14, n. 518

(2) - Hugon, 1. P. Phil. nat., Tract. 111, q. 1, a. 111, n. 1

(3) - 1a, 11ae, 57, 3, co.

(4) - 1a, 11ae, qu. 6, a. 6 ad 3

(5) - 1a, qu. 82, a. 1, co.

- I - " Natura est principium et causa motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens "(1).
- II - " Artificiale est cujus principium est extra, in ratione externam materiam disponente "(2).
- III - " Violentum est cujus principium est extra, passo non conferente vim "(3).

(1) - Aristote, II Phys., c.1, 192b 21-22

(2) - Gardeil, Init., à la Phil., t.2, p.40

(3) - S. Thomas, VIII Phys., lec. 7, n. 2152; Arist., Eth., c.1, 3

ARTICLE 11

L'APPETIT

1 - L'APPETIT EN GENERAL:

A toute forme suit une inclination à agir, un appétit.

" Ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio et ex inclinatione operatio "(1).

La raison en est que la forme étant un principe d'activité et un principe d'être, il est nécessaire que partout où elle est, elle incline son sujet vers l'opération dont elle est le principe.

Chez les êtres connaissants, il y a deux sortes de forme: 1) formes naturelles, par lesquelles ils sont constitués physiquement dans la réalité; 2) formes intentionnelles, par lesquelles ils reçoivent en eux les objets connus. Donc, ils doivent avoir deux sortes d'inclination ou d'appétit: 1) l'appétit naturel, qui suit la forme naturelle; 2) l'appétit élicite, qui suit la forme intentionnelle.

11 - L'APPETIT NATUREL:

L'appétit naturel est l'inclination qui suit la forme naturelle(2).

11 procède de la nature non connaissante, comme la pierre tend naturellement vers le centre: " Est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione "(3).

(1) - S. Thomas, 11 De Anima, lec. V, n. 286; la, 80, 1, co.

(2) - la, qu. 87, a. 4

(3) - la, 11ae, qu. 6, a. 4, co.

Il appartient à l'appétit naturel de tendre vers sa forme quand il en est privé, et de s'y reposer, lorsqu'il la possède:

" Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea "(1)

L'appétit naturel est l'oeuvre de Dieu, Auteur de la nature, qui l'a constituée telle, car il connaissait ce qui lui convenait selon sa nature: " Inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam "(2).

C'est par l'appétit naturel que les corps naturels sont inclinés à conserver leur existence, à exercer leurs propriétés d'une façon uniforme et constante. C'est ainsi que le feu tient de sa forme naturelle de tendre vers le haut, d'engendrer le feu, que la pierre tend par nature à tomber de haut en bas(3).

Tout être est naturellement incliné à conserver son être propre, à propager son espèce et surtout à conserver le bien universel et à repousser ce qui lui est contraire:

" Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter "(4)

111 - L'APPETIT ELICITE

A- NOTION: Le mot " élicite "dérive du verbe "elicer", qui signifie

(1) - la, qu. 19, a. 1, co.

(2) - la, qu. 111, a. 2, co.

(3) - la, qu. 80, a. 1, co.

(4) - la, qu. 65, a. 5 ad 3

faire sortir, produire. On désigne parfois l'appétit élicite par appétit animal ou appétit spontané(1). L'appétit élicite suit la forme appréhendue.

C'est en vertu de l'appétit élicite qu'un être, déterminé par une forme intentionnelle, se porte vers l'objet connu, fait naître en lui des mouvements affectifs. L'animal voit la nourriture, il se porte vers elle, s'il la trouve hic et nunc bonne à manger; il s'en détourne, s'il n'a pas faim, ou s'il ne juge pas que hic et nunc elle lui fait du bien.

B - DISTINCTION ENTRE LA FACULTE APPETITIVE ET LA FACULTE COGNITIVE

Grâce aux puissances cognitives, nous connaissons des objets présentés comme bons ou mauvais, utiles ou inutiles.... De ce jugement préalable vient l'appétit animal qui excite en nous à l'égard de ces objets, suivant leur aspect, des mouvements sensibles et intellectuels variés. Cet appétit, étant commandé par une connaissance, mérite une qualification spéciale: élicite, qui actue la faculté appétitive.

L'appétit élicite ne peut donc se trouver que chez les êtres connaissants, dans lesquels il se distingue des puissances cognitives. En effet:

- 1) L'activité de connaissance est spécifiquement différente de l'activité d'appétition. L'appétit dit tendance vers un autre, tendance à l'objet en lui-même, tandis que la connaissance est assimilatrice et s'achève dans le sujet connaissant: "Cognitum est in cognoscente".
- 2) L'objet formel de l'appétit est le bien du sujet: "Bonum est quod

(1) - Cf. Mercier, Psych., T.1; 1925, p.315
Gardeil, Init. à la Phil., T.3; p.65

omnia appetunt "; mais la connaissance a pour objet le vrai : " Veritas est adequatio intellectus cum re ".

C - DISTINCTION ENTRE L'APPETIT NATUREL ET L'APPETIT ELICITE

D'après les notions précédentes, nous pouvons établir les distinctions suivantes :

1) L'appétit naturel est inclination toujours actuelle rapportant une forme à sa perfection.

L'appétit élicite n'est pas toujours en acte. La puissance appétitive est une puissance passive destinée à être mue par l'objet perçu par la puissance cognitive (1). Avant qu'il n'ait vu la nourriture, l'animal n'avait que le pouvoir d'aller la chercher.

2) L'appétit naturel pousse les facultés cognitives à agir; l'appétit élicite suit l'acte de connaissance.

3) L'inclination de l'appétit naturel suit l'être naturel, est par mode d'acte premier, et par conséquent ne se distingue pas réellement de la nature, dont elle est une pure tendance, et ne constitue pas une faculté spéciale.

L'inclination de l'appétit élicite suit l'être cognoscitif, est par mode d'acte second produit par la faculté appétitive, réellement distincte de la nature. Il constitue donc des facultés appétitives spéciales (sensitive, intellectuelle), (2).

4) L'appétit naturel se trouve dans tous les êtres inanimés ou animés,

(1) - la, qu. 80, a. 2, co.

(2) - la, qu. 80, a. 1, co.

connaissants ou non connaissants.

L'appétit élicite ne se trouve que dans les êtres doués de facultés cognitives.

5) L'appétit naturel est limité à une seule forme propre. L'appétit élicite tend vers tous les biens selon qu'ils sont appréhendés, peut prendre toutes les formes que les puissances cognitives peuvent connaître.

6) L'appétit naturel se porte vers le bien réel, car la nature ne pousse jamais à la fausseté.

L'appétit élicite peut devier pour le bien apparent.

7) L'appétit naturel tend vers le bien propre, en tant qu'il convient à telle nature ou à telle puissance; mais l'appétit élicite s'étend au bien, en tant qu'il convient à l'animal simplement:

" Unaqueque potentia animae est quaedam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaqueque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione, qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiae, utpote visio ad videndum, et auditio ad audendum, sed quia est conveniens simpliciter animali "(1).

IV - L'APPÉTIT SENSIBLE ET L'APPÉTIT INTELLECTUEL:

A - NOTIONS:

L'appétit élicite qui procède d'une connaissance sensitive, s'appelle l'appétit sensible. Celui qui suit la connaissance intellectuelle, se nomme l'appétit intellectuel.

L'appétit sensible et l'appétit intellectuel appartiennent à deux facultés appétitives différentes, parce que leurs objets formels respec-

(1) - Ia, qu. 80, a. 1 ad 3

tifs sont distincts et d'un ordre différent(1).

L'appétit sensible, appelé aussi la sensualité(2), dont le sujet est la faculté appétitive sensitive, a pour objet le bien sensible, singulier, considéré comme bon pour la vie corporelle de l'individu.

L'appétit intellectuel, appelé ordinairement la volonté(3), est la tendance au bien connu par l'intelligence.

B - DIFFERENCE ENTRE L'APPETIT NATUREL, L'APPETIT SENSIBLE ET L'APPETIT INTELLECTUEL.

Dans tout appétible, deux choses sont à considérer: la chose désirée, et la raison d'appétibilité; d'où suit la distinction entre les appétits: naturel, sensible, intellectuel(4).

- 1) L'appétit naturel tend vers la chose appétible sans aucune appréhension de la raison d'appétibilité. Il est déterminé dans son inclination et dans son objet par l'Auteur de la nature, qui donne à chaque nature une inclination propre, convenable.
- 2) L'appétit sensible tend vers la chose appétible, et non pas à la raison d'appétibilité; car, en tant que sensible, il ne désire pas la bonté, l'utilité....., mais cet utile, ce délectable.....
- 3) L'appétit intellectuel tend directement à la raison d'appétibilité absolument. La volonté désire premièrement et principalement la bonté

(1) - Ia, qu. 80, a. 2, co.

(2) - De Veritate, qu. 25, a. 1, co.

(3) - Ibidem.

(4) - Ibidem.

elle-même, et secondairement telle chose ou telle autre, en tant que la raison de bonté s'y trouve. Cela est dû à l'universalité de la connaissance de l'intelligence, que suit la volonté:

"Et hujus distinctionis signum evidens est quod appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit, sicut grave necessario appetit locum deorsum; appetitus autem sensitivus non habet necessitatem in rem aliquam, antequam apprehendatur sub ratione delectabilis vel utilis; sed apprehenso quod est delectabile, de necessitate fertur in illud; non enim potest brutum animal inspiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet necessitatem respectu ipsius bonitatis et utilitatis.... sed non habet necessitatem respectu hujus vel illius rei, quantumcumque apprehendatur ut bona vel utilis.... Unde datur intelligi quod objectum appetitus naturalis est haec res in quantum est conveniens vel delectabilis....; objectum vero proprium voluntatis est ipsum bonum absolute " (1).

(1) - De Veritate, qu. 25, a. 1, co.

ARTICLE 111

PREUVE DE L'IMMORTALITE PAR LE DESIR NATUREL DE L'ÂME

Cette preuve est amenée comme un signe qui est fondé sur le désir naturel de l'immortalité. Ce désir, parce qu'il est naturel, ne peut être frustré. Si cette preuve est appelée un signe, comme dit saint Thomas: "Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat" (1), cela ne veut pas dire qu'elle est seulement une raison persuasive ou une probabilité. Cela semble signifier qu'elle n'est pas une démonstration a priori, mais une démonstration a posteriori, qui, à partir d'une propriété essentielle, conclut à la nature de l'être. Dans son commentaire (2), Sylvestre de Ferrare semble l'interpréter ainsi:

"Tale desiderium naturale substantiis intellectualibus insit, probatur ex eo quod apprehendunt esse perpetuum. Ex hoc autem naturali appetitu a posteriori concluditur ipsas esse perpetuas et incorruptibiles"

POSITION DE LA PREUVE:

Cette preuve peut être formulée ainsi:

L'âme humaine désire naturellement l'être perpétuel.

Or, le désir naturel ne peut être vain.

Donc l'âme humaine est immortelle.

"Omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis" (3).

(1), (3) - 1a, qu. 75, a. 6, co.

(2) - Sylvestre de Ferrare, Comm. in 11 Gent., c. 65, n. XX, 3

Le principe implicite de cet argument est qu'il y a proportion entre la connaissance et l'affectivité, comme saint Thomas, dans le même endroit cité, déclare que toute chose désire naturellement de sa façon l'être. Ce principe dépend lui-même d'un autre plus général: " Une inclination proportionnée fait suite à toute forme "(1).

Comme cet argument, étant d'ordre affectif, est plus difficile que celui d'ordre intellectuel, et que, d'autre part, Duns Scot(2) et certains autres nient la valeur de cet argument et le critiquent vivement, il est nécessaire d'en expliquer les termes et les propositions en vue d'éviter toute équivoque et difficulté.

EXPLICATIONS DE L'ARGUMENT:

1 - LA MAJEURE:

A) DU DESIR NATUREL: a- Le désir dont il s'agit ici, est le désir de l'immortalité de l'âme seule, et non du tout composé humain(3). En effet, la corruptibilité du corps est tout à fait évidente.
b- Le désir naturel est pris ici non pas simplement au sens de naturel qui convient à tout être corporel tendant aveuglement à sa forme naturelle, mais au sens d'acte élicite, parce qu'il s'agit du désir qui fait suite à la connaissance. Saint Thomas dit expressément que tout être désire naturellement exister selon le mode qui lui convient, c.à.d., à sa nature. Par conséquent, la substance intellectuelle, en tant que telle, doit désirer l'être naturellement par son acte élicite; autrement, elle

(1) - Ia, qu. 80, a. 1, co.

(2) - IV Sent., dist. 43, qu. 2

(3) - Cajétan, Comm. in Iam, qu. 75, a. 6, n. XI

n'y tendrait pas intellectuellement. De plus, dans le 11 Gent, c. 55, saint Thomas en apporte un signe manifeste et irréfragable; car nous voyons, dit-il, que c'est naturellement selon leur mode de connaître que les animaux luttent pour la conservation de leur existence, ce qui ne peut se faire sans l'acte élicite de l'appétit(1).

Autrement dit, ce désir^{est} naturel, non pas en ce sens qu'il est né avec nous, et qu'il répugne que nous ne le ressentions pas, ni en ce sens qu'aussitôt qu'il nous est présenté, nous le saisissons sur le champ:

" Quod autem talis appetitus, dit Cajétan, illi insit, non ex eo quod statim oblata optatur sempiternitas, probavit (quoniam velleitatem tantum hoc infert; ut patet in nobis, quos cum constet mortales esse, propositam tamen immortalitatem concupiscimus) " (2).

Ce désir est naturel en ce sens, semble-t-il, que, sachant par l'éducation qu'il y a un esse perpétuel, abstrait de toute limitation de temps, nous ne pouvons pas nous empêcher de le désirer; mais cette application de notre désir de l'immortalité à l'esse perpétuel, est le résultat des instructions que nous avons reçues et qui nous l'ont fait connaître. Cajétan, partisan de cette interprétation, après avoir commenté la pensée de saint Thomas dans les termes que nous venons de citer, ajoute:

"...Sed ex eo probavit, quod intellectus apprehendit esse semper" (3).

c- L'appréhension, par laquelle l'homme appréhende l'esse perpétuel, n'est pas l'opération de tout le composé, comme si elle était produite immédiatement par lui; mais elle est l'opération de l'âme seule, en ver-

(1) - Cajétan, Comm. in 1am, 75, 6, nn. XI, XLII

(2), (3) - Ibidem, n. XI

tu de laquelle l'homme est dit aussi intelliger, de même que le tout est dénommé par l'opération de la partie. Donc il n'est pas nécessaire que tout le composé désire naturellement l'esse perpétuel, mais que l'âme seule désire naturellement la perpétuité qu'elle seule appréhende.

C'est là la doctrine enseignée par saint Thomas dans le 11 Gent. c. 79, où, après avoir prouvé par le même argument la perpétuité de l'âme, il conclut:

" Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, quae esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit " (1).

B) DE L'ESSE PERPETUEL:

a- Dans cette question, appréhender l'esse perpétuel est connaître l'être absolu. Or, appréhender l'être absolu est l'abstraire de toute limitation. L'être peut être limité de deux façons: 1) comme l'acte est limité par la puissance, dans laquelle il est reçu; ainsi nous disons l'être humain, l'être angélique...; 2) comme le mesuré de temps est dit être limité à un temps déterminé; ainsi nous disons l'être (l'esse) d'un jour, d'un mois, d'un an.... Donc, appréhender l'être absolument et sans aucune limitation est le connaître sans détermination à une certaine nature, ni à un certain temps, mais seulement en tant qu'il existe dans la nature.

L'être ainsi absolument considéré est l'être sempiternel et perpétuel négativement, c.à.d., il n'est limité à aucune durée. Ce n'est pas l'être perpétuel positivement; car, comme il est abstrait de tel ou tel

(1) - Sylvestre de Ferrare, Comm. in 11 Gent., c. 55, nXX, 2

temps, ainsi il est également abstrait de la perpétuité du temps. Mais cet être conçu négativement implique par voie de conséquence la perpétuité positive de l'être. Parce que, si cet être existait dans la nature de la manière dont il est conçu et désiré, il devrait nécessairement durer perpétuellement, par le fait même qu'il est abstrait de toute limitation de temps(1).

Il s'ensuit que le désir qui suit la connaissance de la perpétuité illimitée, ne tend pas à une durée négative, mais positive de l'être perpétuel, impliquée par voie de conséquence dans cette idée négative.

b- De plus, la chose appréhendée ne meut l'appétit que si elle est connue sous la raison de bien et de convenable. En effet, l'appétible ne peut être désiré que pour autant qu'il est conçu comme bon et convenable pour le sujet(2).

Or ce qui est bon, est l'être réel. Donc l'objet de l'appétit intellectuel est l'être réel. Mais l'être réel, qui convient au désir naturel d'une substance intelligente, n'est pas l'être négatif, mais l'être positif, impliqué par voie de conséquence dans le concept négatif de l'être perpétuel. Donc l'appétit rationnel à l'être absolu ne suit l'appréhension de l'être perpétuel qu'autant que cet être absolu est appréhendé sous la raison de bien et de convenable, c.à.d., de l'être positif inclus implicitement.

Le fondement de cette raison est que, parce que la nature intellectu-

(1) - Sylvestre de Ferrare, ibidem, n. XVlll, 1

(2) - De Veritate, 25, 1, co.; S. Th., lll De Anima, n. 635

elle, en tant que telle, appréhende comme bon et convenable l'être absolu sans aucune détermination de temps, elle désire, par conséquent, l'être absolu sans aucune limitation temporelle. C'est ainsi que désirer l'être est le désirer premièrement comme lui convient la perpétuité; sans doute négativement d'abord, mais secondairement et par mode de conséquence positivement aussi(1).

C) PREUVE DE LA MAJEURE:

L'âme humaine désire naturellement l'être perpétuel.

Le principe implicite de cette majeure est que toute forme est accompagnée d'un appétit(2), et, en particulier, qu'il y a proportion entre la connaissance et l'affectivité.

Chez les êtres non connaissants, la connaissance n'est pas requise, mais il y a seule inclination des principes naturels, appelée appétit naturel; ainsi la pierre tend vers le bas naturellement et sans connaissance. Chez les êtres connaissants, l'appétit suit la connaissance; ainsi le loup désire naturellement tuer les animaux qui servent à sa nourriture; l'homme désire naturellement la félicité. Dans le premier cas comme dans l'autre, on trouve que tous les êtres désirent conserver leur existence.

Le fait d'observation universelle, dit saint Thomas(3), confirme cette vérité. Les êtres dépourvus de connaissance et les êtres connaissants

(1) - Sylvestre de Ferrare, ibidem, n. XLIII, 1

(2) - 1a, qu. 80, a. 1, co.

(3) - 11 Gent., c. 55

résistent de toutes leurs forces, chacun à leur manière, aux causes capables de les détruire: les uns par leurs propriétés naturelles, les autres selon le mode de leur connaissance. Ainsi, les êtres non connaissants qui possèdent dans leurs principes constitutifs la puissance de conserver l'être perpétuel, de telle sorte qu'ils restent les mêmes numériquement, ont aussi l'appétit naturel de cet être perpétuel, toujours identique numériquement; cependant ceux qui ont le pouvoir de conserver l'être perpétuel selon l'espèce, ont le désir naturel de l'être perpétuel selon l'espèce. Dans les natures douées de connaissance, le désir se proportionne à cette connaissance. Ainsi, l'animal qui, par le sens, ne connaît l'être que déterminé à tel lieu et à tel moment, ne désire que ce qui tombe actuellement sous le sens. Tout être intelligent, dont l'âme humaine, au contraire, parce qu'il connaît l'être perpétuel, le désire d'un désir naturel. Ayant la notion de l'être en tant qu'être, il désire naturellement exister pour toujours(1).

" Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper" (2).

11 - PREUVE DE LA MINEURE: Le désir naturel ne peut être vain.

Rappelons-nous ici ce qu'est la nature, le naturel, l'appétit et ses espèces: naturel, élicite.... que nous avons traités dans les deux articles précédents. Ces notions sont indispensables pour mieux comprendre

(1) - Sylvestre de Ferrare, ibidem, n. XVII

(2) - la, qu. 75, a. 6, co.

cette mineure.

Un désir naturel, dit saint Thomas, ne saurait être vain, car la nature ne fait rien en vain: "Natura nihil facit frustra" (1). Or, chez les hommes, le désir de l'être perpétuel est naturel dans le sens que nous avons expliqué. Le désir de l'immortalité est une tendance placée par Dieu dans notre nature: "Naturalia sunt nobis a Deo" (2). Il est dans tous les hommes; il est tellement attaché à notre nature que nous ne pouvons pas nous en défaire:

"Naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis" (3).

Il fait partie de notre nature, s'étend jusqu'à l'infini: s'il ne vient pas de Dieu, c'est un effet sans cause; s'il vient de Lui, il ne peut nous tromper.

"Une tendance, dit J. Lemaire, en général, est une disposition d'un être qui répond à des aptitudes ou à des besoins qui sont en lui, et par laquelle il est porté à exercer ces aptitudes ou à rechercher ce dont il manque. Une tendance est appelée naturelle, lorsqu'elle jaillit de la nature d'un être, lorsqu'elle résulte de sa constitution même. Ainsi, la faim est une tendance naturelle de l'organisme matériel qui, en raison de sa structure, ne trouve ^{pas} en lui les éléments nécessaires à son entretien et doit les chercher en dehors de lui; ainsi encore, la science est l'objet d'un désir naturel de l'intelligence faite pour connaître les causes des choses, et le bonheur est l'objet d'un désir naturel de la volonté, avide du bien le plus grand possible. Il arrive qu'un désir naturel soit vain par rapport aux objets extérieurs requis pour le satisfaire: on peut manquer de nourriture, ne pas avoir à sa disposition les moyens d'acquérir la science, ou d'obtenir les biens dans les-

(1) - 11 De Coelo, XI, 291b

(2) - 11a, 11ae, qu. 19, a. 3 arg. 3

(3) - 1a, qu. 106, a. 2, co.

" quels on a placé son idéal.

Mais un désir naturel n'est jamais vain par rapport au sujet même, dont il procède; en d'autres termes, un être ne désire jamais une chose qui ne possède pas ou, du moins, ne semble pas posséder une certaine harmonie avec lui, une certaine utilité pour lui. Une pierre n'a jamais faim; un animal ne recherche pas la science ou le bonheur, mais il poursuit la satisfaction des besoins inhérents à sa constitution.

Aussi les désirs naturels sont-ils éminemment aptes à faire connaître la nature des êtres. Rien ne paraît même aussi révélateur de ce qu'une chose est, que l'ensemble de ses inclinations naturelles. N'est-ce pas avant tout par les dispositions que nous trouvons toutes faites en nous ou que nous remarquons chez les autres, que nous essayons de définir notre personnalité ou celle d'autrui ?

D'ailleurs, les désirs inspirent et dirigent les actions des êtres; celles-ci, nous le savons déjà, expriment la nature des êtres; à plus forte raison ce qui provoque et conduit les actions des êtres, manifestera-t-il ce qu'ils sont "(1).

(1) - J. Lemaire, Les preuves de l'immortalité de l'âme d'après saint Thomas; Collectanea mechlinsiensia, 1927, pp. 45-46

CHAPITRE V

IMMORTALITE DE L'ÂME PROUVÉE PAR LA NON-ANNIHILATION

Après avoir prouvé par diverses sortes d'arguments que l'âme humaine est intrinsèquement immortelle, nous en venons à exposer l'immortalité extrinsèque de l'âme, c'est à dire, par la non-annihilation. Ce chapitre se divise en trois articles.

ARTICLE 1

DIVERSES NOTIONS DE L'ANNIHILATION ET DE LA PUISSANCE

1 - NOTION DE L'ANNIHILATION ET SA DISTINCTION DE LA CORRUPTION (1)

L'annihilation, en général, est la suspension de l'influence par laquelle un être est conservé dans l'être par son agent. En d'autres termes, l'annihilation est le passage de la chose entière de l'être au non être complet, qui est le néant.

La corruption et l'annihilation diffèrent au point de vue du terme ad quem.

La corruption, comme nous avons dit au début dans le premier chapitre, est le passage de la chose de cet être à un autre être. Dans la corruption, la forme est perdue, tandis que la matière demeure, et revêt une autre forme: "Omnis corruptio est per separationem formae a materia" (2).

(1) - J. de S. Th., III C. phil., p. 282b 28 et sq.; II, 601b 46, sq.

(2) - II Gent., c. 55

Par corruption, l'être corrompu ne disparaît donc pas complètement, mais quelque chose de lui reste. Par annihilation, au contraire, la chose cesse d'être totalement, tant quant à la forme, que quant à la matière. Ainsi, l'annihilation, de même que la création, dans lesquelles manque l'un ou l'autre terme positif, ne sont pas, à proprement parler, des changements: aucun sujet existant n'y passe d'un état à un autre.

Cette conclusion est manifeste, parce que l'annihilation s'oppose à la création: la création n'a pas de terme a quo positif, l'annihilation, de sa notion, n'a pas de terme ad quem positif. Donc, comme la création ne requiert aucun concours de la part de la cause matérielle, mais seulement de la cause efficiente qui donne tout être: et la forme et la matière; ainsi l'annihilation n'est pas la cessation causée par le concours d'une certaine cause matérielle, mais par la seule ablation et suspension du concours divin, qui donne tout l'être. C'est ainsi que, comme elle ne se fait (se termine) pas dans un sujet, elle n'est pas un changement. Il s'ensuit que le terme ad quem de l'annihilation est dit être un néant complet, non seulement parce que la chose qui se corrompt, cesse totalement, mais aussi parce que nul terme positif lui est ajouté; de la part du terme ad quem, rien ne se trouve. Ainsi, pour annihilation, deux choses sont requises:

- 1) destruction de l'être entier.
- 2) cessation à rien sans aucun terme positif ajouté.

II - DE LA PUISSANCE

Parce que l'annihilation est la réduction d'un être au rien absolu, autrement dit, parce qu'il y a une distance infinie de l'être au non-être.

complet, il faut, pour annihiler une chose, une puissance et dans l'être qui est annihilé et dans celui qui l'anéantit, tout comme dans la création, il faut une puissance dans le Créateur et dans la créature.

Voilà la raison qui nous pousse à traiter de la puissance, en vue de faire mieux comprendre l'annihilation de l'âme humaine.

La puissance, en général, est un principe ou une aptitude d'agir ou de recevoir. Ainsi dans le roi, il y a puissance de constituer des lois; dans la cire, il y a puissance de recevoir la figure. La privation de puissance s'appelle impuissance.

La puissance est multiple:

- 1) La puissance logique ou objective, ou encore la simple possibilité est une pure non-répugance à l'existence; ex: plusieurs mondes, des montagnes d'or.... L'objet doué de la puissance logique s'appelle être possible, logique, objectif ou ontologique(1).
- 2) La puissance réelle est une aptitude réelle d'un sujet réel à un acte; ex: l'intelligence chez l'homme. Cette puissance ne peut être que dans le sujet déjà existant, d'où elle est appelée subjective. De plus, parce que tout ce qui est possible de la puissance logique, est aussi possible de la puissance réelle de Dieu tout puissant; de là, a noté Cajétan(2), le possible logique peut être appelé aussi possible réel, bien entendu extrinsèquement, c'est à dire, par puissance dans l'autre. Au contraire, le possible de la puissance réelle est tel par puissance intrinsèquement

(1) - S. Thomas, IX Metaphys., lec. 1

(2) - Cajétan, Comm. in 1am, qu. 9, a. 2. Et quoniam....

existante en lui.

Pour saisir cela, prenons deux propositions: " La brute a puissance au non-être "; " l'âme humaine a puissance au non-être ". Dans la première proposition, la puissance est réelle et intrinsèque, puisque la brute, de sa nature, est soumise à la corruption; mais dans la deuxième proposition, la puissance est logique; car, absolument parlant, il ne répugne pas que l'âme humaine n'existe pas. Cette puissance n'est pas cependant une puissance réelle, intrinsèque, car l'âme humaine, de sa nature, est intrinsèquement incorruptible. Pourtant, cette puissance logique est réelle, non dans l'âme humaine elle-même, mais en Dieu, qui par sa puissance absolue pourrait la réduire à rien, comme il l'a créée de rien.

3) La puissance active est la capacité d'agir, ainsi la volonté est une puissance active, c'est à dire, de produire, par vertu propre l'opération qui s'appelle volition.

4) La puissance passive est la capacité de recevoir. Saint Thomas la définit: " Principium per quod alicui competit ut moveatur vel patiatur ab alio "(1).

En Dieu, nous pouvons distinguer la puissance absolue et la puissance ordinaire(2).

5) La puissance absolue de Dieu est la puissance considérée isolément de ses autres perfections, et par laquelle Dieu peut faire tout ce qui ne répugne pas ontologiquement.

(1) - V Metaphys., lec. 14, n. 956

(2) - Ia, qu. 25, a. 5 ad 1

6) La puissance ordinaire est la puissance considérée comme unie, comme elle est réellement par identité avec ses perfections: sa justice, sa sagesse.....et relativement aux lois que Dieu lui-même a librement préfixées et constituées par l'empire de sa volonté.

III - L'ÂME HUMAINE PEUT-ELLE ÊTRE ANNIHILÉE ?

Ces notions énoncées, on se demande si l'âme humaine peut être détruite par annihilation.

Sans doute, l'âme humaine, parce qu'elle est un être contingent, pourrait perdre son existence sans aucune répugnance ontologique. Ainsi, elle a une pure potentialité logique et passive d'être réduite à rien par Celui qui l'a créée de rien. Mais il faut remarquer que cette puissance n'est pas réelle à l'âme, ni lui est intrinsèque, parce qu'elle est de sa nature immortelle. Il faut noter encore à propos de cette vérité que bien que l'âme humaine soit incorruptible par soi et par accident, cela n'exclut pas la nécessité d'être conservée dans l'existence par Dieu; cette conservation divine est essentiellement indispensable à tout être contingent, qui, comme il ne peut se donner l'être, ne peut non plus se conserver dans l'être. C'est donc une pure possibilité que l'âme humaine serait capable de recevoir l'annihilation.

Elle peut être anéantie au sens que nous venons de préciser, mais non pas par une créature quelconque, qui est tout à fait impuissante à cet égard, comme nous allons l'exposer dans l'article suivant.

Elle peut être annihilée par le Dieu créateur. Celui-ci cependant peut le faire par sa puissance absolue, et non pas par sa puissance ordinaire. C'est dans ce deuxième sens que nous affirmons que l'âme humaine

ne peut être annihilée par Dieu. Il doit agir, en effet, en harmonie avec ses attributs, et avec les créatures d'une façon connaturelle, c'est à dire, conforme à leur nature. Il doit donc conserver dans l'être les âmes humaines qu'il a créées aptes à cette vie immortelle. Tout cela sera traité dans l'article troisième.

ARTICLE 11L'ÂME HUMAINE NE PEUT ÊTRE ANNIHILÉE PAR AUCUNE CREATURE1 - LA MÊME PUISSANCE EST REQUISE POUR CREER ET ANNIHILER

La création est définie par les scolastiques: "Eductio totius rei ex nihilo sui et subjecti ". Comme dans toute production une chose créée n'est pas produite d'elle-même (ex nihilo sui), car ce qui est produit, ne préexiste pas à sa production; mais de plus, dans la création, il n'y a pas de sujet, de cause matérielle préexistante (ex nihilo subjecti), ce qui est caractéristique. Cela ne signifie pas que le Créateur fasse quelque chose avec rien, mais veut dire que le néant est le point de départ, et non pas la cause matérielle.

Saint Thomas illustre cette notion en ces termes:

" Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente; sed etiam emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi. Sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo; ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil "(1).

Donc la création est la production d'une chose entière du néant complet. Son terme a quo est le non-être, qui est le rien. Le terme ad quem est tout l'être d'un effet.

(1) - la, qu. 45, a. 1, co.

L'annihilation, au contraire, est la destruction complète d'un être qui est réduit au néant. Son terme a quo est l'être, et le terme ad quem est le néant.

La distance de l'existence au néant est donc la même que celle du néant à l'existence. Pour ramener un être de l'existence au néant, il faut la même puissance que pour l'amener du néant à l'existence.

" Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque: eadem enim est potentia ad esse et ad non esse "(1).

Par conséquent, qui ne peut pas créer ne peut pas non plus annihiler.

L'intervalle entre le néant et l'être est infini, il faut donc pour le franchir et pour faire passer de l'un à l'autre la puissance infinie. Celui-là seul peut faire rentrer un être dans le néant, qui a pu l'en faire sortir.

11 - LA CREATION EST L'ACTION EXCLUSIVE DE DIEU (2).

A - Créer dans le sens que nous venons d'exposer est produire non tel ou tel être, ni une substance déterminée par tel ou tel accident, mais l'être absolument; le terme produit de la création est donc l'être pris dans toute son universalité.

Or, l'être pris absolument est l'effet le plus universel qui soit. Mais en vertu de la proportion entre l'effet et la cause, l'effet le plus universel doit être attribué à la cause la plus universelle et la plus élevée qui est Dieu. Par conséquent, la création, dont l'effet est

(1) - 11 Gent., c. 55

(2) - 1a, qu. 45, a. 5, co.

l'être pris absolument, est une opération propre et exclusive de Dieu.

Donc aucune créature ne peut créer.

" Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus" (1).

B - De plus, la création est l'opération d'une puissance infinie qui n'appartient qu'à Dieu. En effet, il faut que le pouvoir du producteur augmente avec la distance à franchir entre la puissance et l'acte à produire. Plus la distance est grande, plus la puissance de l'agent doit être grande. Or, dans la création, la distance du néant à l'être est infinie. Elle requiert donc une puissance infinie.

" Potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit.... Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quolibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae " (2).

C - La créature ne peut pas non plus créer en agissant comme instrument de Dieu. L'instrument peut, sous la motion de la cause principale, participer à son action, soit en modifiant cette action, soit en disposant la matière à la recevoir.

" Instrumentum non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis " (3).

(1) - Ia, qu. 45, a. 5, co.

(2) - De Potentia, qu. 3, a. 4, co.

(3) - Ia, qu. 45, a. 5, co.