

ETUDES ANNEXES

II

LA LOI NATURELLE ET L'ECONOMIQUE

Une question de terminologieUn aperçu historique et doctrinal

L'expression "loi naturelle", telle que nous l'entendons, n'a point du tout le sens que lui donnent les "philosophes de la loi naturelle". Celui-ci, qui se trouve chez certains économistes depuis le XVIII^e siècle, est voisin de ce qu'on appelle "lois de la nature", comme "la loi de la gravitation". Or ces deux acceptations sont tellement distantes l'une de l'autre, qu'il faut considérer cette expression ^{pour} comme strictement équivoque: c'est à dire un même terme oral signifiant des choses tout différentes.

peut facilement à équivoquer.

Le sens nouveau, dit le célèbre économiste suédois, Gunnar Myrdal, (1) "is more akin to the sense

(1) Voir The Times Literary Supplement, 26 mars, 1954, Front article.

in which it is used in the natural sciences and less to notions of normative teleology. This change of emphasis is already apparent in the works of the French writers who followed the Physiocrats: Garnier (1754-1821), Canard († Ca 1833), and, in particular, J.B. Say (1767-1832). It is well known that Ricardo (1772-1823) had studied these authors". (2)

Or, sur ce même sens, Myrdal fait, ~~encore~~ la remarque très pertinente que voici: "The peculiarity of the doctrine of natural law is rather its attempt to identify 'is' and 'ought', the actual and the obligatory, directly and without lengthy proofs; it simply equates reason and nature. Notions of the philosophy of natural law in this latter sense have markedly influenced the Physiocrats". (3)

Afin de comprendre la portée de ceci, il faut se rappeler que l'expression "loi naturelle" a reçu,

(2) The Political Element in the Development of Economic Theory, traduit, par Paul Streeten, de l'original suédois, publié en Allemagne il y a un quart de siècle. Routledge and Kegan Paul, 1953, p. 6. Cette traduction anglaise est précédée d'une préface spécialement écrite par l'auteur en 1953. Il y exprime, sur la nature de l'économique, une opinion fort différente de celle qu'il avait prise pour de l'acquis il y a vingt-cinq ans. Nous la citons plus loin; la pagination de cette récente préface est en chiffres romains.

(3) Op. cit., p. 28.

dans les temps modernes, une imposition très différente de celle qui se trouve dans l'épître aux Romains et qu'ont retenue les grands moralistes chrétiens. Pour saint Thomas, ^{le terme 'loi' signifie d'abord et} ~~la loi est~~ essentiellement quelque chose de la raison pratique.

La loi est une règle d'action; elle est une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot 'loi' ne vient-il pas du verbe latin qui signifie "lier" par ce fait que la loi "oblige" à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir? Or ce qui règle et ce qui mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier de nos actes délibérés, comme il a été dit précédemment. C'est, en effet, à la raison qu'il appartient d'ordonner quelque chose en vue d'une fin; or, la fin est le principe premier de toute action, selon le Philosophe. Mais dans tout genre d'êtres, ce qui est principe est à la fois règle et mesure de tout ce qui se rapporte à ce genre: tel est le cas de l'unité dans le genre nombre, et celui du premier mouvement dans le genre mouvement. Il suit de là que la loi est œuvre de la raison. (4)

En revanche, la nature, qui ne délibère pas, étant déterminée ad unum, n'est nullement un premier principe de son opération, au sens où la raison en est un. Tant et si bien que l'on dit de la nature qu'elle est "agie" plutôt qu'elle n'agit. Aussi la loi se trouve-t-elle "en celui qui pose la règle ou établit la mesure. Ces opérations [de régler et de mesurer] étant propres à la raison, la loi, essentiellement, se trouve dans la seule raison". (5)

(4) Ia-IIae, q. 90, a. 1, c.

(5) Ibid., ad 1.

Que veut dire alors l'expression "loi naturelle"? Faut-il entendre qu'elle est notre nature d'animal raisonnable, ou notre nature principe de mouvement et de repos, ou encore une mesure fondée en nature, tout de même que les propriétés proviennent de la nature et que les opérations naturelles ont pour principe la nature déterminée ad unum? Aucunement. La loi se dit essentiellement d'une règle d'action, *laquelle formule* nous trouvons, suivant l'ordre d'apprentissage, non pas d'abord dans la nature, mais dans la vie en communauté, où "elle n'est autre chose qu'un dictamen de la raison pratique, venant du chef qui gouverne la communauté parfaite".⁽⁶⁾ La loi étant ~~aussi~~ ^{entendue de cette manière,} une règle de gouvernement, une mesure établie par la raison pratique, elle n'est pas naturelle au sens qui se distingue de la raison — c'est ainsi que les yeux sont une œuvre de la nature, tandis que les lunettes sont l'œuvre de la raison. Elle n'est ni la nature ni la raison elle-même comme puissance de connaissance; elle est, exactement, une proposition, un jugement universels, ne pouvant avoir pour sujet que la raison.

De même que dans les actes extérieurs, [où nous produisons des œuvres], il y a lieu de distinguer l'opération elle-même et l'œuvre réalisée, par exemple l'action de construire et l'édifice; ainsi, à

(6) Ibid., q. 91, a. 1, c.

propos des œuvres de la raison, il y a lieu de distinguer l'acte même de la raison qui n'est autre chose que l'intellection et le raisonnement, et d'autre part ce qui est établi par cet acte de la raison. Ce qui, dans la raison spéculative, est premièrement la définition; en second lieu, l'énonciation; troisièmement, le syllogisme ou l'argumentation. Mais parce que dans les actions la raison pratique se sert, elle aussi, d'un syllogisme..., de même trouve-t-on, dans la raison pratique, quelque chose qui joue, par rapport aux actions, le rôle que remplit la proposition par rapport aux conclusions, dans la raison spéculative. Précisément ces propositions universelles de la raison pratique ordonnées aux actions, ont la nature de loi. Ces propositions sont tantôt l'objet d'une considération actuelle, et tantôt sont possédées par la raison d'une façon 'habituelle' [c'est-à-dire sans qu'elle y porte son attention].(7)

ce premier
Or la loi, en ~~son~~ sens strict, n'est pas œuvre et dictamen d'une raison n'importe quelle, ni en vue d'une fin quelconque. Après avoir cité l'affirmation que "la loi n'est écrite pour l'avantage d'aucun particulier [nullo privato commodo]", mais pour l'utilité commune des citoyens", saint Thomas poursuit:

Il a été dit précédemment que la loi relevait de ce qui est le principe des actes humains, puisqu'elle en est la règle et la mesure. Mais de même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout ce qu'elle peut comprendre: c'est à ce quelque chose que la loi doit se rattacher tout d'abord et par-dessus tout. — Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime; et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la bénédiction comme il a été expliqué plus haut. Il faut par conséquent que la loi traite principalement de ce qui est ordonné à la bénédiction.

(7) Ia-IIae, q. 90, a. 1, ad 2.

D'autre part, toute partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait; or l'individu humain est une partie de la communauté parfaite... Il est donc nécessaire que la loi envisage directement ce qui est ordonné à la félicité commune. C'est pourquoi le Philosophe, dans la définition déjà indiquée des choses légales, fait mention de la félicité et de la solidarité politique. Il dit, en effet, au livre V de l'Ethique, que nous appelons justes les dispositions légales qui réalisent et conservent la félicité ainsi que ce qui en fait partie, par l'entremise de la solidarité politique. Il faut se souvenir que, pour lui, la société parfaite, c'est la cité.

En un genre quelconque le terme le plus parfait est le principe de tous les autres, et ces autres ne rentrent dans le genre que d'après leurs rapports avec ce terme premier. En conséquence, puisque la loi ne prend sa pleine signification que par son ordre au bien commun, tout autre précepte visant un acte particulier ne prend valeur de loi que selon son ordination à ce bien commun.(8)

*On peut maintenant
Voilà qui permet de montrer qui peut faire
des lois:*

Etablir un ordre en vue du bien commun, cela revient à la multitude tout entière ou à quelqu'un qui représente la multitude. C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de la multitude. La raison en est qu'en tous les autres domaines, c'est toujours à celui dont la fin relève directement qu'il revient de tout ordonner en vue de cette fin.(9)

Où donc se vérifie le plus parfaitement ~~cette~~ cette notion de loi, œuvre d'une raison pratique, en vue du bien commun?

(8) Ibid., q. 90, a. 2, c.

(9) Ibid., a. 3, c.

Etant établi que le monde est régi par la Divine Providence, il est évident que cette communauté qu'est l'univers est gouvernée par la raison divine.

C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, répond à la notion de loi. Et puisque la Sagesse Divine, en concevant les choses n'est en rien soumise au temps, mais possède [de toutes choses] un concept éternel, comme il est dit au Livre des Proverbes [vii. 23], il s'en-suit que cette loi doit être appelée éternelle.(10)

Puisque l'homme fait partie de l'ensemble qu'est l'univers, il est soumis à cette ordination de la raison divine au bien commun de l'univers, qui n'est autre que Dieu. Car la loi éternelle s'étend à toutes choses, à celles qui sont contingentes comme à celles qui sont nécessaires, aux agents libres comme à ceux qui sont menés par une nécessité naturelle les déterminant ad unum. Toutefois, les agents qui opèrent de propos délibéré, tout en étant aussi parfaitement soumis à la loi éternelle, ne le sont pas à la manière des êtres qui n'agissent que par nature et sont dès lors plutôt "agis" [magis aguntur quam agant]. L'homme, en effet, en tant qu'il est doué de libre arbitre, est tenu responsable de ses actes; ce qui presuppose, en lui, la connaissance ^{de régles de} ~~d'une loi universelle de toute~~ conduite.

Tout cela permet de préciser en quoi consiste la loi naturelle. Saint Thomas cite d'abord

(10) Ibid., q. 91, a. 1, c.

un verset de l'épître aux Romains: Les gens qui n'ont pas de loi accomplissent naturellement [φύσει] les dispositions de la loi. [ii, 14]. Et il ajoute la Glose: "S'ils n'ont pas de loi écrite, ils ont cependant la loi naturelle selon laquelle chacun comprend et prend conscience de ce qui est bien et de ce qui est mal". Ensuite il répond, marquant au préalable la distinction entre les deux manières dont une règle et une mesure peuvent se trouver dans un sujet.

... La loi, étant une règle et une mesure, peut se trouver en quelqu'un d'une double manière: tout d'abord comme en celui qui établit la règle et la mesure, et en second lieu comme en celui qui est soumis à celles-ci, puisque ce dernier est réglé et mesuré pour autant qu'il participe de quelque façon à la règle et à la mesure. Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la divine Providence, sont réglés et mesurés par la loi éternelle, (selon les explications données), il apparaît avec évidence que ces êtres participent en quelque façon à la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres.

Or, parmi tous ces êtres, la créature raisonnable est soumise à la divine Providence d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même à cette Providence, en pourvoyant à ses propres intérêts en même temps qu'à ceux des autres. En cette créature, il y a donc une participation à la loi éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui lui conviennent. C'est précisément cette participation à la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée la loi naturelle. Aussi, quand le Psalmiste disait: "Offrez un sacrifice de justice", il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles étaient ces œuvres de justice: "Beaucoup disent: qui nous montrera le bien?" et il leur donnait cette réponse: "Seigneur,

nous avons la lumière de votre face imprimée en nous", affirmant par là que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'était autre chose qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable.(11)

Quoique la loi éternelle s'étende à tous les êtres, ^{dans le présent contexte} seule sa participation dans la créature raisonnable s'appelle loi. ^{Proprement.} Car la loi éternelle s'y trouve participée non seulement sicut regula in regulato, mais aussi sicut regula in regulante, c'est-à-dire comme une règle en vertu de laquelle la créature raisonnable participe elle-même à la providence, étant principe de son propre agir. Il n'y a qu'en elle que la loi demeure loi, essentiellement. Par contre, dans les créatures irraisonnables, la participation à la loi éternelle, encore que regula in regulato, ne s'appelle plus loi si ce n'est per similitudinem; ^{c'est-à-dire par comparaison à la regula in regulante.}

Les animaux sans raison, participent eux-mêmes, tout comme la créature raisonnable, à la raison éternelle, mais à leur façon. Et parce que la créature raisonnable, possède cette participation sous un mode intelligent et rationnel, il s'ensuit que la participation à la loi éternelle en la créature raisonnable mérite proprement le nom de loi: la loi est, en effet, quelque chose qui relève de la raison, comme il a été dit précédemment. Dans la créature privée de raison, la participation n'existe pas sous un mode rationnel; aussi ne peut-elle être appelée loi que par similitude. (12)

(11) Ia-IIae, q. 21, a. 2, c.

(12) Ibid., ad 3.

Marquons-le bien — c'est sur quoi portera la confusion des "philosophes de la loi naturelle" — il n'y a que la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable qui réponde toujours à la notion de loi règle d'action, et s'appelle loi naturelle. Lorsqu'on ~~applique ce sens de~~ ~~l'emploie dans~~ expression ~~pour si,~~ ~~unifier à~~ la nature des animaux irraisonnables comme principe inhérent de leur comportement, elle est alors employée ~~avec~~ comme métaphore: ~~soit comme terme équiv~~ ~~voqué;~~ il n'y a rien, dans les créatures irraisonnables, qui soit, au sens défini, une loi naturelle, bien qu'on y trouve une participation à la loi éternelle, laquelle participation n'est pourtant pas essentiellement une loi, ~~puisque qu'elle en renferme une certaine ressemblance.~~

Cela ne veut cependant point dire qu'on ne saurait imposer au même terme oral une autre signification, ayant elle aussi un sens propre. C'est ce que fit apparemment Descartes dans Les principes de la philosophie:

... Puisque [Dieu] a mis en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'il les a créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement.

De cela aussi que Dieu n'est point sujet à changer, et qu'il agit toujours de même sorte, nous pouvons parvenir à la connaissance de certaines règles,

que je nomme les lois de la nature, et qui sont les causes fécondes des divers mouvements que nous remarquons en tous les corps; ce qui les rend ici fort considérables. La première est que chaque chose en particulier continue d'être en même état autant qu'il se peut, et que jamais elle ne le change que par la rencontre des autres. Ainsi nous voyons tous les jours, lorsque quelque partie de cette matière est carrée, qu'elle demeure toujours carrée, s'il n'arrive rien d'ailleurs qui change sa figure; et que, si elle est en repos, elle ne commence point à se mouvoir de soi-même. Mais lorsqu'elle a commencé une fois de se mouvoir, nous n'avons aussi aucune raison de penser qu'elle doive jamais cesser de se mouvoir de même force, pendant qu'elle ne rencontre rien qui retarde ou qui arrête son mouvement. De façon que, si un corps a commencé une fois de se mouvoir, nous devons conclure qu'il continue par après de se mouvoir, et que jamais il ne s'arrête de soi-même. (13)

L'usage finira par consacrer un nouveau sens du terme 'loi', mais non pas tout à fait celui qu'entend Descartes. Il importe pour le moment de se souvenir qu'un mot à deux sens propres est un terme équivoque; que l'un et l'autre de ceux-ci ne sont pas des cas divers du même sens, l'un, tel par soi, et l'autre, tel par participation; au contraire, ils sont alors deux cas du même son de voix, mais qui n'ont point d'autre unité véritable, encore qu'il existe quelque raison à cette identité du terme oral — comme dans le cas du mot "chien", qui signifie l'animal, mais aussi une constellation dont la figure fait penser à l'animal.

(13) Seconde Partie, §§ 36 et 37. Bibliothèque de la Pléiade, p. 495.

Quoique Descartes conçoive les "règles, que je nomme les lois de la nature", en dehors de toute action pour une fin — ce qui les identifie à la necessitas, a priori, quae est ex materia — il y voit cependant des principes d'ordre, en vertu desquels les corps se comportent suivant "les mêmes lois que [Dieu] leur a fait observer en leur création".

Or, quand même nous remplacerions ces lois par la "nature" en tant qu'elle est "la raison d'un art, savoir de l'art divin; laquelle raison est au-dedans même des choses, et en vertu de quoi elles sont mues vers une fin déterminée",⁽¹⁴⁾ le mot 'loi' n'aurait pas le premier sens de loi, qui ne peut se vérifier que de la règle inhérente à la raison pratique, à la nature raisonnable comme telle. La nature irraisonnable est sans conteste soumise à la loi éternelle, mais elle n'en pourrait participer le caractère de loi au sens où la loi éternelle est véritablement une loi, c'est-à-dire une règle de conduite qui appartient à la raison proprement dite.

On peut néanmoins montrer combien il est aisé de glisser d'un sens à l'autre et de les considérer soit comme espèces d'un même genre, soit comme les sens coordonnés d'un terme analogue. La loi naturelle, dira-t-on, est quelque chose de la raison;

(14) Saint Thomas, In II Physic., lect. 14, n. 8.

mais la raison est elle-même quelque chose qui appartient en propre à la nature raisonnable; donc la loi naturelle, avant qu'elle ne soit dans la raison, est intérieure à l'être même de la nature raisonnable. Aussi, toutes les natures, raisonnables ou non, possèdent, à l'intérieur de leur être, une loi naturelle qui définit leur nature. — Et voilà qui confond tout.

Certes, la loi naturelle est dans la créature raisonnable. Mais elle ne pourrait jamais s'y trouver intérieure à son être même, à la manière dont la nature est une "ratio indita". En effet, nous l'avons vu, il est essentiel à la loi naturelle d'être quelque chose de la raison pratique; d'être une proposition universelle,⁽¹⁵⁾ ce qu'on ne pourrait dire d'aucune nature physique, et qui ne peut se trouver ni même dans aucune connaissance sensible. Aussi bien la nature peut-elle être nommée "loi par similitude", mais en tant qu'elle est "quaedam participatio legis aeternae in creaturis". Il faudrait alors parler non pas d'une loi naturelle, mais de la loi éternelle dans les choses réglées par elle, sicut regula in regulato. Il ne s'y trouve de lois naturelles qu'au sens de "lois de la nature". A la condition de faire abstraction du contexte proprement cartésien,

(15) Ia-IIae, q. 90, a. 2, ad 2.

ce sens est légitime, mais tout différent du premier. Si l'on pouvait identifier la loi naturelle avec la nature des créatures, en sorte que chaque être aurait sa propre loi naturelle, la nature de celles-ci ne pourrait s'appeler telle que par participation de la loi naturelle proprement dite, au sens où saint Thomas la définit. On ne pourrait toutefois le faire que si la raison humaine était, pour la nature, ce qu'est la loi éternelle en tant que règle des natures. Ce qui reviendrait à dire, avec Karl Marx, que la nature humaine est une œuvre de la raison elle-même de l'homme.

D'autre part, identifier la loi naturelle avec l'être même des choses, dire que "chaque être a sa propre loi naturelle comme il a sa propre essence", (16) c'est confondre la ratio artis avec la ratio legis, le rerum conditor avec le governator. C'est pourquoi nous faisions des réserves à propos de Descartes, car il entendait sans doute "les lois de la nature" comme un cas particulier de ce que l'on avait appelé "loi naturelle". Il employait cette expression, sans s'apercevoir que, pour qu'elle se puisse vérifier dans ce nouveau contexte, il devait en changer l'imposition d'une façon radicale — et non pas d'une manière qui, d'univoque, rend un terme analogue. Que Descartes ait

(16) M. Jacques Maritain, L'homme et l'Etat, Presses Universitaires de France, 1953, p. 79.

confondu art et loi, on le voit nettement dans le texte précité: "D'où il suit que, puisqu'il [Dieu] a mû en plusieurs façons différentes les parties de la matière, lorsqu'il les a créées, et qu'il les maintient toutes en la même façon et avec les mêmes lois qu'il leur a fait observer en leur création, il conserve incessamment en cette matière une égale quantité de mouvement". Bref, en parlant de "lois de la nature", il réfère les choses expressément au Créateur. Or, toute autre chose est la ratio artificis, autre chose la ratio gubernantis. Seule la dernière a le caractère de loi.

De même qu'en tout artisan préexiste une ratio [c'est-à-dire une mesure ou norme] des choses établies par l'art, ainsi faut-il qu'en tout gouvernant préexiste une ratio de l'ordre des choses à faire [c'est-à-dire des actions] par ceux qui sont soumis à son gouvernement. Et de la même manière que la ratio des choses à produire par l'art s'appelle art ou exemplaire des choses fabriquées, ainsi la ratio [mesure ou norme] de celui qui gouverne les actes de ses sujets a la nature de loi — pourvu que l'on tienne compte des autres conditions, traitées précédemment [q. 90], qui sont de l'essence d'une loi. Or Dieu, par sa sagesse, est créateur [conditor] de toutes choses, par rapport auxquelles il se compare à l'artisan vis-à-vis de ses œuvres, ainsi qu'il a été dit dans la Première Partie [q. 14, a. 8]. Mais Dieu est également celui qui gouverne tous les actes et tous les mouvements qui se trouvent dans chacune des créatures, ainsi qu'il a été établi dans la même Première Partie [q. 103]. Aussi, de même que la ratio de la divine sagesse en tant que par elle toutes choses ont été créées a la nature de l'art, d'exemplaire ou d'idées; de même la ratio de la sagesse divine, en tant qu'elle meut toutes choses vers la fin qui leur est due [finem debitum], prend-elle la nature de loi. C'est ainsi que la loi éternelle n'est autre chose que la ratio [c'est-à-dire la

règle, mesure ou norme] de la sagesse divine, en tant qu'elle dirige [secundum quod est directiva] tous les actes et tous les mouvements.(17)

Or, l'identité, en Dieu, de la ratio artificis avec la ratio gubernantis, de l'idée de son oeuvre avec la loi éternelle, entraînerait, du côté des créatures, l'identité de ce qu'elles sont avec ce qu'elles devraient être; c'est-à-dire qu'elles seraient bonnes par essence. Il faudrait nier, par suite, le bien qui divise l'être et identifier, dans les créatures, esse simpliciter et bonum simpliciter. Ainsi les choses atteindraient-elles leur plénitude finale du seul fait que leur être est l'œuvre du Créateur et qu'elles sont infailliblement conformes aux exemplaires de l'art divin.

Le Docteur Angélique fait remarquer que saint Augustin, en disant de Dieu qu'il "a fait chacune des créatures selon les idées qui leur sont propres", ne parle pas de la loi éternelle, mais des

(17) Ia-IIae, q. 93, a. 1, c. — Non seulement doit-on distinguer entre la sagesse divine en tant qu'elle a la nature de l'art, et le rapport sous lequel elle est providence; on distingue encore, à propos de celle-ci, la ratio ordinis, qui s'appelle providence tout court, laquelle est éternelle, et la disposition ou exécution de l'ordre, qui se nomme gouvernement, et s'effectue dans le cours du temps. — Ia Pars, q. 22, a. 2, ad 2.

normes idéales [rationes ideales], qui sont relatives aux natures propres des choses particulières; c'est pourquoi l'on trouve en elles [c'est-à-dire dans les rationes ideales] distinction et pluralité, selon leurs rapports divers aux choses, comme il a été expliqué dans la Première Partie [q. 15, a. 2]. Mais de la loi on dit qu'elle a pour rôle de diriger les actes suivant l'ordre au bien commun, comme on l'a vu ci-dessus [q. 90, a. 2]. Or les choses qui sont diverses en elles-mêmes sont considérées comme une seule suivant qu'elles sont ordonnées à quelque chose de commun. C'est pourquoi la loi éternelle est une, elle qui est la norme de cet ordre. (18)

Cette distinction permet de comprendre plus exactement la position de Spinoza. D'après lui, la perfection de l'homme n'est pas, à proprement parler, une cause finale pour laquelle l'homme doit agir conformément à la loi, mais un "maximum d'être". Nous l'avons vu, (19) par bon il entend

... ce que nous savons avec certitude qui est un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons. [...] ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis propo-nimus, magis magisque accedamus]. Par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude qui nous empêche de reproduire ce modèle. Nous dirons, en outre, les hommes plus ou moins parfaits, suivant qu'ils se rapprocheront plus ou moins de ce même modèle.

L'identification de la norme de l'art divin avec la loi éternelle se fait d'ailleurs au détriment de cette loi, puisqu'il faut alors attribuer aux choses

(18) Ia-IIae, q. 93, a. 1, ad 1.

(19) Cf. Etudes Annexes, I, § 1, pp. 7-12.

un caractère tel, qu'elles n'ont plus besoin d'être gouvernées. Dans leurs activités elles se mesureraient à leur essence, qui serait leur "formule d'activité". C'est pourquoi Spinoza peut identifier si aisément la cause finale à l'appétit lui-même, "tant que celui-ci est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose". Or, suivant sa propre assertion, rien "n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente arrive nécessairement."

Christian Wolff [1679-1754], qui exerça une influence considérable sur les scolastiques jusqu'à nos jours, sur les thomistes comme sur les autres, enseignait que l'obligation de faire le bien et d'éviter le mal ne vient pas de ce que nous appelons la loi naturelle, mais de notre propre essence et nature, et que c'est par là que nos actions sont bonnes ou mauvaises. En sorte que "étant posées l'essence et la nature de l'homme et des choses, par là même, est établie l'obligation naturelle".⁽²⁰⁾ Il appelle

(20) Le titre de l'ouvrage de Wolff, d'où sont tirées ces citations, est d'ailleurs significatif: Philosophia practica universalis, methodo mathematica conscripta. — "Actiones in se bonae et in se malaes, necnon propter determinationes accidentales in bonas vel malas abeuntes, per ipsam hominis rerumque

"loi naturelle, celle qui trouve sa raison suffisante dans l'essence et la nature de l'homme et des choses". Cette raison, qui est la ratio sufficiens legis, est en même temps la ratio sufficiens obligationis. La raison de toutes ces affirmations, note le P. Maréchal, est exprimée en ces termes: "Tout ce qui est naturel, trouve sa raison suffisante dans les essences et la nature des choses".⁽²¹⁾

Sans nul doute, Christian Wolff aurait souscrit à cette opinion de M. Maritain:

Un ange qui connaîtrait l'essence humaine à sa manière angélique; et toutes les situations existentielles possibles de l'homme, connaîtrait la loi naturelle dans l'infini de son étendue. Mais ce n'est pas notre cas. Encore que les théoriciens du XVIII^e siècle aient cru que c'était leur cas.⁽²²⁾

Donc, pour ce qui regarde les choses en soi, il n'est point de différence entre M. Maritain et "les théoriciens du XVIII^e siècle".

essentiam atque naturam bonae vel malae sunt. — Homo per ipsam essentiam et naturam suam rerumque obligatur ad actiones intrinsece bonas committendas, intrinsece vero malas omittendas. — Quamobrem... posita hominis rerumque essentia atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio". Cf. J. Maréchal, op. cit., pp. 208-209.

(21) Ibid.

(22) L'homme et l'Etat, p. 82.

Cette interprétation de la loi naturelle est liée à la conception que se font ces auteurs de la contingence. En effet, ils ramènent toute contingence au "possible esse et non esse" de la chose qui dépend du libre arbitre, laquelle peut être ou n'être pas, être ainsi ou autrement, selon le choix de l'agent. C'est le sens du "possible opposé au nécessaire" qui peut se dire de toute créature considérée par rapport à Dieu, comme de tout ce qui dépend d'un agent libre quel soit-il, tant qu'il agit comme cause per se. Lorsque ces auteurs parlent de contingence dans la nature, qui est en vérité un "possible esse et non esse" intrinsèque à la chose ou à l'événement dits contingents, ils la rapportent encore à une cause per se dans la nature. Ainsi faisaient les Stoïciens, disant que, si un événement est contingent par rapport à une cause prochaine, qui serait elle-même contingente, une seule cause per se ne suffit pas à rendre tel événement nécessaire et prévisible; un grand nombre de causes qui concourent à le produire, leur série et connexion, revêtent la nature d'une seule cause; ils en concluaient que toutes choses arrivent avec nécessité. (23)

(23) "Hoc igitur quidam attendentes posuerunt quod potentia quae est in ipsis rebus naturalibus, sortitur necessitatem ex aliqua causa determinata ad unum quam dixerunt fatum. Quorum Stoici posuerunt fatum in quadam serie, seu connexione causarum, supponentes quod omne quod in hoc mundo accidit habet causam; causa autem posita, necesse est effectum ponit. Et

Or tant qu'il s'agit d'événements dans la nature, M. Maritain dira que

pour une intelligence divine, qui connaîtrait absolument tous les ingrédients dont le monde est fait, tous les "facteurs" en jeu dans le monde et toute l'histoire de toutes les successions causales qui s'y sont produites depuis que le monde est monde, la visite à tel instant de cette rose par cette abeille apparaîtrait comme un événement infailliblement ou nécessairement déterminé.(24)

Et alors, en quel sens cette "visite à tel instant..." est-elle contingente? M. Maritain répond qu'elle est un fait contingent "dès l'instant que ses antécédents eux-mêmes pouvaient de soi être autrement".

L'événement en question dépend uniquement d'une constellation de positions de fait, autrement dit d'une pure nécessité de fait.

Ces événements singuliers, qu'ils appartiennent à la classe des événements de nature ou à celle des événements de hasard, sont déterminés par leurs antécédents (et ceux-ci de même) selon des combinaisons de séries historiques indéfiniment compliquées qui se croisent dans le temps, mais ces combinaisons de séries, — qui en fait n'ont pas été autrement, — pouvaient être autrement: rien n'empêchait qu'elles fussent autrement, soit de par l'intervention de quelque agent libre, soit au moins de par une différence, à l'origine des choses, dans les positions de départ de toutes ces séries historiques (positions de départ dont la "constellation" s'est trouvée telle,

si una causa per se non sufficit, multae causae ad hoc concurrentes accipiunt rationem unius causae sufficientis; et ita concludebant quod omnia ex necessitate eveniunt". Saint Thomas, In I Perehermeneias, lect. 14, n. 10.

(24) Réflexions sur la nécessité et la contingence, dans Raison et raisons, Paris, 1947, p. 45.

en fait, mais dont nulle structure essentielle et nulle cause au monde ne nécessitait que la "constellation" fût telle). La chute de cet oiseau, le succès de cette fleur, qui se sont produits en fait, pouvaient donc ne pas se produire, ils pouvaient se trouver empêchés d'être; ces événements, à supposer tous leurs antécédents, ont été nécessités par eux, mais leurs antécédents, ne dérivant pas eux-mêmes d'une cause ou d'une structure essentielle qui les aurait exigés de soi, pouvaient être autrement; par conséquent ils restent contingents, ce ne sont jamais que des faits.

Bref ils étaient infailliblement prédéterminés dans la constellation et l'histoire de tous les facteurs de l'univers posés à l'origine, mais il n'y a jamais là pour eux qu'une nécessité de fait, mêlée ou non à une nécessité de droit. Non seulement cette constellation de facteurs pouvait être autre à l'origine, mais encore chacune des innombrables rencontres entre séries causales diverses qui ont eu lieu au cours de l'évolution du monde jusqu'à la production de ces événements pouvait ne pas avoir lieu, sans que fût violée aucune nécessité rationnelle déchiffrable dans les exigences d'une nature ou d'une structure essentielle déterminée. Bien que nécessaires d'une nécessité de fait, de tels événements sont contingents. (25)

Mais d'où vient que "la constellation s'est trouvée telle, en fait"? De ce que Dieu l'a voulu telle. Mais ce qui en découle est cependant contingent, parce que Dieu aurait pu la vouloir autre qu'elle n'a été, en fait. En somme, selon M. Maritain, un événement dans la nature s'appelle contingent, parce que Dieu aurait pu établir une constellation autre que celle qu'il a décrétée, en fait.

Au reste, il importe de noter que, dans cette hypothèse, la constellation une fois donnée,

(25) Op. cit., pp. 49-51.

toutes les causes qui la composent "acciunt rationem unius causae sufficientis"; elles constituent comme un seul agent naturel. Reste à voir si, dans la nature, ceux des effets que l'on appelle contingents sont tels au regard de l'agent naturel considéré comme causa per se, ou s'ils le sont uniquement au regard de la libre volonté de Dieu. Or, aucun agent naturel (par opposition à l'agens a proposito) ne pourrait être cause per se d'un effet accidentel dit "casuel".

Les corps célestes, disait saint Thomas, ne peuvent imposer de nécessité, même pas aux effets corporels des êtres corruptibles, dans lesquels beaucoup de choses arrivent par accident. Or, ce qui est par accident ne peut pas se ramener à une puissance [virtus] naturelle, celle-ci étant déterminée ad unum; mais ce qui est par accident n'est pas un. C'est pourquoi il est dit plus haut [lect. 5, n. 27] que l'énonciation 'Socrate est musicien blanc' n'est pas une, ne signifie pas quelque chose qui soit un. Pour cette raison, le Philosophe dit, dans le livre De Sommo et Vigilia, que beaucoup de choses, dont il préexiste des signes dans les corps célestes, tels pluies et orages, n'arrivent point, étant empêchées par accident. Et, encore que cet obstacle, considéré en lui-même, se ramène à quelque cause céleste, leur concours, cependant, étant accidentel, ne peut se ramener à une cause agissant naturellement. (26)

Toutefois, si la nature ne peut pas être la cause per se d'un événement accidentel, l'intelligence, elle, le peut. Car

ce qui est par accident, l'intelligence peut le concevoir comme un, ainsi 'blanc et musicien', ce qui,

(26) In I Periherm., lect. 14, n. 14.

sans être un en soi, peut cependant être conçu par l'intelligence comme étant un, savoir: en tant que par voie de composition elle forme une énonciation qui est une. Et de cette manière il peut se faire que ce qui, en soi, arrive par accident et de façon casuelle, se ramène à une cause intelligente et pré-ordinatrice. Ainsi le concours de deux serviteurs vers un lieu déterminé, ce qui, pour eux, est acci-
dentel et casuel quand ils y vont à l'insu l'un de l'autre; leur rencontre peut toutefois avoir été voulue par le maître, afin qu'ils se rencontrent à cet endroit déterminé. (27)

- (27) *Ibid.*, n. 15. — "Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adiuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel morum unde sibi occurrant. — Oportet autem et aliud considerare circa ea quae praedicta sunt. Dictum est enim quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et ex corpore caelesti esse potest: inquantum homo a Deo in-
clinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore cae-
lesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem, relatum ad electionem hominis, est fortuitum; relatum ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem rela-
tum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniun-
guntur, non sunt vere unum, sed solum per acci-
dens. Unde huius coniunctionis nulla causa na-
turalis per se causa esse potest. Sit ergo quod

Par conséquent, affirmer qu'un événement qui est en soi casuel peut ne l'être pas quand on le considère par rapport à un agent naturel éloigné, revient ou à nier sa contingence ou à attribuer l'intelligence à la nature elle-même. (28)

D'où vient l'illusion de pouvoir assimiler ainsi la doctrine d'Aristote et de saint Thomas au déterminisme en vogue depuis le XIX^e siècle jusqu'au début de celui-ci? Pour avoir négligé le rôle du bien, de la causalité finale, dans la nature; pour avoir

este homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodendum sepulcrum. Sepulcrum autem, et locus thesauri, non sunt unum nisi per accidens: quia non habent aliquem ordinem ad invidem. Unde virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodendum sepulcrum in loco eodem, ut, praeter intentionem suam, inveniret thesaurum. Sic ergo huiusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti: reducti vero in causam caelestem, nequam". Contra Gentiles, III, c. 93.

(28) Il est vrai qu'Aristote et saint Thomas (In VI Metaph., lect 3) enseignaient que l'accidentel ici-bas peut avoir une cause par soi dans les corps célestes ou dans la nature universelle. La raison en est qu'ils voyaient les corps célestes comme étant mus par des agents intellectuels et que "quodlibet opus naturae est opus alicujus substantiae intelligentis".

voulu tout expliquer en termes d'"essences" et de pure efficience. M. Maritain, en parlant du hasard, ne fait jouer aucun rôle à la finalité, alors que celle-ci doit entrer dans la définition même du hasard (savoir: "causa per accidens in his quae fiunt a natura propter finem in minori parte").⁽²⁹⁾ Cependant que, pour Aristote et saint Thomas, le hasard n'a aucun sens en dehors de l'opération pour une fin, ce qui arrive par hasard dans la nature, comme ce qui arrive par fortune dans nos actions délibérées, doit avoir le caractère d'un bien ou d'un mal. M. Maritain dira qu'il s'agit alors "du hasard de finalité" (alors qu'il ne peut y en avoir d'autre) et que

Ces considérations, qui sont relatives à des pseudo-finalités imaginées par l'homme et aux intérêts humains engagés dans l'événement, ressortissent à la connaissance pratique et introduisent dans la théorie du hasard des éléments étrangers et parasites; c'est pourquoi nous en avons fait abstraction dans cet essai.⁽³⁰⁾

Cette méconnaissance de la finalité a marqué même la scolastique depuis Durand de Saint-Pourçain, qui entendait mal la définition du bien, savoir: "quod omnia appetunt".⁽³¹⁾ Elle s'explique mieux depuis les

(29) Cf. Saint Thomas, In II Physic., lect. 8 et 10.

(30) Op. cit., p. 63, n. 1.

(31) Cf. Charles Hollencamp, Causa Causarum, Presses Universitaires Laval, 19 .

prodigieux développements de la physique mathématique, qui, étant formellement mathématique, fait abstraction de toute finalité.⁽³²⁾ Les physiciens, d'autre part, quand ils emploient le mot "hasard" à propos des lois des grands nombres, usent d'un terme oralement identique, mais équivoque. Car, à ce que la statistique déclare "le moins probable", a été assigné une valeur numérique qui rend son improbabilité prévisible et par suite le soustrait au hasard proprement dit. Il est donc impossible de transférer directement notre doctrine du hasard au domaine de la statistique. Cependant, les discussions autour des relations d'incertitude de la physique quantique ont révélé, il y a un quart de siècle, qu'en général les thomistes avaient adopté le déterminisme au sens où M. Maritain le défend dans son enseignement sur la contingence dans la nature.

Que veut dire "contingent" ou "possible"? Il y a le possible qui s'oppose à l'impossible. On le qualifie de "commun", parce qu'il se dit même du nécessaire. En effet, si le nécessaire n'était pas possible, il serait impossible.⁽³³⁾ Mais le même

(32) In I Post. Anal., lect. 25, n. 4.

(33) "Possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossible est esse; et quod impossibile est esse,

terme s'emploie aussi comme nom propre de ce qui est opposé au nécessaire, savoir ce qui peut être et ne pas être; tandis que l'on appelle nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être.⁽³⁴⁾ Or, être et n'être pas sont opposés contradictoirement. Le possible ou contingent, pris en ce sens, signifie par conséquent une "potentia simul contradictionis", une même puissance "ad esse et non esse".⁽³⁵⁾ En sorte qu'une chose en

necessere est non esse; igitur quod necessere est esse, necessere est non esse. Hoc autem est impossible. Ergo impossibile est quod aliquid necessere sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necessere esse". Contra Gentiles, III, c. 86.

(34) "... Possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necessere; sicut dicimus illa possibilia quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac conditionali, si Socrates ridet, est homo.— Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria, et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur. Et sic loquitur hic Philosophus; dicens de possibili, quod necessere est consequens esse possibile, si antecedens fuit possibile". In IX Metaph., lect. 3, nn. 1811-1812.

(35) Ibid., lect. 9, n. 1869.— "Quamvis enim nullius potentia sit ad hoc quod duo opposita sint in eodem tempore in actu, tamen nihil prohibet quod potentia alicuius sit ad duo opposita respectu eiusdem temporis sub disiunctione, aequaliter et eodem modo: sicut potentia mea est ad hoc quod cras in ortu solis vel sedeam vel stet; non tamen ut utrumque sit simul, sed aequaliter possum vel stare non sedendo, vel sedere non stando". In I de Coelo, lect. 26, n. 6.

puissance au temps A, mais seulement en puissance à être en acte au temps B, n'est point contingente, mais nécessaire. Si Socrate est assis en A, pour que cela soit contingent, il faut que, pendant qu'il est assis en A, il soit vrai de dire qu'il puisse être ou assis ou non-assis en B: que les contradictoires, incompatibles en B, se vérifient simultanément de la même puissance au temps A.

Or, le "posse esse et non esse", quel qu'il soit, réfère toujours à l'appétit, et par conséquent à la finalité. Voici d'abord comment Aristote le prouve à propos des puissances rationnelles. Après avoir montré en combien de façons se dit le mot "puissance", et que, dans tous les cas, "puissance" signifie un principe soit actif ["principe d'un changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre"], soit passif ["le principe, dans l'être passif, du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre"],⁽³⁶⁾ il établit la division des êtres en lesquels se trouvent ces principes. Or la raison seule étant dominatrice de son acte, il divise, par suite, les puissances en rationnelles et irrationnelles.

(36) Métaph., IX, c. 1, 1046 a 10.

Comme exemple de puissance rationnelle, il donne les arts:

Aussi tous les arts, c'est-à-dire toutes les sciences du faire, sont-ils des puissances, car ce sont des principes de changement dans un autre être, ou l'artiste [ou l'artisan] lui-même en tant qu'autre. (37)

Cependant, quel rapport peut-il y avoir entre la puissance rationnelle et les termes opposés du contingent: être et ne pas être?

Les puissances rationnelles sont, toutes, puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont puissances que d'un seul effet. Par exemple, la chaleur n'est puissance que de l'échauffement, tandis que la médecine est puissance à la fois de la maladie et de la santé. La cause en est que la science est la raison des choses dans l'esprit [λόγος]. Or c'est la même raison qui manifeste l'objet et la privation de cet objet, mais non cependant de la même manière: tantôt, c'est à la fois l'objet et sa privation, tantôt c'est surtout l'objet positif. Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en lui-même, tandis que l'autre contraire n'est pas leur objet premier et par lui-même. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, et de l'autre, en quelque sorte par accident. C'est par négation, en effet, et par suppression, qu'elles font apercevoir le contraire, car la privation d'un objet, celle qui est première, c'est son contraire, et cette privation première, c'est la suppression de l'autre terme. — Puisque les contraires ne se produisent pas dans le même être, mais que la science est puissance en tant qu'elle est la raison des choses et que l'âme contient un principe de mouvement, le sain ne produit donc que la santé, le chaud, que la chaleur, le froid, que la froidure, tandis que celui qui sait produire les deux contraires. En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre, mais non de la même manière, et elle réside dans une âme, qui a en elle un principe, l'âme

(37) Ibid., c. 2, 1046 b.

fera sortir deux contraires, puisqu'elle les aura reliés l'un et l'autre à la même raison. Les êtres ayant la puissance rationnelle produisent donc leurs effets d'une manière contraire aux êtres ayant une puissance irrationnelle, car les effets des êtres possédant la puissance rationnelle sont contenus par un seul principe, savoir, la raison des choses. (38)

Voilà donc la différence, essentielle en cette matière, entre la raison et la nature. La nature est déterminée ad unum, parce que les contraires ne peuvent être en elle simultanément. Le même sujet prochain ne peut être à la fois sain et malade, blanc et noir. Tandis que, dans la raison, les contraires sont ensemble. En effet, un des deux termes contraires implique toujours la négation de l'autre. La maladie est, essentiellement, négation de la santé. Quoique la notion de maladie soit autre que la notion de santé, celle-ci dépend de celle-là, et ainsi l'on peut dire que la notion de santé est de la notion de maladie. (39) De même pour

(38) Ibid., 1046 b 5.

(39) "... In anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quinimmo "substantia", idest quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam

les termes contradictoires. Le négatif "ne pas être" dépend de la notion "être". Au surplus, parce que les contradictoires sont simultanés dans la raison, certains philosophes ont pu "dire" que rien n'empêche qu'ils ne soient ensemble dans la nature. L'identité du "modus rei in se" et du "modus rei in intellectu" est d'ailleurs le postulat fondamental de l'idéalisme, par quoi il mène logiquement au matérialisme. Ce postulat suppose que les notions des contraires sont une seule et même notion. Le fait que "in anima est quodammodo una species contrariorum", que la notion de l'un (santé) est de la notion de l'autre (maladie), pourrait prêter occasion à une telle confusion. Le postulat dont il s'agit implique tout aussi bien que l'affirmation et la négation d'une même chose devraient être simultanément compatibles dans la même raison. A cet égard, l'occasion de cette erreur, qui est une véritable négation de la raison elle-même, peut être le fait que la notion d'affirmation est de la notion de négation, l'une et l'autre de

enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit "in scientia", id est in cognitione utriusque". In VII Metaph., lect. 6, s. 1405.

celles-ci étant par suite simultanés dans la raison. (40)

Il y a donc quelque chose de commun entre la raison et la nature, savoir que les contraires sont dans le même sujet; simultanés dans la raison, ils sont successivement dans la nature. Ce qui est propre à la puissance rationnelle, c'est qu'elle est une faculté d'actions contraires. (41)

Quel est donc ce rapport entre l'appétit et la raison comme puissance des contraires?

(40) "... Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermeneias [II, c.13].

Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur quod bonum non est bonum; et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis. Ia-IIae, q. 64, a. 3, ad 3.

(41) "Potentia rationalis se habet ad contraria aliquo modo sibi proprio, et aliquo modo communi sibi et omnibus aliis. — Quod enim potentia rationalis sit subiectum contrariorum accidentium, hoc sibi et aliis commune est, quia omnium contrariorum idem est subiectum; sed quod se habeat ad contrarias actiones, istud est sibi proprium; naturales enim potentiae sunt determinatae ad unum. Et sic loquitur Philosophus, quod rationales potestates sunt ad opposita". Q.D. de Veritate, q. 26, a. 3, ad 7.

Puisque ce qui est puissant, c'est ce qui peut quelque chose, et à un moment donné, et de certaine façon (avec tous autres caractères entrant nécessairement dans la définition); que certains êtres peuvent mouvoir rationnellement [χατὰ λόγον] et que leurs puissances sont rationnelles, tandis que d'autres êtres sont irrationnels et leurs puissances irrationnelles; que les premières de ces puissances résident nécessairement dans un être animé, et les autres, indifféremment dans un être animé ou dans un être inanimé; pour ces dernières puissances, dès que, de la façon appropriée à la puissance en question, l'agent et le patient se rapprochent, il est nécessaire que l'un agisse et que l'autre pâtitse, tandis que pour les premières puissances, cette nécessité ne joue pas. C'est que toutes les puissances irrationnelles ne produisent chacune qu'un seul effet, au lieu que chacune des puissances rationnelles produit les contraires, de sorte qu'elle produirait simultanément les contraires. Or c'est impossible. Il est donc nécessaire qu'il y ait quelque autre élément déterminant, j'entends par là l'appétit [ὄρεξις] ou le choix rationnel [προαιρεσίς]. Quelle que soit, en effet, celle des deux choses que l'agent désire d'une manière décisive, il l'accomplira dès qu'il y aura présence et rapprochement avec le patient, d'une manière appropriée à la puissance dont il s'agit. — Il en résulte que tout être doué de puissance rationnelle, dès qu'il désirera ce pour quoi il possède une puissance, et dans les circonstances dans lesquelles il a cette puissance, il doit l'accomplir. Or, la condition de cette puissance, c'est la présence du patient avec telle manière d'être. Sinon, l'action serait impossible. (Qu'aucun obstacle extérieur n'empêche l'action de la puissance, il est inutile de l'ajouter. Un être, en effet, a la puissance dans la mesure où celle-ci est un pouvoir d'agir, pouvoir non pas absolu, mais soumis à certaines conditions, parmi lesquelles sera comprise l'absence d'obstacles extérieurs, car l'exclusion de ces obstacles est impliquée par certains des caractères positifs de la puissance). C'est pourquoi une puissance ne saurait produire en même temps, le voulût-on et le désirât-on, deux effets ou des effets contraires, car ce n'est pas ainsi que la puissance s'exerce sur les contraires, et il n'y a pas de puissance pour les produire simultanément, puisque c'est ce dont il y a puissance qui sera fait de la façon dont il y a puissance. (42)

(42) Métaph., IX, c. 5, 1047 b 35.

L'appétit, voire l'"electio", le choix, est donc essentiel à la raison comme puissance des contraires. Sans l'appétit, la raison ne se trouverait pas en face de l'être et du non-être, de l'être ainsi ou autrement, comme puissance active des contraires. En conséquence, la possibilité des contraires qui se définissent par cette puissance, serait (43) niée. Ce "posse esse et non posse" impliquerait contradiction.

Une chose s'appelle possible ou contingente, en ce sens déterminé, lorsque, pour être, elle dépend d'une puissance rationnelle; donc d'un agent, principe extrinsèque au sens où tout principe actif est extrinsèque (même quand la puissance passive est intrinsèque à l'agent), et libre.

(43) "... Cum potentia rationalis se habeat communiter ad duo contraria, et ita cum a causa communis non procedat effectus determinatus, nisi sit aliquid proprium quod causam communem ad hunc effectum magis determinet quam ad illum, sequitur quod necesse est, praeter potentiam rationalem, quae est communis ad duo contraria, ponit aliquid, quod appropriet eam ad alterum faciendum ad hoc quod exeat in actum. Hoc "autem est appetitus aut prohaeresis", idest electio quorumcumque, idest electio quae pertinet ad rationem. Quod enim aliquis considerat, hoc facit; ita tamen si existit in dispositione, qua est potens agere, et passivum adsit. Unde sicut potens potentia irrationali necessario agit, passivo appropinquante; ita omne potens secundum rationem, necesse est quod faciat quando desiderat illud cuius habet potentiam, et eo modo quo habet. Habet autem potentiam faciendi cum passivum praesens fuerit, et ita se habeat quod possit pati; aliter facere non posset". In IX Metaph., lect. 4, n. 1820.

A propos du possible vis-à-vis de la puissance rationnelle, il faut marquer une autre distinction. Car une chose peut être dite possible par rapport à quelque pouvoir particulier; c'est ainsi qu'on dit possible à l'homme tout ce qui est soumis à la puissance rationnelle de l'homme. Ce possible se définit par cette puissance particulière. Mais de ce qu'une chose n'est pas possible à cette puissance, il ne découle pas qu'elle soit impossible absolument. Socrate ne pourrait pas s'asseoir, si "assis", attribué à Socrate, impliquait, de soi, être et n'être pas en même temps, comme la proposition "l'homme est un cheval", c'est-à-dire à la fois homme et non-homme. Or la puissance de Socrate n'est point la raison propre du fait que "s'asseoir" ne répugne pas, de soi, au sujet "Socrate". Cette possibilité, qui s'appelle absolue, consiste simplement en ceci que l'attribution du prédicat au sujet n'implique aucune contradiction.

La raison de la distinction entre ce qui est impossible en raison de la privation d'une puissance, et ce qui est impossible à cause de la répugnance des termes de la proposition, se trouve dans les deux manières dont on peut dire être. D'une part, en effet, "pouvoir être [posse]" se dit par rapport à "être", tandis que d'autre part, "être"

non seulement se dit de ce qui est dans la réalité, mais aussi de l'être comme vrai, selon la composition ou la division dans les propositions, pour autant qu'on trouve en elles le vrai ou le faux. ⁽⁴⁴⁾

De même, possible et impossible se disent non seulement selon la puissance ou l'impuissance de la chose, mais aussi suivant la vérité ou la fausseté, selon la composition ou la division dans les propositions formées par l'esprit. Pour lors, l'impossible est le contraire de ce qui est vrai nécessairement; et le faux est, sous ce rapport, non pas ce qui est vrai seulement, mais ce qui est en outre nécessaire; ce faux est nécessairement impossible. ⁽⁴⁵⁾ Car "être faux absolument" et "être impossible absolument" ne sont pas la même chose. Si l'on dit de Socrate qu'il est debout, tandis qu'il est assis, ce que l'on dit est faux, mais non pas impossible, puisqu'il peut aussi s'asseoir. Ce qui est absolument impossible, c'est qu'en acte il soit simultanément debout et assis. ⁽⁴⁶⁾

Or le possible absolu, qui se définit par la simple non-répugnance des termes de la proposition,

(44) In VI Metaph., lect. 4.

(45) Ibid., V, lect. 14, nn. 970-973.

(46) In I de Coelo, lect. 26, n. 4.

ne veut point dire, déterminément, ce qui peut être ou ne pas être. Car la proposition "la diagonale du carré est incommensurable au côté" non seulement n'implique aucune contradiction, mais est vraie de toute nécessité; et l'inverse n'est pas seulement faux, mais impossible. Tandis que s'il est faux de dire que Socrate est assis quand il ne l'est pas, il n'en découle pas qu'il est impossible qu'il s'assoie.

En d'autres termes, parmi les choses qu'on peut dire "possibles" en ce sens qu'elles ne sont pas impossibles et de soi n'impliquent aucune contradiction, il en est qui sont absolument nécessaires; ainsi Dieu, ou encore l'incommensurabilité de la diagonale, de même que tout ce qui ne peut d'aucune manière n'être pas. Cette possibilité ne pourrait dépendre d'une puissance active. Mais il est aussi des choses qui peuvent être ou n'être pas, tel Socrate, qui peut être et ne pas être, être assis ou non-assis. Il y a donc des possibles absolus qui sont également possibles au sens qui les oppose au nécessaire sans conditions.

C'est à ces possibles, opposés à l'impossible, mais distincts néanmoins des possibles qui sont de toute nécessité sans aucune condition, c'est à eux que s'étend la toute-puissance de Dieu; et

c'est par leur définition que nous parvenons à connaître l'objet propre de la toute-puissance. On ne pourrait en effet déterminer les choses auxquelles s'étend, en propre, la toute-puissance, en disant: de même que la puissance de l'homme s'étend à toutes les choses qui sont possibles à la puissance rationnelle de l'homme, de même la toute-puissance s'étend à toutes les choses qui sont possibles à la puissance de Dieu. Il y aurait là, observe saint Thomas, une circularité dans la manifestation de la toute-puissance, "car cela reviendrait à ne dire rien de plus que ceci: Dieu est tout-puissant parce qu'il peut tout ce qu'il peut".⁽⁴⁷⁾ En revanche, Dieu est tout-puissant parce qu'il peut faire tout ce qui n'implique pas en soi, simultanément être et n'être pas. Aussi impliquerait-il contradiction que Dieu puisse faire qu'une chose qui ne peut d'aucune manière ne pas être, ne soit pas.

Mais où intervient l'appétit relativement aux objets de la toute-puissance? Car, à l'abord, il peut paraître étonnant qu'un objet qualifié de possible parce que le prédicat ne répugne pas au sujet, ait un rapport essentiel à l'appétit, tel que sa possibilité même l'implique et qu'il ressortisse

(47) Ia Pars, q. 25, a. 3, c.

à la connaissance pratique de celui pour qui il est possible. Après avoir précisé comment il faut entendre les possibles dans la proposition: "Deus [potest] omnia possibilia", saint Thomas poursuit:

Il faut en outre considérer que, tout agent produisant quelque chose qui est à sa ressemblance, à chaque puissance active correspond un possible, qui est son objet propre, et qui répond à la nature de l'acte où se fonde la puissance active. Ainsi, la puissance d'échauffer se rapporte, comme à son propre objet, à ce qui est susceptible d'échauffement. Or l'être divin, sur qui prend appui la notion de la puissance divine, est être infini, non limité à quelque genre d'être, mais à qui appartient d'avance la perfection d'être dans sa totalité. En conséquence, tout ce qui possède ou peut avoir la notion d'être se trouve contenu dans les possibles absous, à l'égard desquels Dieu se dit tout-puissant.

Or rien ne s'oppose à la notion d'être, si ce n'est le non-être, cela seul répugne à la notion du possible absolu soumis à la divine puissance, qui implique en soi simultanément l'être et le non-être. Cela en effet n'est pas soumis à la toute-puissance, non à cause d'un défaut de cette puissance divine; mais parce qu'il ne peut revêtir la qualité de faisable et de possible. Ainsi, tout ce qui n'implique pas contradiction est contenu sous ces possibles à l'égard desquels Dieu est dit tout-puissant. Quant aux termes qui impliquent contradiction, ils ne sont pas compris dans la toute-puissance divine, parce qu'ils ne comportent point la qualité de possibles. Pour cette raison il convient de dire d'eux qu'ils ne peuvent pas être réalisés, plutôt de dire: Dieu ne peut pas les faire. (48)

Sont donc exclus des possibles absous qui font l'objet de la toute-puissance, tous ceux qui

(48) Ia Pars, q. 25, a. 3, c.

n'ont pas la nature de "factibile".⁽⁴⁹⁾ Aussi cet objet a-t-il un rapport fondamental au bien, car tout agent agit pour une fin. C'est pourquoi saint Thomas dit que

des choses qui n'ont pas été, ni ne sont, ni ne seront — celles qu'il ne s'est jamais proposé de faire — [Dieu] a une connaissance spéculative; et quoiqu'on puisse dire qu'il les voit dans sa puissance, on dit mieux [accommodatius] qu'il les voit dans sa bonté, qui est la fin de toutes les choses qu'il fait; à savoir, selon qu'il voit beaucoup d'autres modes de communication de sa propre bonté, que celle qui se trouve communiquée dans les choses qui existent, passées, présentes ou futures; car toutes les choses créées ne peuvent égaler sa bonté, quelle que soit la mesure dans laquelle elles paraissent en participer.⁽⁵⁰⁾

Que Dieu voie ces possibles, comme tels, dans sa bonté, qui est fin de toutes les choses qu'il fait, cela veut dire que sa connaissance des possibles est essentiellement pratique: qu'il les connaît

(49) Cajetan formule, à ce sujet, l'objection que voici: "... Si omne possibile absolute, omneque ens ac non implicans contradictionem, sub omnipotentia clauditur, Deus ipse continebitur sub sua omnipotentia: quoniam Deus esse de numero horum est, ut patet". A quoi il répond: "Ad hoc, et similia, dicendum est quod, cum sermo praesens sit de omnipotentia factiva, cum dicimus omne possibile, omne ens, omne non implicans contradictionem, semper subintelligitur causabile effective. Sic enim excluduntur et divina, et peccata, et quaecumque sunt potentiarum passivarum et imperfectarum, ut sic". In Iam Partem, q. 25, a. 3, n. V.

(50) Q. D. de Verit., q. 2, a. 8, c.

comme opérables par lui, quand même il ne les ferait jamais. Nécessairement il en a aussi une connaissance qui n'est aucunement pratique: Dieu ne fait pas la possibilité des possibles qu'il connaît; cela voudrait dire que la participabilité de son essence est un effet de sa puissance, et non pas sa bonté même. Sa puissance n'a point pour objet la notion des possibles, qui n'est pas faisable, mais le "possible esse vel non esse" comme tel, selon que Dieu peut le faire ou non, suivant qu'il veut. Les rationes des possibles ne peuvent être, comme telles, ordonnées à aucune fin. La connaissance que Dieu en a est spéculative en raison de l'objet même [ex parte rei]: son essence qui est participable, mais dont la participabilité est nécessaire et nullement opérable. Car Dieu ne peut pas rendre son essence participable, mais il peut la vouloir participée. Cependant, connaissant son essence comme participable, il sait de toute nécessité comment il peut faire les possibles, quand même il ne les ferait jamais.⁽⁵¹⁾ Cette connaissance des possibles

(51) "... De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, inquantum huiusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae: quia omnia alia a se videt in seipso, seipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia, habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum". Ia Pars, q. 14, a. 16, ad 3.

en tant qu'il sait comment il peut les faire, est pratique quant à son objet [de re operabili], mais spéculative quant à la fin. (52) Ceci ne veut point dire que dans cette connaissance, qui est pratique habitu vel virtute, (53) les possibles ne sont pas vus dans leur rapport à la seule fin que Dieu puisse leur vouloir quand il les veut. Les choses qu'il ne fera jamais sont vues dans sa bonté; la perfection de son essence est connue comme bien communiquable, qu'il la communique ou non. Cette connaissance, cependant, de mode compositif puisqu'elle porte sur la manière de diriger les choses vers leur fin, est appelée spéculative quant à la fin, parce qu'elle n'ordonne pas actuellement les choses que Dieu peut faire, à la fin qui pourtant serait leur s'il les voulait. En d'autres termes, sa connaissance n'est pleinement pratique — pratique actu ou simpliciter — que par rapport aux choses qu'il fait.

Cela suffit pour montrer que le possible absolu, qui fait l'objet de la toute-puissance, est inséparable de la bonté et de la libre volonté de Dieu.
