

23-9

La course. du bien et du mal } conférence donnée
en Sept. 1944

conférence composée par CDK pour Mgr Parent } Cong. Int. de Phil. Haïti
publiée sous le nom de Mgr Parent dans le LTP., 1945, Vol I, note,
pp. 47-52.

- ① Copie dectyl. - 12 pp.
- ② notes ayant servi pour cette conférence -

Contingence

- ① La contingence et la physique mathémat. 2 pp. manu.
- ② Tout contingent oppose au nécessaire n'implique un rapport au bien
6 pp. dacty.
- ③ Etudes Annexes - les tentatives de contourner par l'art... 49 pp. miméo
CDK a écrit "corrigé"
- ④ Le Cosmos comme élán vers la pensée - 7 pp. miméo
- ⑤ Texte sans titre - même ~~topic~~ sujet - 4 pp. dacty.
- ⑥ Tout contingent... 6 pp. brouillon
~~Texte sans le contingent pp. 2 à 6~~
- ⑦ Contingence et finalité - 24 pp - texte signé : CDK.
Champs-sur-Marne (Seine)
le 11 juillet 1958.

11 La contingence et la physique mathématique.

de nobl. histriq. de l'indéterminisme en phys. mathématique. Heisenberg. Position & vision des particulaires. (1927) [Né 1902]

N'a rien à faire, ni avec cette cause, ni avec liberté (99 pris: les particules sont libres!). Tamen, déterm. replace par, fonction...
L'indit. dont parle le phys. est. elle possible?

Des scolast. à cette occasion, ont tous montré qu'ils avaient embrassé le déterminisme comme doctrine excluant l'indétermination de la nature. La distinction entre 'toujours', 'le plus souvent', et 'rarement' était facile, mais, 'le plus s' et 'rare' n'étaient pas la consq. d'une indéterm. dans la nature, mais d'une disposition libérant la chance dans la constillation originelle. La seule rationalité fut contre. Reconnu était celle, active, de l'appel libre.

Contingence/indéterm. : l'ut impuissances ne s'explique que par une indétermination dans la nature, nullement exclue par la déterm. ad mutu.

Finalité : n'est ut in plenior, chap. indéterm. nientiam.

dis. cult. probabilité mentale & réelle: donc phys. math. phys. math. phys. finalité
d'indétermination au service de la nature. Le causal.
de finalité et indéterminisme. Pas indéterm.
de probabilité de finalité. (Vie P.R. 1955)
finalité des plantes.
de mutationnisme.

precisely what happens
at any moment of
time?"

Autre indéterm. (pas publié): celle du mot. Le fait
que le moment n'est pas le mot il par'il n'y a
pas de mot dans l'instant. L'absurde du mot
est nécessaire de sa compréhension par l'intellect.
Les paradoxes de Zénon.

Mais on doit bien disting. rdv personnel naturel de
celui de la phys. mathémat. Si celui-là, très essentiel.
Même si on abandonne les relat. d'incertitude....

Contingence et existentialisme.

Heid, réel et rationnel, contingence apparente. Probl. déterministe.
Prostitution de Kierkegaard.

Reprise par Heidegger, Sartre, Camus, etc...

Rôle de la conting. naturelle et l'homme. Les individus
peuvent de la sorte être résard. Nécessité de
remonter direclement à Dieu comme seule cause per se.
Contingence et Providence.

Existentialisme jeure l'art, déclare absurdé précisément
est aspect de la réalité qui fait l'objet particulier
de la Providence et démontre les vies de Dieu
en leurs formes et différentes des vies nos, entre
la rationalité et la volonté.

Comment nous éludions la contingence: la tré-
sorerie.

Fiat; l'espoir pour nous que, malgré tout, très
diff. à acquérir; la clarté: vraie valeur - lumine
de gloire.

La pluralité des effets, ou leur variété, ne
dira pas, d'aucun point, l'action même de Dieu;

elle aussi en est-il "appropriablement",

de toute cause universelle, si limitée qu'ait

supposé. Mais bien à Dieu, d'autre part, la

causalité elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

causalité, elle-même des créations, dans la diffusion de leur

St. Peter's Seminary
London - Canada



Et de même que l'effacement nécessaire
fut la première à mourir du fruit de

l'abîme, ou qui elle était médiatrice

dans le mal, ainsi l'Homme, récupérant

dans le Bien, la médiation de la première

femme, fut aussi la première à récuperer

ceuiller les fruits de l'origine d'ache du salut?

que toute

le plus subordonné est l'extinction simple,

peut-être moins d'une telle puissance, que celle

de toute puissance. "At enim postquam est

misericordia", qui ait accordé une telle puissance.

¶ Comme ce sera mieux sur elle ne est rien : c'est en effet
que le deus ^{l'ordre} pas, inséparables.

Weller

Eth. II, lect. II, nn. 258-259

— lect. VIII, nn. 333-334

Illiæ, q. 77, a. 2, ad 1^o.

Eth. II, lect. VIII, nn. 1214-15.

SCOLIUM — — —

règle prochaine de notre conduite. Le fait de savoir sans erreur possible que dans toutes les circonstances de la vie nous devons faire le bien et éviter le mal n'implique pas la vérité du jugement sur ce qui est bien ou mal hic et nunc. Cette indétermination où nous laisse la connaissance de la loi naturelle ne provient pas uniquement de l'incertitude où nous pouvons nous trouver touchant certaines déterminations particulières de cette loi, ou les propositions qu'on en peut obtenir par manière de conclusions. Quand même, en plus des principes généraux de la loi naturelle, saisis avec grande certitude, nous ^{aurions} ^{avions} une connaissance suffisante de ses principes plus particuliers, tel le précepte 'Il faut rendre le dépôt,' nous n'aurions pas encore ce qu'il faut pour savoir quoi faire hic et nunc. La pratique de la justice demande que l'agent tienne compte des circonstances de l'action, lesquelles sont variables; dans un cas particulier, la remise du dépôt pourrait être une injustice — si, par exemple, le créancier le réclame pour financer une (1) attaque contre la patrie.

(1) Illiæ, q. 94, a. 4, c.

La connaissance de la loi naturelle, d'une part, et de la science morale, d'autre part, ne pourrait jamais constituer, la règle prochaine de notre conduite. Le fait de savoir sans erreur possible que dans toutes les circonstances de la vie nous devons faire le bien et éviter le mal n'implique pas la vérité du jugement sur ce qui est bien ou mal hic et nunc. Cette indétermination où nous laisse la connaissance de la loi naturelle ne provient pas uniquement de l'incertitude où nous pouvons nous trouver touchant certaines déterminations particulières de cette loi, ou les propositions qu'on en peut obtenir par manière de conclusions. Quand même, en plus des principes généraux de la loi naturelle, saisis avec grande certitude, nous aurions une connaissance suffisante de ses principes plus particuliers, tel le précepte 'Il faut rendre le dépôt,' nous n'aurions pas encore ce qu'il faut pour savoir quoi faire hic et nunc. La pratique de la justice demande que l'agent tienne compte des circonstances de l'action, lesquelles sont variables; dans un cas particulier, la remise du dépôt pourrait être une injustice — si, par exemple, le créancier le réclame pour financer une attaque contre la patrie.

(1) IaIIae, q. 94, a. 4, c.

Il en est encore de même pour les sciences morales, telles l'éthique et la politique. Ces sciences pratiques s'appliquent à déterminer les moyens qui sont le plus souvent valables pour l'acquisition de la vertu, en quoi s'accomplit la loi naturelle. Ce genre de science, ~~en effet~~, "ne vise pas à déterminer la nature de la vertu, mais le moyen à employer pour devenir vertueux, faute de quoi son utilité serait nulle." Cependant, même ~~la~~ ^{l'ap. 10} seule connaissance de ces moyens ne fait pas l'homme de bien; elle ne permet pas de savoir, à elle seule, comment agir hic et nunc. Elle rectifie sans doute l'intelligence dans la ligne du savoir pratique, mais ne rectifie pas pour autant l'appétit. La science morale, en effet, réside dans la seule raison (in sola ratione), tandis que la prudence, vertu architectonique de l'action, a quelque chose dans l'appétit. Or, celui-ci peut être plus ou moins droit.

Et nous voici en face de la plus grande difficulté de l'action droite : la vérité du jugement prudentiel, de la décision de faire ce qui est à faire hic et nunc, ne consiste pas dans la conformité de l'intelligence avec ce qui est; elle dépend essentiellement de la con-

(1) - Ethique à Nicomaque, II, 2, 1103b25.

(2) - S. Thomas, In VI Ethicor., lect. 7, n. 1200 : "...Prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu. Omnia ergo de quibus hic fit mentio, intantum sunt species prudentiae, inquantum non in ratione sola consistunt, sed habent aliquid in appetitu. Inquantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet ethica oeconomica et politica."

formité de l'intelligence avec l'appétit rectifié. Du reste, la vérité spéculative concernant toutes les circonstances de l'action est impossible; elle ne peut porter que sur ce qui arrive le plus souvent. Cette connaissance spéculative des circonstances est suffisante pour l'action, mais ne suffit pas pour garantir la vérité prudentielle. Celle-ci dépend de la disposition de l'appétit : veut-on faire le bien, hic et nunc, tel qu'il doit être voulu ? Un homme peut savoir que l'on doit boire avec mesure, qu'il a coutume de boire à l'excès, que le moyen d'acquérir la vertu de sobriété est de s'abstenir; que pour être raisonnable il devrait, lui, s'abstenir hic et nunc; tout cela ne l'empêche pas de décider à commettre encore un excès. Malgré toute sa connaissance, son jugement prudentiel est faux, et c'est l'appétit concupiscible immodéré qui l'incline à porter ce jugement.

Plus encore dans les temps modernes que dans l'antiquité, des philosophes ont tenté de contourner surtout cette dernière difficulté de l'action droite, soit au moyen de la seule science, soit au moyen de l'art : moyens dont la connaissance et l'application devraient, d'une manière automatique, nous faire agir tel que la raison le demande. Aristote était d'un tout autre avis. Pour lui, comme pour saint Thomas, la science morale seule est peu utile à la vertu, tandis que le cas des arts est tout autre que celui des vertus.

...Le cas des arts n'est pas semblable à celui des vertus, car les œuvres de l'art ont leur bonté en elles-mêmes, en sorte qu'il leur suffit d'être en elles-mêmes telles qu'elles doivent être. Mais dans le cas des vertus il ne suffit pas que les choses que l'on fait soient justes ou tempérées. Encore faut-il que l'agent agisse de la manière dont il doit agir.

Il faut, en premier lieu, qu'il agisse avec connaissance; ensuite que son acte provienne d'un choix fait en vue de cet acte lui-même; en troisième lieu que son action procède d'une disposition ferme et immuable. Ces conditions n'entrent pas en ligne de compte dans le cas des arts, sauf la connaissance. Mais dans le cas des vertus, la connaissance n'a que peu d'importance ou même n'en a pas du tout, tandis que les autres conditions ne sont nullement négligeables. Que dis-je ? Elles comptent pour tout, puisqu'elles ne s'obtiennent que par la pratique continue de ce qui est juste et de ce qui est tempérant. Or, on qualifie les actions de justes et de tempérées, quand elles sont telles que les accomplirait un homme juste et tempérant. En revanche, est juste et tempérant non pas celui qui fait ces choses, mais celui qui les fait de la manière dont les justes et les tempérants exécutent ces actions. [Car on pourrait faire comme les personnes tempérantes quand il n'y a pas assez à boire ou à manger.] On a donc raison de dire que c'est en posant des actes de justice que l'homme devient juste, et en posant des actes de tempérance que l'homme devient tempérant.

Faute de cette pratique, mal ne deviendra homme de bien. Mais la plupart des gens ne se donnent pas cette peine et, se réfugiant dans l'argumentation, croient pouvoir devenir d'honnêtes gens en faisant de la philosophie [des vertus], semblables en quelque sorte à ces malades qui, prêtant avec soin l'oreille aux prescriptions des médecins, ne se conforment pas à l'ordonnance. Et de même que ces derniers, ne retrouveront pas la santé en soignant leur corps de la sorte, de même les autres ne guériront pas non plus leur âme en philosophant de cette manière. (1)

(1) - Ethique à Nicomaque, II, 4, 1105b25-b20. — S. Thomas se fait sien cet enseignement, dans la Q. D. de Virtutibus in Communi, a. 6, ad 1 : "...Prudentia plus importat quam scientia practica : nam ad scientiam practicam pertinet universale judicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et hujusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit judicium rationis intercipi, ut non recte dijudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte judicare de singulis agibilibus, prout sunt nunc agenda : quod quidem judicium corruptitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat : unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat..."

CONTINGENCE ET FINALITE

Les thomistes contemporains ramènent le plus souvent 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 déjà les ~~mm~~ stoïciens, disant que, si un événement est contingent par rapport à une cause prochaine, elle-même contingente, cet événement ne l'est plus dès lors qu'on le rapporte à l'ensemble des causes opérant dans la nature en tant qu' agentia a natura. Leur série et connexion revêt ainsi le caractère d'une seule cause per se. Ils en concluaient que dans la perspective de cette constellation toutes choses arrivent avec nécessité. ~~xx~~ (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 ponи. Et

- 21 -
2
Or tant qu'il s'agit d'événements dans la
, par exemple,
nature, M. Maritain dira que

"pour une intelligence divine, qui connaîttrait 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 Perhermeneias, lect. 14, n. 10.

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

- 82 -

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, ^{effaçable}, 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, ^{toute la seule raison} parce que Dieu aurait pu établir une constellation autre que celle qu'il a décrétée. ~~UNFAISON~~

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

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

-23-

toutes les causes qui la composent "accipiunt 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 accidentel 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 aliquid 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 inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquid commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore caelesti 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 relatum 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 coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis 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

èste homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum 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 fodiendum 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 mis par des agents intellectuels et que "quodlibet opus naturae est opus alicujus substantiae intelligentis".

- 26 W

voulu tout expliquer en termes d'"essences" et de pure efficience. ^{Ainsi,} 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, ^{forcément} 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 ^{en réalité} 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.

Notre but, dans
l'article, est de
montrer que le
possible opposé
au nécessaire
ne peut en

aucun cas se
concevoir
sans référence
au vrai, et
donc à l'appréhension.

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, impossibile 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". 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 stem; 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 ~~ce fait~~ ^{que, étant} ~~soit~~ soit contingent, il faut ~~que~~ pendant qu'il est assis en A, il soit vrai de dire: ~~il peut~~ 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"], 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) Méthaph., 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 produit 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~~^{la} dépend de celle-~~la~~^{ci}, 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", id est 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.

-\ 33 \ -

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 d'être~~ 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 [*κατὰ 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 pâisisse, 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 [*θρεψίς*] ou le choix rationnel [*προαιθερίς*].

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.

-\ 35 A

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 facendum 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.

V 56 W

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"

V 37 M

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.

-\ 40 A

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.

Vain

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) Cajotan 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.

42A

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, operet quod sciatur 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.

V 13M

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 ^{même} le possible absolu, qui fait l'objet de la toute-puissance, est inséparable de la bonté et de la libre volonté de Dieu.

Champigny (Seine)
le 11 juillet 1956

Notes sur la prudence d'après Duns Scot 3 pp. - dactyle.

PRUDENCE

La connaissance prudentielle chez Duns Scot - 2 pp. mimeog.

DUNS SCOT

NOTES SUR LA PRUDENCE D'APRÈS DUNS SCOT

Il est à première vue assez étonnant que Duns Scot, qui enseigne la précellence du bien ^{sur la vertu} et par suite celle de la volonté, sur ~~la vertu~~ et l'intelligence, soutient en même temps, expressément contre Aristote⁽¹⁾ et saint Thomas,⁽²⁾ que la vertu de prudence réside dans la seule raison, de sorte que la vérité prudentielle est indépendante de la condition de l'appétit. Il donne pour raison que la connaissance de la fin précède l'appétit de cette fin. Cette position a conservé son intérêt pour autant qu'elle permet de mieux comprendre l'idée de système d'action, qu'ont en commun la plupart des philosophies modernes. ... *Licet voluntas possit intellectum avertere a consideratione prudentiae, et facere sistere in materia alicujus vitii, non tamen causat in eo errorem, ut patuit in praecedentibus, et ideo non est etiam causa rectitudinis, sive ejus prudentiae; quia intellectus in actu suo praecedit voluntatem, ideo prius recte dictabat antequam voluntas imperaret, ut recte dictaret; sed bene voluntas potest esse causa perseverantiae illius recti dictaminis, quod prius intellectus habebat, scilicet praecipiendo ut perseveret.*⁽³⁾

(1) Ethique à Nicomaque, livre VI, c. 2.

(2) Ia-IIae, q. 57-58; IIa-IIae, q. 47.

(3) In III Sent., d. 36, q. unic., edit. Vivès, t. 15, p. 655a, n. 20.

Docteur subtil confond ici la raison en tant qu'elle connaît d'abord la fin [ratio apprehensiva finis], avec la raison qui, dans les raisonnements qu'elle fait pour choisir les moyens, est précédée du désir de la fin --⁽⁴⁾ c'est-à-dire de l'appétit du bien et non pas en tant que celui-ci est simplement connu, mais en tant qu'il est cause finale et premier principe de la direction de l'action par la raison, savoir: le bonum ut movens et perfectivum alterius per modum finis.⁽⁵⁾ C'est grâce aux vertus morales, ~~au sens~~^{au sens} pour sujet l'appétit, qu'il devient en quelque sorte connatural à l'homme de juger correctement de la fin, car tel chacun est disposé suivant son appétit, telle lui apparaît la fin.

(compléti)

(4) "... Ratio, dit saint Thomas, secundum quod est apprehensiva finis....syllogizandis". Ia-IIae, q. 58, a. 5, ad 1.

(5) Q.D. de Veritate, 21, a. 1, c.

(6) "... Aliae virtutes intellectuales sine virtute intellectu morali esse possunt; -- sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est quia prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universalis, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Carea principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem: sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod ~~ne~~ recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quod quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: VER

in materia aliquibus virtutib, non tamē causat in eo errorē, ut patuit in praecedentibus, et id eo non est etiam causa rectitudi- cedit voluntatem, id eo prius recte dictabat antequam voluntas impetraret, ut recte dictaret; sed bene voluntas potest esse cau- sa perseverantiae illius recti dictamenti, quod prius intellec- tus habebat, ut recte dictaret, scilicet praecepit plenam ut perservert. In III Sent., d. 36, q. unic, editio Vives, t. 15, page 655a, n. 20.] Le Docetur subtilē confondi hoc la ratione en tant qu, elle connaît la faute pour choisir les moyens, est précisée du devoir de la d'abord la fin, avec la raison qu, dans les raisonnements qu, el- la. fait de la fin, mais dans les raisonnements que la connaissance de l'ordre. D'après lui, la conformatio- n qui définit la verté prudentialle doit sa entendre d'une connois- sance telle que la droite action doive s'y conformer: «Quod etiam additur quod [prudentia] sit concors appetitū recto, non movet, nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ra- tione sua dependens a posteriori; prudentia videtur esse natu- raliter prior virtute morali, quia definita ipsam. Quod ergo ibi- dicatur concors, (scit tacitum est in primo quae sit. de Theologa- praetica et peculiaritativa) debet intellectu, id est, conformatia praxis rectae sibi ipsi, hoc est, quod debet esse taliis cogniti- to, quod quantum est ex se, praxis recta debet sibi conformari;

Deja Duns Scott, VI, c. 2, 166, alement co-
Nicoaudie, IIIa-IIIB, q. 47, que la prudence résiste dans la situation de
telle sorte que sa vertu pratique est indépendante de la fortune, q. 26;
IIIa-IIIB, q. 47, que la prudence résiste dans la situation de
telle sorte que sa vertu pratique est indépendante de la fortune, q. 26;
tation de l'appétit -- sous l'extreme que la connaissance
fin précède le désir de la fin. Il est volontiers pos-
tulatum avertire a considération prudentiae, et facere scientie-

March 11, 1871
Mr. John Stevenson
of the Albion Post.
Natural history and
flora.

1881
" 7. 1881
members are the only
new members now added
during the summer
and autumn months, but
the new members during
the summer months
are fewer than during
the winter months.

LA CONNAISSANCE PRUDENTIELLE

chez

Duns Scot

Déjà Duns Scot soutenait, expressément contre Aristote (Ethique à Nicomaque, VI, c. 2) et contre saint Thomas (Ia IIae, qq. 56, 58; IIa IIae, q. 47), que la prudence réside dans la seule raison de telle sorte que sa vérité pratique est indépendante de la condition de l'appétit — sous prétexte que la connaissance de la fin précède le désir de la fin. "... Licet voluntas possit intellectum avertere a consideratione prudentiae, et facere sistere in materia alicu jus vitii, non tamen causat in eo errorem, ut patuit in praecedentibus, et ideo non est etiam causa rectitudinis, sive ejus prudentiae; quia intellectus in actu suo praecedit voluntatem, ideo prius recte dictabat antequam voluntas imperaret, ut recte dictaret; sed bene voluntas potest esse causa perseverantiae illius recti dictaminis, quod prius intellectus habebat, scilicet praecipiendo ut perseveret". (In III Sent., d. 36, q. 1, edit. Vivès, t. 15, page 655a, n. 20). Le Docteur subtile confond ici la raison en tant qu'elle connaît d'abord la fin, avec la raison qui, dans les raisonnements qu'elle fait pour choisir les moyens, est précédée du désir de la fin. Duns Scot renverse cet ordre. D'après lui, la conformité qui définit la vérité prudentielle doit s'entendre d'une connaissance telle que la droite action doive s'y conformer: "Quod etiam additur quod prudentia sit concors appetitui recto, non movet, nam prius naturaliter non videtur habere aliquid de ratione sua dependens a posteriori; prudentia videtur esse naturaliter prior virtute morali, quia definit ipsam. Quod ergo ibi dicitur concors, (sicut tactum est in primo quaest. de Theologia practica et speculativa) debet intelligi, id est, conformativa praxis rectae sibi ipsi, hoc est, quod debet esse talis cognitio, quod quantum est ex se, praxis recta debet sibi conformari; et talis cognitio est prudentia, sive in eodem dictante sequatur electio recta, sive non". (Ibid., p. 654b, n. 19) Ce faisant, Duns Scot assimile la prudence à la science spéculative pour autant que celle-ci parvient à une conclusion certaine en partant de la seule connaissance de ses principes propres; il la ramène à la droite raison des choses à faire, pour autant qu'en "matière d'art, avait dit saint Thomas, nous n'appréciions pas les principes en bien ou en mal d'après nos dispositions affectives comme nous le faisons pour les fins ou raisons d'agir qui sont les principes de la vie morale. Nous ne jugeons les principes d'art que du point de vue de la raison, et c'est pour cela que

l'art n'exige pas une vertu perfectionnant l'appétit, comme l'exige la prudence". (Saint Thomas, La Iliae, q. 58, a. 5, ad 2 Traduction R. Bernard, o.p., édition Revue des Jeunes.) Commentant la définition de la vérité pratique (Ethique, VI, c. 2, 1139 a 25; lect. 2) saint Thomas fait remarquer qu'il y a une apparence de circularité à dire que d'une part la vérité de l'intelligence pratique se détermine par la conformité à l'appétit droit, tandis que d'autre part la rectitude de l'appétit s'établit par la conformité à la raison vraie. Mais ce n'est là qu'apparence. Car "ce que l'on désire, c'est à la fois la fin et les moyens de parvenir à cette fin. Or la fin de l'homme est déterminée par la nature, ainsi qu'on l'a vu au livre III (c. 5, 1114 b 15; lect. 13, nn. 524-525). Tandis que les choses qui sont en vue de la fin, ne sont pas fixées par la nature, mais sont à chercher par la raison. On voit par là que la rectitude de l'appétit par rapport à la fin est mesure de la vérité dans la raison pratique. Et c'est ainsi que se détermine la vérité de la raison pratique suivant la conformité à l'appétit droit. Mais la vérité même de la raison pratique est la règle de la rectitude de l'appétit quant aux choses qui sont en vue de la fin. Aussi disons-nous qu'est droit l'appétit qui poursuit ce que la vraie raison lui dicte". (VI, lect. 2, n. 1131) "L'intelligence pratique a son principe dans une considération universelle, ajoute-t-il plus loin (n. 1132), mais elle est sous ce rapport identique en sujet avec l'intelligence spéculative; alors que sa considération s'achève dans le particulier opérable. C'est pourquoi le philosophe enseigne, au livre III de Anima (c. 11, 434 a 15; lect. 16, nn. 845-846) que la raison universelle ne meut pas sans la raison particulière".

de toute façon, quand Aristote lui-même
emploie l'adverbe "logiquement" (comme
dans ce même chapitre il le fait quelques
lignes plus loin (§§ 7-8), il l'entend
en un sens très différent ~~que~~ de celui
lógo dans le texte que nous venons de
citer. Ces raisons qu'il vient de donner,
il les appelle raisons propres [οἰκεῖοι λόγοι].
Elles sont donc naturelles, étant propres
au sujet de cette science. Or, en poursuivant
l'enquête logikós, ajoute-t-il, on arrive
au même résultat (264 a 7-9). Comme
d'ailleurs saint Thomas le fait noter
dans son commentaire, (S. 12. 21)
"rationalitatem, id est logice, intendere",
c'est faire une preuve, non par des raisons
propres et naturelles, mais par des raisons
communes et logiques - "rationibus communibus
et logicis". Il s'agit donc de la méthode
où, en une manière particulière et non-logique, on
tente d'établir des preuves - soit avant
soit après ~~de~~ avoir donné des raisons propres
au sujet en cause - au moyen des principes
estinuens que sont les intentions de la raison, celles qui
sont aux choses elles-mêmes, intentions de la raison, celles dont
peut faire le sujet propre de la logique appelée
docus. Telles les intentions de genre, d'espèce,
de contraires, etc. (In Librum Boethii de
Trinitate, p. 6, a. 1, ~~et~~ in corp. ad primam
quæst.) Ainsi, pour montrer ~~que~~ en quelle
puissance se trouve la haine, on peut ~~avoir~~
se servir comme principe de la proposition

2

et tout a fait ~~jeux~~ ^{que} le sujet
logique que les contraires ~~s'attribuent~~
aux mêmes sujets s'attribuent au
même ~~sujet~~ sujet: de le sujet du
contraire de la haine, à savoir l'
amour, c'est ~~le~~ ^{que} l'opposé
concupisable; on en conclut que
la haine ^{et} elle aussi, ~~et~~ dans le
môme ~~opposé~~ concupisable. Dans
cez argument, nous procérons d'une
intuition de la raison vers les choses,
et ~~et~~ ^{au} propre ~~procesus~~ processus logique
qu'on appelle dialectique: "loc dialectica
facit, quia ~~et~~ communibus intentionibus
procedit arguendo dialecticus ad ea
quae sunt aliareum scientiarum, sive
sunt propria sive communia, maxime
tamen ad communia." (In I Post. Anal.,
lect. 20, n. 5) De l'ordre de l'attribution,
~~et donc logique, non y pensons pas~~
~~et donc~~ et donc d'une intuition seconde, c'est-à-dire
logique, nous tendons vers la réalité.

Or, les intuitions de la raison ayant
une communauté ~~et~~ co-extensive à celle
de la philosophie première (ibid.), autre
chose sera la dialectique quand y s'en
sera (le métaphysicien), autre chose quand
elle s'applique dans les sciences particulières;
~~et elle dépassera~~ On peut, en métaphysique,
argumenter à partir de la définition
logique de la substance: ce à quoi tout
s'attribue ^{qui} mais ne s'attribue à rien. ^{Or d'une part la substance}
~~la substance, aussi définie par son modus~~
praedicandi, et co-extensive à: ce qui

In IV Metaph., lect. 4, n.
572-577 VII,
lect. 3, n. 1508)

In IV Metaph., lect. 4,
n. 572-577

est en soi et non ^{dans} un autre; ~~et~~ et d'autre part cette intention de la raison ~~et~~ second, par opposition à la substance elle même, intention première ~~et~~ ~~logique~~ ~~et~~ ~~metaphysique~~ comme en premier d'une matière au moins complète. Et donc, à ce niveau, ~~et~~ ~~parce que~~ la définition logique, ^{au sens} attribuée ~~au sujet~~ ~~établit~~ ~~une~~ fait une proposition qui ~~est~~ est vraie. Ce ~~propos~~ ~~logique~~ ~~et~~ "modus procedendi..."

convenit... proprie et ~~et~~ convenienter fieri in logica et metaphysica eo quod utique scientia communis ~~et~~ et circa idem subiectum quodammodo."

(de Trinit. ibid.) "Philosophia prima] habet quamdam affinitatem cum logica..... ad logicum proprie pertinet."

(In VII Phys., lec. 3, n. 1308) Toutefois, cette considération logique, si nécessaire qu'elle soit, n'a rien de final, pas même en métaphysique où ~~elle~~ ~~est~~ ce "modus logicus huius scientiae proprie ~~et~~". Aussi bien saint Thomas apostole-t-il: "et ab eo convenienter incipit." Car le but de toute science de

l'ens naturae - par opposition à l'ens rationis - est de connaître son sujet par les principes qui lui sont propres. C'est le cas de la métaphysique: "oparet non solum ita.... talis notificatio datur." (ibid., lec. 2, n. 1280)

, bien qu'il s'applique

Mais ce processus logique/lexode "maxime ad communia", se tend aussi vers les choses ~~partant~~ propres qui sont l'objet des sciences particulières. Si le dialecticien procède, en effet, "ad ea quae sunt aliarum scientiarum, sive sint propriae sive communia." Nous l'avons vu dans l'exemple de la haine, objet de la doctrine naturelle. Néanmoins, "sic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit, nisi proprius procedatur." (de Trinit., ibid.)

accord, ~~mais au contraire~~,
Et la raison en est que la communauté
des intentions de la logique, et celle de
l'universel in praedicando qui, à l'opposé
de l'universel in 2epresentando ou encore
in causando, n'atteint pas ce qui est le propre des
propres ~~et de~~ ^{qui diffèrent} choses, dont il se dist
propres choses, ou elles-mêmes très différentes entre elles,
auxquelles il s'attribue choses qu'il embrasse
dans sa généralité. ~~pourrait adéquate~~
~~partout~~ C'est pourtant ce qu'il faudrait
si cette ~~meilleure~~ méthode devait être adéquate
aux sciences particulières. ~~et très~~ vrai que
les contraires ~~partagent~~ ^{partagent} le même sujet,
mais il ne s'ensuit pas que ^{dans la réalité toute} choses dites sur
que l'opposé des contraires soit dans le
même sujet physique, ~~mais dans l'opposé~~ physique et prochain.

de la chose, si melle substance première ni naturelle ni séparée ne peut être en autre chose que soi, ce n'est pas ~~de la chose~~ pour la raison qu'elle ne se dit ~~que~~ d'aucun sujet, mais bien l'inverse, où l'on voit que ~~la chose~~ l'explication logique n'est antérieure que dans l'ordre de la définition, comme la définition du nom qui est postérieur à la chose, et antérieure à ~~l'explication~~ celle de la chose elle-même. Mais lorsque l'intention première n'est pas dans sa propre nature ~~et~~ co-extensive à la généralité de la ~~chose~~ seconde, la première ne celle-ci ne peut pas rejoindre la première dans ce qu'elle a de propre. Il faudrait pour cela que les intentions secondes ~~soient~~ jouissant d'exprimer une priorité absolue; et l'être réel serait tiré de l'être de raison, ~~et~~ ~~abandonner~~ ~~et~~ ~~renoncer~~ en sorte que de ~~général~~ "animal", sous son intention de genre, on ~~devrait~~ nommer ~~tout~~ ~~soit~~ tous les espèces, ~~et~~ ~~comme~~ de "fruit", tous les fruits. On voit donc aussitôt que si aufin nous apprenons ~~exprimer~~ la raison propre de ce ~~auquel~~ fait que la haine et dans le concupiscent, nous ne dirons pas: ce n'est pas étonnant, puisque ces contraires sont dans le même sujet! ~~l'explication de cette~~

7

d'emploi de cette proposition logique aura été utile, elle peut nous mettre à la recherche du sujet propre, ^{de la cause} mais elle-même ne l'a pas donné, et il eut été possible qu'il fût pas identique à celui de l'amour. Qu'il serait identique ^{n'aurait pu} ne ~~pas~~ dépasser la vraisemblance. C'est pourquoi ~~on appelle~~ cationnelle s'appellera maintenant cette méthode tentativa, investigativa, inquisitiva, explicativa et interrogativa. "dialecticus enim et proper hoc interrogat." (Post. Anal., libid., n. 6)

Et pour d'ailleurs qualifier de même façon le modus logicus dont se serv le métaphysicien. C'est à dire que la substance ~~et ce dont tout se dit~~ ~~dit~~ ~~qui ne se dit de rien~~, ~~et~~ n'est pas la raison pour laquelle elle est en soi et non pas en autre chose.

La définition logique de la substance n'est pas la raison pour laquelle celle-ci est en soi et non en autre chose, mais elle n'est qu'un signe. ~~explique qu'on~~ C'est un fait que il y a des choses que nous

attribuons à un sujet, et des sujets qui ne s'attribuent à rien, comme Socrate.

Il serait donc étonnant qu'il n'y aient pas de choses qui sont en elles-mêmes et non pas en autre chose, mais peut-être qu'on n'aura pas dépassé ce sujet en lui-même,

comme la blancheur,

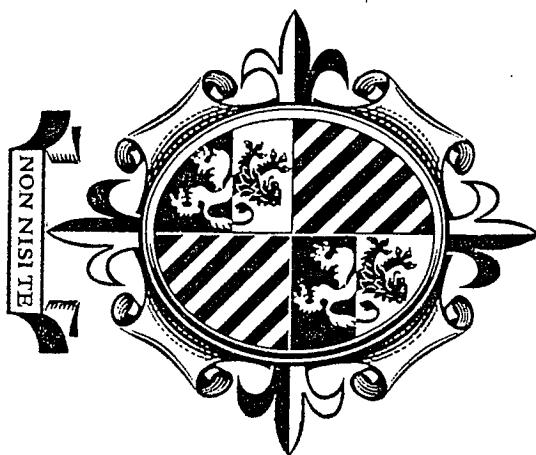
Quand l'intelligence demeure
en suspens, elle interroge, et
tend, encore sans certitude, vers
la définition de la substance
elle-même. Mais ~~la~~ la différence
entre la méthode dialectique
appliquée en matière métaphysique
~~et~~ ^{différe} n'en garde pas moins
cette différence : la seconde
définition une fois établie, on voit
que son défini s'identifie avec
celui de la première et que la
substance ^{et la raison} ~~et la~~ de sa
définition logique. Par contre, dans
les sciences particulières, et notamment
un tel retour où s'établit l'adéquation
n'est jamais possible. Alors que par
la définition réelle de la substance
nous voyons que nécessairement celle de la
définition logique devait être ce qu'elle
fut, nous ne dirons pas, une fois connue
la raison ~~propre~~ du sujet propre de la
laine, que cette raison devient la raison
et aussi la raison pour quelle la proposition
logique devait être ce qu'elle fut. La
raison logique (~~les~~ ^{sous doute} ~~connaissances~~ ~~et~~ ^{sous doute} "contraria sunt circa idem") s'en trouve ^{sous doute} confirmée,
mais non ~~pas~~ ^{pas} la laine comme raison de ce que le sujet
propre de la laine devrait être, celle ^{dans la nature} même
de l'amour.

C. D. K. ayant accepté de traduire en anglais et de composer une introduction ~~et~~ et des commentaires pour les ^{nos} 14 et 15 de la *Prævia Barts* (voir annexe sur le pamphlet).

5 pp. de notes manuscrites ~~de~~ ^{sur} ce sujet. (projet de rédaction).

SUMMA THEOLOGIAE

Latin text and English translation,
Introductions, Notes, Appendices
and Glossaries



BLACKFRIARS
IN CONJUNCTION WITH
EYRE & SPOTTISWOODE, LONDON, AND
MCGRAW-HILL BOOK COMPANY INC, NEW YORK

1. The last ~~part~~^{section} of the Ia Pars is on Divine Government (QQ. 103-119). The second part of this treatise is devoted to the creatures' share in Divine Government. The higher Angels govern the lower by enlightening them (Q.106). This is the most noble of their operations "ad extra." At the very end of this treatise, St. Thomas shows how man shares in Divine Government (QQ.117-119). Now the very first question he raises is whether one man can teach another (Q.117, a.1); and ~~he~~ only in the very last question of the Ia Pars (Q. 119) ^{does} ~~he~~ treat of ~~man's~~ man's self-propagating nature as ~~an~~ of instrument of Divine Government ^{by} ~~of~~ *created causes*.
2. Notice the order: teaching comes first, though generation is naturally prior. This order is characteristic of Sacred Theology, which, ~~teaching~~ proceeding from Faith, considers first of all that which is most ~~perfect~~ perfect and knowable in itself; whereas in Philosophy, God is considered only at the very end of metaphysics. ~~Sacred Theology~~ Divine Revelation is primarily about God, and is brought to bear upon ^(Q. 11, a.7) creatures only in relation to Him. In brief, the order observed in the treatise on Divine Government shows that to enlighten and to teach are the most perfect way in which God's rational creature, for the sake of whom He made all else, can share ~~in~~ in the activity of government that leads to Him.
3. The reason for Divine Government by subordinate causes is to be found in the superabundance of the Divine Good. For God produces not just mere effects, but effects which by reason of ~~their~~^a ^{which is theirs} goodness, can be causes in their turn. "Now it is a greater perfection for a thing to be good in itself and also the cause of goodness in others, than only to be good in itself. Therefore God so governs things that he makes some of them to be causes of others in government; as a master who not only imparts knowledge to his pupils, but also makes them capable of teaching others in their turn" (Ia Pars, Q. 103, a.6,c.).

4. Why should illumination and teaching be so superior to any other activity "ad extra"? The reason is that knowledge is ~~the highest kind of~~ life of the highest kind. (Concerning God, Aristotle had reasoned thus: God is pure actuality; that which is most actual is also most alive; but to think is to be alive in the highest degree; the life of God is therefore one of thought, the thought of the most excellent actuality, namely, ~~which is~~ that of thought itself; it follows that God's life, which is thought, and this is God. God, is to think ~~in~~ Himself as pure/~~thinking~~) Hence, to be a proper cause of such life is to a cause of the highest kind.

5. Little wonder that the very first fruit of Charity, the first of the spiritual works of mercy, should be the act of teaching the ~~ignorant~~ ignorant: "docere ignorantes." (Cf. IIa IIae, ~~in~~ Q. 32, a.2.

6.

6. There are two processions within the Divinity: the Son proceeds from the Father "by way of an activity of thinking, which is ~~an~~ operation of life;" the Holy Spirit proceeds from the Father and the Son by way of love, a love not less purely spiritual than the generation of the Son. Ia Pars, (Q. 27.) Notice that, in God, to ~~generate~~ give birth to the Son, and to pour forth this Person "per modum intelligibilis actionis" are quite the same. Now, ~~in~~ this Father is the one "from whom all fatherhood in heaven and on earth receives its name" (Ad Ephesios, iii, 15). In his commentary ^{on this passage} St. Thomas asks ~~whether~~ ^{why} we can speak of fatherhood among the Angels, ^{for} ~~seeing~~ they are produced by creation and not by generation. Here ~~in~~ ⁱⁿ the name of the thing named can be taken by us in two different ways: [a] either as expressing ~~it~~ ^{or} signifying ~~the~~ ^{our} intellectual conceptions, ^{for} ~~since~~ vocal sounds refer to or are signs of the affections or conceptions ~~of~~ which are in the soul, and in this sense a name is first verified of creatures, then of God; [b] ~~it~~ ^{name} may be taken as manifesting the nature of what is named ^{as} it is in itself outside our conceiving and thus naming it, and this is to be found in God primarily. "Hence the name paternitatem fatherhood, if meant to signify the conception ^{of the} intellect that imposes the name upon the thing, is verified primarily of creatures, and then of God, since we know the creature before we know God. But, ~~in~~ signifying the ⁱⁿ very ~~name~~ ^{signifying} the thing named [^{and} not primarily the way we conceive ~~it~~ of the thing], it is to be found in God before it can be said of us, ⁱⁿ seeing that the power of generation ~~in~~ us is from God. It is as if the Apostle said: My ~~name~~ Fatherhood ~~found~~ in creatures is merely nominal, as it were or vocal, whereas the Divine Fatherhood, by which the Father gives ~~the~~ ^{all} ~~divine~~ ^{nature} all of the [divine] nature to the Son, without any imperfection whatsoever, is true fatherhood [i.e. fatherhood in the fullest way]" in ad Ephesios, cap. 3, lct. 4.

7. From this it is plain that if we attend to the res significata, to the thing named, a human father shares more profoundly in the Fatherhood of God, ~~in~~ in educating his offspring than in generating. Accordingly, does not nonetheless the teacher who ~~is not~~ share in natural generation, is/more truly merely gave birth to the child. a father ~~than~~ of his pupil than the one who ~~gave birth to the child~~ of course. ~~Truly~~ The substance of the offspring is/ the basic good. Still, 'to be a human person' is not the same as 'to be/ good person,' For the goodness which is ours in virtue of our substantial being is/~~in~~ relative/secundum quid (Cf. Q.D. de Veritate, Q. 21, a. 5). Hell is full of substantial being, all persons, but they are good only secundum quid and not ~~simpliciter~~ it would be better for these not to be rather than to be absolutely. ~~simpliciter~~ Naturally speaking, a man can become a good person only through proper education, both moral and intellectual. He who devotes himself to this task enjoys vera paternitas.

(to ~~the~~ good life and

8. The father of the spiritual life of the pupil contributes more/ to the ~~deus~~ common good than the father according to nature. One chief reason for celibacy the excellence of ~~the~~ is that it allows one to ~~practi~~ share more deeply in the vera paternitas of God. Bearing in mind the distinction which ~~in~~ St. Thomas makes in his commentary ~~on~~ the Epistle to the Ephesians, the teaching nun is more ~~deeply~~ ^{truly} a parent than the mother of the child. The Christian teacher, ~~no matter what his subject,~~

9. Does this apply to the teaching of any subject whatsoever? Yes, from grammar to political science. But any given subject must be taught in such a way that it does not divide the mind of the pupil, by ~~the~~ over-emphasis, or by setting one discipline against another. ~~The~~ Teaching, ~~no matter what its~~ ^{however} ~~no matter how~~ humble or ~~not~~ lofty, must always be informed by wisdom ^{cujus} est ordinare. The mathematician who breeds contempt for theology, or the theologian who does not value mathematics, is a bad parent. (Compare with what St. Thomas says in Ia Pars, Q. 109, a. 4.)

10. Vd, here, "In memory of a Catholic Teacher," pp.14-16.
11. In his commentary ~~on~~ on I Cor.,xii, lect.3, St. Thomas calls the teachers in the Church the "eyes" (oculi) of the Mystical Body; they who lead a purely active life are its "feet" (pedes), and the prelates are the "hands" (manus) of this Body.

1. The last section of the Ia Pars is on Divine Government (QQ. 103-119). The second part of this treatise is devoted to the creatures' share in Divine Government. The higher Angels govern the lower by enlightening them (Q. 106). This is the most noble of their operations "ad extra." At the very end of this treatise, St. Thomas shows how man shares in Divine Government (QQ. 117-119). Now the very first question he raises is whether one man can teach another (Q. 117, a. 1); and only in the very last question of the Ia Pars (Q. 119) does he treat of man's self-propagating nature as ~~by~~ ⁱⁿ instrumental ~~to~~ ⁱⁿ Divine Government by created causes.
2. Notice the order: teaching comes first, though generation is naturally prior. This order is characteristic of Sacred Theology, which, proceeding from Faith, considers first of all that which is most perfect and knowable in itself; whereas in Philosophy, God is considered only at the very end of metaphysics. Divine Revelation is primarily about God, and is brought to bear upon creatures only in relation to Him. (Q. 1, a. 7). In brief, the order observed in the treatise on Divine Government shows that to enlighten and to teach are the most perfect way in which God's rational creature, for the sake of whom He made all else, can share in the activity of government that leads to Him.
3. The reason for Divine Government by subordinate causes is to be found in the superabundance of the Divine Good. For

8. The father of the spiritual life of the pupil contributes more to the good life and to the common good than does the father according to nature. One chief reason for the excellence of celibacy is that it allows one to share more deeply and universally in the vera paternitas of God.

Bearing in mind the distinction which St. Thomas makes in his commentary on the Epistle to the Ephesians, the teaching nun is more truly a parent than the mother of the child.

9. Does all this apply to the teaching of any subject whatsoever? Yes, from grammar to political science.

But any given subject must be taught in such a way that it does not divide the mind of the pupil, by over-emphasis, or by setting one discipline against another. Teaching, no matter what its subject, however humble or lofty, must always be informed by wisdom — cujus est ordinare. The mathematician who breeds contempt for theology, or the theologian who does not value mathematics, is a bad parent. (Compare with what St. Thomas says in Ia Pars, Q. 108, a.4).

10. Vd, here, "In memory of a Catholic Teacher," pp. 14-16.

11. In his commentary on I Cor., xii, lect.3, St. Thomas calls the teachers in the Church the "eyes" (oculi) of the Mystical Body; they who lead a purely active life are its "feet" (pedes), and the prelates are the "hands" (manus) of this Body.

Beste perfekt! . . . !
Reverend Fathers & Mothers,

Utrum autem paternitas, quae est in caelis et in terra, derivetur a paternitate, quae est in divinis, dubitatur; et videtur quod non, quia nomina sic imponimus secundum quod res nominatas cognoscimus, quidquid autem cognoscimus, est per creaturas, ergo nomina imposta a nobis rebus ipsis, plus et prius convenient creaturis quam ipsi Deo. Respondeo et dico quod nomen alicujus rei nominatae a nobis duplice potest accipi, quia vel est expressivum, aut significativum conceptus intellectus; quia voces sunt notae, vel signa passionum, vel conceptum qui sunt in anima, et sic nomen prius est in creaturis, quam in Deo. Aut in quantum est manifestativum quidditatis rei nominatae exterius, et sic est prius in Deo. Unde hoc nomen paternitas secundum quod significat conceptionem intellectus nominantis rem, sic per prius invenitur in creaturis quam in Deo, quia per prius creatura innotescit nobis, quam Deus: secundum autem quod significat ipsam rem nominatam, sic per prius est in Deo quam in nobis; quia certe omnis virtus generativa in nobis est a Deo. Et ideo dicit: Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur; quasi dicat: Paternitas quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis seu vocalis, sed illa paternitas divina, qua pater dat totam naturam filio, absque omni imperfectione, est vera paternitas.
In Ad Ephesios, c. III, l. 4.