

Eugène Babin .

BIOLOGIE.

PHILOSOPHIQUE

PAR

CHARLES DEKONINCK.

1935-1936.

- INTRODUCTION -

Nous étudierons, cette année, la deuxième partie de la Philosophie de la Nature; la Biologie Philosophique. L'an dernier, nous en avons étudié la première partie: la Cosmologie.

A, - SITUATION de la B.P. dans la Phil. Nat. :

1- Situations fausses:

a/ Bien des auteurs scolastiques modernes nient la Philosophie de la Nature et la remplacent par les sciences expérimentales. Ils considèrent la P.N. comme un ensemble de conclusions générales des Sciences Expérimentales. Cette conception est grave. C'est pourquoi ils veulent abandonner la théorie de l'Hyliémorphisme "parce que, disent-ils, elle ne permet pas d'expliquer certaines expériences scientifiques".

b/ D'autres prétendent que les Sciences Expérimentales conditionnent la Philos. de la Nature, et que celle-ci se base sur l'expérience, sur l'observation. Mais ces deux termes (expérience, observation) sont au moins ambigus: qu'entend-on par ces deux mots? Tout est là !

Aussi, quand ces auteurs traitent de problèmes proprement philosophiques ils les classent dans la Métaphysique Générale. Plusieurs d'entre eux vont jusqu'à placer la thèse de l'Hyliémorphisme dans la Métaphysique (Raynaker).

Ces auteurs font habituellement appel à la tradition scolastique et prétendent s'inspirer d'Aristote et de St. Thomas. Ne trouvent-on pas traités, dans la philosophie naturelle de ces derniers, des problèmes purement physiques. En réalité, pour être modernes, ils partagent la Philos. de la Nature en deux parties: l'une va à la Métaphysique, l'autre, aux Sciences Expérimentales.

Cependant des auteurs plus subtils ont conservé une certaine P.N., sorte de science intermédiaire, dans laquelle ils font entrer une certaine application de la Métaphys. i.e. dans laquelle ils interprètent de façon philosophique les résultats des Sciences Expérimentales v.g. interprétation de la théorie moléculaire par l'Hyliémorphisme (Hönlén)

c/ D'autres auteurs scolastiques, comme Credit, tout en distinguant la P.N. de la Métaphys., n'ont pas suffisamment distingué la P.N. des Sciences Expérimentales. Il fait appel à des théories physiques pour prouver des thèses philosophiques, par ex. il fait appel à la deuxième loi de la Thermodynamique pour prouver que le monde est fini. C'est une très bonne loi physique mais elle a le degré de certitude que peut avoir une loi physique. Aussi ne peut-elle entrer dans la Philos. qui a besoin d'une autre certitude que la certitude expérimentale. C'est une confusion des degrés de certitude propres à chaque science.

-----PREMIERE PARTIE-----

I.....Situation de la Philos.Naturelle.....	Page 1.
II.....Délimitation de son Objet.....	" 2.
III.....Méthode.....	" 7.
IV.....Nature comme ensemble.....	" 12.
V.....Diversité et multiplicité des choses.....	" 16.
VI.....Espèces de diversité	" 19.
VII.....Essence des anges.....	" 24.
VIII.....Durée des anges.....	" 25.
IX.....Multitude des anges.....	" 27.
X.....Relations entre les Anges purs et le Cosmos.....	" 40.
XI.....Connaissances des anges.....	" 43.
XII.....La volonté des anges.....	" 47.
XIII.....Le gouvernement des anges.....	" 49.
XIV.....La locution des anges.....	" 50.
XV.....Les Ordres et les Hiérarchies angéliques.....	" 51.

II-SITUATION JUSTEE:

Le seul auteur moderne, à notre connaissance, qui ait bien distingué les Sciences Expérimentales de la P.N. c'est M. J. Maritain dans son nouveau livre: "La Philosophie de la Nature", Téqui, Paris, 1936. Monsieur Maritain, cependant, n'a pas suffisamment décrit sa conception de la méthode de la Philos. de la Nature pour que nous nous prononcions sur l'accord de nos opinions dans le détail.

B.-DELIMITATION de l'objet de la P.N.:

1-Ce qu'il est:

Aristote et St. Thomas nous disent que l'objet de la P.N. c'est "L'ENS MOBILE", *LEXUS MOBILE* in quantum mobile. Pour qu'on puisse dire qu'il est "mobile" il faut qu'il le soit dans tout son être, dans son essence et dans ses accidents. Les anges sont aussi mobiles mais pas dans leur essence, seulement quant à leurs accidents et d'une mobilité discontinue.

II-Comment constitue-t-il un degré de savoir autonome ?

Nous en trouvons la réponse dans le Prooimium du Commentaire de St. Thomas sur la Physique d'Aristote, leçon 1ère. (1). "Le monde sensible est l'objet de la P.N."; voilà une expression bien ambiguë. La P.N. ne peut pas être la science du sensible. Il ne peut être question dans aucune science d'étudier le sensible en tant que sensible; la sensation n'est qu'un moyen, et la connaissance sensible n'est pas scientifique. (2).

a/Fondement de la division en trois degrés du savoir humain: On doit classer les objets *MAIX* en des sciences différentes, et les sciences seront diverses selon leur manière de définir les objets.

Mais alors, pourquoi faut-il se référer à la matière pour diversifier les différents savoirs humains? Pourquoi ne pas se référer aux généralités effectives par l'attraction? (3) Pourquoi n'y a-t-il pas autant de degrés de savoir humain qu'il y a de généralités effectives par l'attraction?

Parce que toute connaissance humaine commence par la sensation et que tout objet de sensation est matériel: il faudra donc définir cette formalité par son caractère matériel. Or, le savoir qui implique dans sa manière de définir son objet l'espace-temps, soit directement soit indirectement, ce savoir constitue le 1er degré d'abstraction. L'objet spatio-temporel est le premier qui se présente à nous. S'il y a un tel savoir et si ces définitions sont possibles ce savoir aura un caractère spatio-temporel. Qu'il s'agisse le n'importe quoi: d'une essence, d'un accident, d'un grandeur dite physique etc. du moment qu'on doit faire entrer en elles un caractère spatio-temporel ces entités font partie du 1er degré d'abstraction.

- (1) cf. Arist.; *PHYSIQUE*, trad. Cartier, liv. I, 184 p. 10-25.
- (2) cf. Maritain, *LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE*, Téqui, p. 20-21.
- (3) cf. Cajetan, "SUMMULA PHILOSOPHIE NATURALIS".

Pour définir une essence composée, il faut faire intervenir l'espace-temps, de même pour définir une grandeur, un poids; l'espace-temps entre dans la définition de tout objet du 1er degré d'abstraction (1). Et c'est là que se situent les Sciences Expérimentales et la P.N. (2)

b/ Application:

1-"Secundum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia nec sine materia definiré possunt... et talia sunt omnia naturalia, ut homo et lapis". Donc l'homme comme la pierre est traité par la Physique.

2-"Quaedam vero sunt quae non dependent a materia nec secundum esse, nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus et ipsa ens. Ces paroles ont fait penser à certains auteurs que l'objet de la Métaph. est formellement *IMMATERIEL*. C'est absurde; l'objet de la Métaph. est immatériel par éminence et non pas formellement ou par exclusion. Il transcende et l'être matériel et l'être immatériel et il les implique tous les deux. Quand il est question, en Métaphysique de substance matérielles ou immatérielles c'est en tant que substances et non en tant que matérielles ou immatérielles. On se place ici à un point de vue transcendantal.

3-"De his vero quae dependent a materia sensibilis secundum esse sed non secundum rationem est mathematica".

D'abord il ne faut pas confondre l'objet des Mathématiques avec celui des Sciences Expérimentales: celles-ci étudient des grandeurs réelles existentielles ou qui comportent capacité d'existence dans leur définition même, et ils ne sont réalisables que dans la matière.

Il faut cependant appuyer sur le "secundum ESSE". Habituellement les commentateurs de ce texte prétendent qu'il s'agit de réalisation de grandeurs mathématiques. Mais ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher la différence entre les deux objets de la Mathématique et des Sciences Expérimentales, entre un chien et une droite, par exemple. Ces deux objets peuvent-ils être réalisés également et une droite, par exemple.

(1) i.e. de la Philos. Nat., pour St. Thomas, car pour lui les Sciences Expérimentales faisaient partie de la P.N. Quand, aujourd'hui, nous parlons du 1er degré d'abstraction nous entendons et la P.N. et les S.E. St. Thomas n'a pas fait cette distinction.

(2) Comment l'Espace et le Temps sont-ils absolument inséparables? On démontre l'hygiène soit à partir de la pure extériorité soit à partir de la durée continue. S'il y a extériorité homogène il y a composition de matière et de forme; nous avons dans une essence composée. Or, il y a un rapport entre l'essence et l'existence. Par conséquent l'existence d'une essence composée doit quasi être composée d'une certaine façon. Elle ne l'est pas par des éléments distincts et discontinus et simultanés, car alors il y aurait deux existences. Mais il ne répugne pas de le concevoir en succession. Cependant cette succession doit être continue, car alors un être serait toujours un autre, ce qui est contradictoire. Et c'est alors que nous avons le temps: durée successive et continue, et l'espace: pure extériorité homogène.

De plus, l'essence composée, racine de la durée successive continue, est aussi racine d'extériorité. Or pour expliquer celle-ci on a eu recours à la composition hylémorphique. Donc si on n'envisageait que le caractère d'extériorité homogène qui est une donnée immédiate, du fait qu'une essence est composée il faut qu'elle dure continuellement.

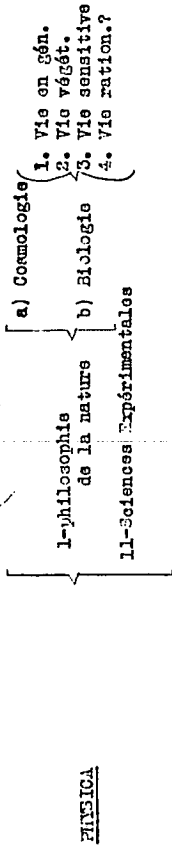
lément dans la matière? Le chien implique dans sa définition même la matière; aussi peut-on en avoir une image. Il n'en est pas ainsi d'une droite. Elle ne peut pas être réalisable dans la matière, être réalisable n'appartient pas à sa structure essentielle en aucune façon. Son être c'est être de raison. Aussi ne peut-on pas se représenter une droite. Il n'y a pas d'image de la droite: la droite n'a pas d'épaisseur v.g. C'est pourquoi la géométrie naturelle, qui étudie v.g. la droite ou la courbe réelle i.e. la droite ou la courbe d'un être spatio-temporel, est une partie de la Physique et non de la Mathématique. Par conséquent "dependet a materia sensibilis secundum esse." veut dire deux choses:

- 1/ D'abord si une entité mathématique est réalisable, ce qui ne lui est pas essentielle, elle ne peut l'être que dans la matière.
 - 2/ Il y a toutefois dans tout être mathématique une référence à la matière qui rend cet être mathématique concevable, et qui marque une dépendance vis-à-vis de la matière lère, i.e. si la matière lère était impossible les mathématiques le seraient également. Ainsi donc la référence de l'être mathématique à la matière consiste dans une dépendance épistémologique et oblique.
- La matière lère étant principe d'homogénéité, et d'autre part l'homogénéité étant le postulat fondamental de toute mathématique les mathématiques ne sont pas possibles sans une référence intrinsèque à la matière lère. Le point essentiel est: DE SOI L'OBJET MATHÉMATIQUE NE PRETEND PAS ÊTRE RÉALISABLE. Donc tout en étant dépendant de la matière lère il ne prétend pas être réalisable dans la matière (1). Il est également faux de dire qu'une entité mathématique est réalisable ou qu'elle ne l'est pas. En elle-même elle est indifférente, cet aspect de "réalisable" n'entre pas dans sa formalité intrinsèque. C'est pour cela que les Mathématiques font appel à un autre degré d'abstraction.

"De his vero quae dependunt a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem est naturalis quae Physica dicitur".

L'objet de la physique implique référence à l'être, il fait appel à l'être et à la raison. Par conséquent, en Physique, il s'agit de choses qui sont CONÇEVABLES et qui prétendent ÊTRE RÉALISABLES, d'après leur formalité intrinsèque elle-même.

Le premier degré d'abstraction embrasse tout ce qui implique matière; c'est la Physica, qui se subdivise comme suit:



- (1) C'est le concept et non le principe d'homogénéité qui entre dans les Mathém.
- Le principe d'homogénéité est une réalité, la matière.

(2) Pour St.Thomas Physica et Scientia Naturalis étudient synchrones.

Le fondement de cette UNITÉ du 1er degré d'abstraction c'est la MATIÈRE PREMIÈRE (1).

"Et quia omne quod..." Pour St.Thomas les Sciences Expérimentales faisaient partie de la Philos. de la Nature dont l'objet est l'ens mobile. Mais aujourd'hui que les Sciences Expérimentales sont séparées de la Philosophie de la Nature et que l'Ens Mobile constitue le 1er degré d'abstraction, ne doit-on pas dire que l'Ens Mobile n'est plus l'objet des Sciences Expérimentales? Non, car les Sciences Expérimentales étudient toujours l'Ens Mobile mais quant à son aspect mesurable (2)

"Omne quod habet materiam mobile est". Ici St.Thomas suppose démontrer que la matière lère est principe de toute mobilité. Qu'il y ait mobilité c'est un fait donné immédiatement mais que la matière soit principe de mobilité il faut le démontrer. D'où il suit que tout être qui comporte matière est mobile (2)

III- En quoi consiste l'UNITÉ du 1er degré d'abstraction?

En d'autres mots qu'est-ce qui nous permet de placer toutes ces sciences dans le 1er degré d'abstraction?

En effet, sur ce plan nous étudions non seulement des êtres spécifiques mais différents comme l'animé, le végétatif, les animaux, les grands mathématiques, la nature etc., mais encore on étudie des aspects différents. Et non seulement on s'enferme dans une certaine catégorie de l'être mais on y traite aussi de principes dont il était question en métaphysique. Ainsi, en Philosophie naturelle on parle de la vie, de la connaissance dont on a déjà parlé en Métaphysique.

Nous pouvons placer toutes ces sciences dans le 1er degré d'abstraction précisément parce que la matière lère EST PUISSANCE PURE et qu'ELLE EST UNITÉ. Elle constitue pour tous les êtres qui y sont réalisés et qui l'impliquent dans leur définition même une matière commune. Tous ces êtres et tous ces aspects se tiennent du côté de la matière qui entre dans leur constitution. Ainsi, la vie dont il sera question ici est une vie associée à la matière; la connaissance intellectuelle dont il est question en psychologie rationnelle est celle d'un être corporel, par contre il ne sera pas question de la Vie en général, de la connaissance en général comme il est question en métaphysique (3).

Les deux autres degrés d'abstraction sont constitués par leur éloignement de la matière lère, éloignement qui s'effectue ici par rapport à nous. Le fondement de cette division tripartite n'est pas exclusivement épis-

(1) C'est ainsi qu'on voit comment l'homme entre dans la physique. En Psychologie rationnelle on n'étudie pas l'intelligence en général mais une certaine intelligence qui implique une certaine dépendance vis-à-vis de la matière; d'où le raisonnement au lieu de l'intuition.

(2) Quand St.Thomas parle d'un être il parle d'un "en-soi", d'un certain tout, substance et accidents. Car l'accident aussi est un être, et il est mobile en tant qu'il est fonction d'une substance mobile, mais il n'est pas composé de matière et de forme... Unum quodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se individuum et ab aliis distinctum". - C.G., II, c.40.

(3) Il faut bien remarquer que le 1er degré d'abstraction n'est pas constitué par un certain degré de "généralité" mais par une référence à la matière.

témologique, il est aussi réel. Pour le 1er degré il y a fondement réel, la matière lère qui relie tous les phénomènes spatio-temporels.

Le 3ème degré d'abstraction atteint seulement ce qui est transcendantal à la matière. Il n'étudie pas seulement l'immatériel impliqué dans la généralité mais aussi l'immatériel en soi, v.g. Dieu, l'intelligence etc.... (1) Il s'élève au-dessus de la matière d'une façon positive, il ne s'agit pas seulement d'une pure généralisation.

Donc, "une chose est intelligible dans la mesure où elle est séparée de la matière". voilà le principe fondamental de la division tripartite du savoir humain (2).

"Sed quia ea quae consequuntur aliquod commune prius et seorsum determinanda sunt, ne apportent ea multitudine pertractando omnes partes..." - Comm. phys., lib. No. 4.

Come pour la Métaphysique qui comporte une partie générale et une partie spéciale. St. Thomas assigne deux parties à la Philosophie Naturelle; on se maintient cependant toujours dans le 1er degré d'abstraction. Il y a:

1-La philosophie naturelle générale qui étudie ce qui est commun à l'être spatio-temporel ~~et ce qu'on y dira sera vrai de n'importe quel être spatio-temporel~~ tout l'être spatio-temporel et ce qu'on y dira sera vrai de n'importe quel être spatio-temporel: l'homme, la plante, l'animé etc.... Dans cette lère partie il sera donc question de l'être mobile en tant que tel.

Chez Aristote, le traité dans lequel il est question du mobile en tant que tel se trouve dans la physique où il étudie spécialement l'hylémorphisme, la nature, et dans le dernier chapitre l'action, la passion, l'espace et le temps.

Cette lère partie de la Philos. de la Nature s'appelle la Cosmologie (3). 1-La philosophie naturelle spéciale, qui étudie certains êtres spatio-temporels en particulier.

Les principes qu'on découvrira dans la première partie de la Philos. de la Nature influeront sur tous les aspects de l'être spatio-temporel, lesquels aspects seront étudiés par les autres sciences à l'intérieur de ce même degré d'abstraction, car ce sont la matière et la forme qui constituent tels qu'ils sont ces différents. Ainsi l'atome, aspect métrique d'un corps, n'est pas lui-même composé de matière et de forme mais il n'en est pas moins constitué atome à cause de la composition de matière et de forme du corps dont il est l'aspect métrique, i.e. à cause de la composition hylémorphique de l'essence. De même, s'il y a longueur, vie végétative

(1) cf. pp. 3 et 4.

(2) cf. J. de St. Thomas, Curs. phil., LOGICA, illa p. art. 1.

(3) On a dit que l'objet de la Cosmologie était l'être inorganique; c'est absurde. Ce que l'on dit en cosmologie s'applique aussi bien à l'être organique qu'à l'être inorganique. Pour démontrer l'hylém. il ne faut pas se placer uniquement au point de vue du mouvement local ou de la génération mais au point de vue de tout mouvement continu quel qu'il soit d'un mobile en tant que mobile. - cf. J. de St. Thomas, Phil. Nat., vol. 11, q. 14 et supra, p. 6, note (2)

vie sensitive, rationnelle c'est à cause de l'hylémorphisme (1).

- MÉTHODE à suivre en étudiant les données expérimentales au point de vue du 1er degré d'abstraction: Il y a deux méthodes essentiellement différentes:

1-L'une strictement disciplinaire ou philosophique. 1-L'autre physico-mathématique ou expérimentale.

C'est J. de St. Thomas qui a explicité le contenu de ces passages de St. Thomas dans sa logique, 1ère partie, quest. 8, à 3.p.173. St. Thomas n'a donné que des suggestions au sujet de cette distinction:

dependet ab inductione sicut dependet a sensu et experientia; unde si positiones universales aliquibus scientiis non sunt ita abstractas et communes quod ex quocumque individuo manifestari possunt, ipsarum varietas, sed ex plurimum numeratione et experientia pendet sicut scientiis naturalibus, non sunt ita certae sicut aliae scientiis abstractiores et communes ut metaphysica et mathematicae, quarum principia in uno individuo habent totam certitudinem ut quodlibet est vel non est".

INDUCTIO, ici, est pris au sens ancien et classique et signifie une expérience immédiate: subir un objet. Les anciens l'opposaient à DEDUCTIO, parce qu'alors on part d'un objet qui est en nous, d'un principe connu.

Notons que d'après le texte de J. de St. Thomas l'induction au sens ancien comporte toujours une certaine répétition, mais pas toujours. Tandis que l'induction au sens moderne comporte toujours une certaine répétition de ces inductions au sens ancien qui proviennent soit d'une donnée immédiate, pour les disciplines, soit d'une répétition, pour les sciences expérimentales.

Du fait que les propositions d'une science ne sont pas assez abstraites et communes de sorte qu'on ne peut manifester leur vérité à partir de n'importe quel individu, ces propositions ne sont pas aussi certaines que celles dont on peut démontrer la vérité à partir de n'importe quel individu.

Aussi pour déduire la métaphysique générale on part d'une seule chose subie une seule fois. De même on démontre l'hylémorphisme à partir de n'importe quelle entité spatio-temporelle: une seule induction au sens ancien suffit (2).

REVENONS à "naturalis unum".

Mais allons nous poser trois questions:

- Qu'est-ce que la Nature?
- Importance de l'étude de la nature de Nature;
- Quelle différence entre la définition de la nature et celle de la vie? Etude des forces chez Arist. et St. Thomas
- Dédution de la Nature, son origine absolue.

1-Qu'est-ce que la Nature? (3)

qui lui-même vient de .Ici, Aristote indique simplement les différences

(1) cf. J. de St. Thomas, Phil. Nat., vol. 2 et 3, lère p. quest. 1ère, art. 2 p. 13, nouvelle édition.

(2) Dans la partie philosophique de ce 1er degré d'abst. toutes les propositions sont absolument nécessaires.

(3) cf. Arist. METAPH., liv. 3, chap. 4.

tes acceptions du terme "nature", mais il ne les donne pas en fonction de son propre système. On n'y trouve aucune preuve. Les textes les plus importants sont dans le deuxième livre de la Physique, chapitre Ier.

b/ Pour dégager la notion de "nature" Aristote délimite son rôle vis-à-vis de l'intelligence humaine et du hasard. Il l'oppose surtout à l'Art car le hasard s'oppose, sous forme d'exception, à la fois à la Nature et à l'Art. Les êtres naturels se distinguent des autres en ce qu'ils ont en eux-mêmes un principe de mouvement et de repos, et c'est pourquoi ils méritent le nom d'êtres naturels.

La Nature est "principium motus et quietis in eo quo est". On peut dire que tout objet naturel est en mouvement et on le considère comme spatio-temporel.

On dit "de repos" afin de rendre plus transcendante la définition de Nature et de faire entrer sous elle les êtres naturels qui sont en repos. Ne pas faire cette restriction donnerait lieu à l'objection que les êtres naturels, dès qu'ils sont en repos, n'auraient pas de nature. Il faut donc trouver la nature dans l'essence même, dont elle n'est pas distincte. La Nature étant principe interne, n'a pas d'existence indépendante. Elle n'est pas quelque chose d'extrinsèque aux objets spatio-temporels, comme par exemple un moteur supérieur. Toutefois les propriétés, dites naturelles, ne sont pas elles-mêmes la Nature; elles ont une existence dépendante et sont une conséquence de la Nature.

e/ Distinction entre Nature et Naturel.

Comment Aristote déduit-il l'existence de la Nature? Avez-vous une intuition immédiate et indiscutable de la Nature? Avez-vous une intuition de la différence entre la Nature, l'Art et le Hasard? Aristote ne songe pas à démontrer l'existence de la Nature; quant à essayer de démontrer que la Nature existe ce serait ridicule; il est manifeste, on s'arrête, qu'il y a beaucoup d'êtres naturels (1).

St. Thomas dans son Comm. liv. II, leçon Ière, No 3, est plus clair. L'intuition que nous avons de la Nature et de la distinction à faire entre Nature, Art et Hasard n'est certainement pas une intuition immédiate dans la mesure de celle que nous avons de la couleur, par exemple, car on peut fabriquer un arbre apparemment naturel i.e. dont le contact immédiat nous donne la sensation d'être naturel.

Le texte d'Aristote ne veut pas dire qu'il ne faut pas chercher ce qu'il arriverait s'il n'y avait pas de nature. S'il n'y avait pas de nature tout serait un produit de l'Intelligence ou du pur Hasard; or cela est manifestement faux. Il y a dans la nature un ordre et des phénomènes réguliers qui s'imposent comme objectifs indépendamment de notre intervention, c'est ce qui fait la nature et rend la science possible:

ORDRE -----> CAUSE -----> FIN -----> INTELLIGENCE.

C'est l'Art suppose le naturel. Les anciens considéraient comme Nature l'élément permanent qui garde ses propriétés, qui ne changent pas à travers tous les changements substantiels (2) : soit l'Eau, l'Air, le Feu. "En un sens on appelle ainsi nature

- (1) cf. Arist. PHYSIQU., liv. II, 193 a 1.
- (2) cf. Arist. METAPH., 193 a 23 - b - 11.

la matière qui sert de sujet immédiat "à chacune des choses qui ont en elle-même un principe de mouvement et de changement..." En ce sens on peut dire que la Nature est matière, dit Aristote, cependant il ne dit pas qu'elle est matière libre.

d/ Considération philosophique:

La définition de la Nature exige une précision; elle donnée ici pourrait aussi bien s'appliquer à des êtres non physiques, vég. la nature de Dieu. Pour bien comprendre il faut recourir à une considération philosophique. Dans le passage suivant:

"En outre la nature comme nature est le passage à la nature proprement dite ou naturels. Car, sans doute le mot guérison ne signifie pas le passage à l'art de guérir... mais à la santé, puisque la guérison vient nécessairement de l'art de guérir au lieu d'y aboutir; mais c'est un autre rapport qu'il y a entre les deux sens de nature: car la nature est en tant qu'il est en train d'être naturel va d'un terme à un autre. Vers lequel? Ce n'est pas vers le point de départ, vers ce à quoi il tend, c'est-à-dire à la forme; donc, c'est la forme qui est nature" (1)

prend la forme comme une dérivée de (maître, croître), dans un sens dynamique. De là le rapport étroit entre la nature serait ainsi le principe de ce devenir. Cela nous fait comprendre la restriction d'Aristote, au début de sa Physique.

De là aussi le fait pour Aristote que la Physique est la connaissance du devenir universel, l'objectif "physique", chez lui, a toujours rapport à un changement matériel, à un devenir. Donc, quand on parle de Nature au sens strict il s'agit toujours d'un être en état de devenir, donc d'un être spatio-temporel (2).

o/ Comment l'homme entre-t-il dans la Nature? L'âme humaine et l'intelligence ne sont-elles pas strictement spirituelles?

St. Thomas nous le dit dans son Comm. Physique, liv. II, leçon 4 No. 10: "De inde....." (cf. texte, p. 5.)

La Nature:

-est matière dans un certain sens, dit Arist. (3)

-et forme dans un autre sens, mais elle est surtout forme (4)

La Nature est surtout à chercher dans la forme. Pourtant, puisque le Devenir constitue le fondement de la Nature et que la matière libre est principe de devenir, la matière est donc le fondement de la Nature?

Explication: En suivant la hiérarchie des êtres spécifiquement différents nous trouvons un ordre dans lequel un être doit nécessairement être plus parfait que l'autre, car s'il étaient tous également parfaits ils seraient plusieurs semblables et de la même espèce, puisque chez eux la forme est à la

- (1) cf. Arist. PHYSIQU., 193 b 12-17.

(2) Cette définition de la Nature, par Aristote, a été conservée par les scolastiques. cf. J. de St. Thomas, "De Nature" cour. Phil., vol. II, p. 69, 2, p. 185, nouvelle édition.

- (3) Physique, 193 a 9;
- (4) Physique, 193 a 13.

fois principe spécifique et principe de perfection. Or s'il y a plus de perfection il y a plus de simplicité; s'il y a plus de simplicité il doit y avoir dans les êtres inférieurs une tendance à la complexité, qui se manifeste, chez les anges, par la multiplicité des idées: — S'il y a tendance à la multiplicité on peut dire que si on pouvait pousser cette tendance jusqu'à l'infini, il y aurait une tendance au moins oblique à la matière lère, principe de complexité ou de multiplication d'individus dans une même espèce. Par ailleurs, on peut démontrer par voie rationnelle qu'il y a dans la hiérarchie des êtres spécifiquement différents une tendance vers l'homogénéité, car les êtres les moins parfaits, doués d'une tendance à la complexité, sont susceptibles d'être moins différents les uns des autres. Ainsi F est moins différent de E que E de D, et encore beaucoup moins que B de A.

Or, dans la hiérarchie des êtres spécifiquement différents on ne peut procéder à l'infini. On arrive au bas de l'échelle à un être qui a une extrême tendance à l'homogénéité, mais qui est en même temps si faible si inconscient qu'il fait appel à un autre principe pour se soutenir, pour exister à la matière lère. Une telle forme est trop imparfaite pour constituer, seule une espèce. D'où sa tendance à la multiplication; elle tend à compenser en perfection "quantitative" son manque de perfection "qualitative" ou "intensive". Mais la multiplication à l'intérieur d'une même espèce exige un principe d'homogénéité, la matière lère. Donc si la matière lère est possible on peut l'introduire, et l'on obtient un être composé de matière et de forme substantielle dans son essence.

C'est donc l'imperfection de la forme qui nécessite la matière lère.

Et c'est dans ce sens qu'on peut dire que la forme est d'abord nature: "matteria" est proprement forme.

Certains auteurs soutiennent que c'est la matière qui est le fondement du Naturel.

-Scott: La raison fondamentale qu'il apporte c'est qu'il faut chercher, dans la nature, le mobile du côté de l'élément passif. De sorte que si nous cherchons la Nature du côté de la mobilité, c'est la matière qui en est le fondement.

-Vasquez: D'autre part certains scolastiques pensent qu'on ne trouve la nature que dans la forme. Donc, seule la forme serait nature. Ils apportent comme raison que la Nature serait opposée au violent. Or le violent ne s'oppose qu'à l'actif. D'un autre côté la passif, ou matière lère, est capable de subir la violence. Donc ce n'est pas par rapport à la matière qu'il faut définir le Naturel, mais par la forme, si on la définit comme opposée au violent, car la forme est opposée au violent.

St. Thomas donne une solution à cette difficulté dans son Comm. sur la Physique (1):

Discendum est quod in naturalibus rebus.....

Quelle est l'idée fondamentale de ce texte?

-I-II ne faut considérer la matière lère à part des êtres naturels. Elle n'ex-

(1) Comm. Phys., II, chap. 1, lect. 12, no. 4.

iste pas seule, elle coexiste, elle est toujours puissance de telle ou de telle forme, non pas qu'il y ait dans la matière des déterminations privilégiées pour être de telle ou de telle forme, mais elle est toujours actualisée par telle ou telle forme. Les déterminations sont extrinsèques.

-2- L'être naturel est composé de matière et de forme, et la capacité naturelle de cet être doit être attribuée au composé, et non pas à un des deux principes isolément. V.g., il n'y a pas d'un côté matière pure, et de l'autre forme pure.

Donc, ce n'est pas ni la forme ni la matière qui seront Nature, mais la forme et la matière.

opinions contraires à celle d'Aristote sont basées sur la même confusion, car on considère dans l'un et l'autre cas la matière lère comme à part de la forme, comme ayant une indépendance sinon de fait, du moins de droit sur la forme. Ces opinions ne doivent pas être refutées ici mais en cosmologie, car elles se basent sur une fausse notion de la matière lère (1)

2-Conclusion:- Différencées entre un vivant et un non-vivant d'après ce concept de la Nature.

-a/ On définit la vie comme une auto-motion; donc le vivant est un auto-mobile. D'autre part, la Nature est principe de mouvement. Donc, tout être naturel est principe de mouvement, et, partant, tout être naturel est vivant.

Réponse:

Il faut distinguer entre principe actif et principe passif de mouvement. Un être est naturel quand il possède l'un ou l'autre de ces principes; quand il possède les deux, il est vivant. Un être vivant doit se mouvoir "primo et per se".

-b/ Ne peut-on pas dire qu'un être qui est en même par un autre et qui meut à son tour est vivant?

Réponse: Il meut "en quantum movetur", tandis que le vivant "movet seipsum".

- Textes d'Aristote sur la Nature -(2)

lère Catégorie:- L'on rencontre souvent l'expression dans un sens qui ne peut être assimilé au sens technique, rigoureux du mot. Il faut l'entendre dans le sens de ses prédécesseurs Anaxagore, Thalès etc.. La Nature, pour eux, est le théâtre de tous les mouvements des êtres qui nous entourent.

Elle:

-englobait l'ensemble des phénomènes naturels, -et elle désignait le devenir matériel.

On peut même dire que cette idée de "devenir" n'a jamais été étrangère au mot *physis*

2e Catégorie:- Il y a le cas fort différent fondamentalement où *physis* est employé pour désigner l'univers visible en son entier, celui du poète et du

(1) J. de St. Thomas fait une application très importante de ce principe, curieuse Philos., vol. II, Nature, lère p., q. 9, a. 2.

(2) cf. Phys., liv. 1; De Gen. et Cor., liv. 1; De An., liv. 1.

vulgaire. Quelques cas :

-De Gen. et Corrupt., 1, chap. 3, 218 a 10, édit. Becker;
-De An., chap. 2, 404 a 5.

3e Catégorise:- Un autre sens du mot $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ selon Aristote:

synonyme de $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -Phys., 1, 194 a 17. Ici l'expression $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ est
dire "essentielle", comme $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -Phys., 1, chap. 7, 189 b 1. Ici $\chi\epsilon\iota\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ veut
Aristote se sert surtout de l'expres-
sion "nature entière" dans son exposition du système.

3-Dédution de la nature; son origine absolue:

"NATURE COMME UN ENSEMBLE"

Peut-il être question de la Nature comme telle? Y a-t-il une Nature qui serait espèce de tout composé d'êtres strictement naturels? Quelles en seraient les limites?

On peut évidemment parler d'Une Nature comme d'un ensemble, car par la matière première il y a un courant unique et continu qui traverse la Nature.

Pour bien voir en quoi consiste cette unité, il faut se référer à l'origine absolue de la Nature, il faut la dépasser. Pour faire de la Cosmologie il faut avoir fait de la Métaphysique. La Nature n'est pas un système détaché, décapé du système de l'être, comme un système à part que l'on pourrait étudier à fond en se bornant à ses seules limites propres. On pourrait le faire si la Nature était un système indépendant. On ne peut avoir une connaissance "propre" qu'il y a de la nature dans son ensemble qu'à la condition de pouvoir dériver cette nature de ce qui n'est pas Nature. Il faut voir comment elle a pris naissance.

Tout cela ne veut pas dire qu'il faut faire de la Métaphysique en Philosophie de la Nature. La Nature dans une certaine mesure, est explicatrice d'elle-même; mais c'est pour expliquer son ensemble qu'on fait appel à la Métaphysique. La Philosophie de la Nature peut expliquer elle-même ce dont il s'agit dans la Philosophie de la Nature, mais elle ne peut expliquer elle-même dans son ensemble. D'où la dépendance de la Philosophie de la Nature à l'égard de la Métaphysique qui est une
La Métaphysique joue un rôle explicateur à l'égard de toutes les sciences inférieures. C'est le rôle le plus important et peut-être le plus négligé.

a/ Application de cette sagesse métaphysique à la Nature:

la Nature à fond il faut savoir la déduire de ce qui n'est pas nature, de ce qui est transcendant à la Nature. pour comprendre

L'«méthode à suivre»:- On peut concevoir deux manières de déduire la Nature: a/ Il y a déduction ABSOLUE des idéalistes allemands. Appliquée à notre Métaphysique il arriverait qu'à partir de principes métaphysiques on déduirait la Nature de façon immédiate et continue. Donc, on devrait commencer par l'absolu, Dieu, principe de toutes choses. De cet Absolu on de-

vrait pouvoir dériver directement et d'une façon logique la Contingent, et du contingent, directement et logiquement, la Nature, et de là sans faire appel à une nouvelle expérience.

Donc, il y aurait entre la Nature et l'Absolu un courant et logique et entologique. Toute la déduction serait à priori. La Science inférieure serait toujours une dérivée immédiate d'une science supérieure.

CRITIQUE:

Que faut-il penser de cela? Il est vrai qu'il y a un courant ininterrompu dans les choses. Donc il en faudrait un aussi dans la connaissance des choses si cette connaissance était parfaitement adéquate (1).

De reste cette méthode ne peut pas aboutir car elle fait abstraction de toutes les conditions extérieures. En effet, pour démontrer l'Absolu on part du contingent, et pour démontrer l'hylémorphisme on part du mobile ou du spatio-temporel. Et ces points de départ sont discontinus, on ne peut dériver un point de départ d'un autre.

b) Il y a la décision THOMISTE? Nous sommes d'accord quant au courant continu qui relie tous les êtres, c'est le courant de la participation des inférieurs aux supérieurs. Mais il y en a un autre, dans le sens opposé. Il y a donc en réalité, deux courants en sens inverse: -un qui est dû à notre structure psychologique (logique).

-un autre qui est dans les choses (ontologiques).

Ce double courant est déjà apparent dans l'exemple donné: le

CONTINGENT----->pose----->L'ABSOLU<-----dont dépend----->CONTING.

Le courant ascendant déploie implicitement le courant descendant. Cela nous montre que l'inférieur est toujours une participation du supérieur. Le principe est simple mais il n'est pas toujours facile d'application.

APPLICATION à la Nature:

-Suivant le processus ASCENDANT le Contingent pose l'Absolu. Pour expliquer à quelles conditions le Fini est possible il faut avoir recours à l'Absolu, et à une composition d'acte et de puissance, d'essence et d'existence, de substance et d'accidents: cela est vrai de tout fini en tant que tel.

D'un autre côté, en partant du mobile il faut avoir recours à la composition de matière et de forme pour expliquer comment un être spatio-temporel est possible.

Il est facile de voir que les deux points de départ sont discontinus. L'un n'est pas dérivé de l'autre. Cependant, une fois expliqués les deux points de départ, la recherche d'une liaison entre eux s'impose, en vertu du principe que l'inférieur est dérivé du supérieur.

Pour le processus DESCENDANT, essayons de dériver l'être mobile d'un contingent supérieur qui lui-même est dérivé de l'Absolu.

L-Remarques:

-1ère:-Nous savons qu'il y a entre le Fini et le Spatio-temporel

(1) Il ne s'agit pas nécessairement de choses substantielles.

une relation irréversible, i.e. du fait que le spatio-temporel est fini on ne peut déduire que le fini est spatio-temporel, par conséquent la question se pose: "Y a-t-il du contingent dans l'essence serait simple, et qui ne serait pas composé de matière et de forme, qui ne serait donc pas spatio-temporel?"

On ne peut démontrer parait-il, l'existence ni même la possibilité positive d'un tel être, mais il ne paraît pas contradictoire. Si le monde spatio-temporel dépendait d'un monde méta-spatio-temporel, nous pourrions mieux comprendre la Nature.

-2e.- Il ne s'agit pas d'une déduction absolue, laquelle ne serait possible que pour Dieu. Nous connaissons déjà le monde cosmologique avant de le dériver. Il s'agit d'une dérivation purement théorique, après coup! v.g. je connais le monde métaphysique, puis le monde cosmologique, et ensuite je tâche de les lier ensemble.

11.-L'essence finie simple:

Construisons un être fini dont l'essence ne sera pas composée. L'essence d'un tel être sera donc simple, pertinent, cet être ne sera ni spatial ni temporel.

En effet, nous avons eu recours à l'hypermorphisme pour expliquer l'homogénéité et l'individuation qui sont le principe de cette extériorité spatio-temporelle. Donc, si celle-ci fait défaut, il n'y a pas lieu de parler de matière et de forme (1).

On peut facilement concevoir un fini non composé de matière et de forme. Cet être étant immatériel, et l'immatérialité étant la racine de la connaissance, on peut déduire que cet être a immensément d'insanance.

111.-La Nature!

Nous savons maintenant de dériver la Nature, ou le spatio-temporel, de cet être à essence simple.

N.B.

a. Il ne s'agit pas d'une déduction absolue, qui est impossible. Nous connaissons déjà le spatio-temporel. Cette déduction kantienne suppose la métaphysique et la cosmologie; elle tentera de les relier. Connaissant le monde métaphysique et le monde cosmologique, j'essaie de déduire le monde cosmologique du monde métaphysique.

Nous savons donc qu'il y a une essence composée.

b. Nous savons que les êtres spirituels dont la philosophie ne peut établir que la non-contradiction, existent (révélation). Cependant il est loin d'être évident que nous ne pouvons pas démontrer l'existence d'entités intermédiaires.

Prima pars, 1.50, a.1:-

"Necessesse est ponere aliquas creaturas incorporeas", dit St. Thomas. Et l'argument qu'il nous donne ne fait pas appel à la Révélation, mais il est strictement philosophique. Le principe fondamental de cet argument est le suivant:

Il enim quod praecipuus in rebus creatis Deus in-

(1) Il y aurait plus de continuité entre Dieu et l'homme s'il y avait des êtres intermédiaires, et alors on comprendrait mieux la nature.

tendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum". Ce qui est voulu est fin, et la fin c'est le bien de la création, et le bien de la création c'est Dieu.

Contra gentes: III, chap.19:-

Res omnes creatas sunt quodam imagines primi agentis, ideat Rei. Agnus enim agit simile sibi".

e. Il nous faut encore établir un autre principe qui nous permette de répondre aux questions suivantes:

- Quel est le fondement de la multiplicité des choses ?

- Quel est le fondement de la diversité des choses ?

- Quels sont les degrés d'être requis dans l'univers ? (1)

Ce principe est le suivant:

Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimum simpliciter, sed optimum secundum proportionem ad totum".-Ia qu.47.c.2.ad.2um.-Comm.Caj.

Donc, l'ensemble de l'effet divin doit être le meilleur, ce qui oppose St. Thomas à Leibniz.

Ce que Dieu veut, d'abord, c'est l'ensemble de l'univers, et les perfectiones de l'univers il les veut en fonction de l'ensemble qui lui, est voulu "prima et per se". Les parties sont parfaites dans la mesure où elles sont suffisantes pour constituer l'ensemble de l'univers, car elles sont des moyens. Mais pour la même raison, elles sont en même temps imparfaites, car le moyen est toujours imparfait comparé à la fin qu'il sert. Pour que l'univers parait soit réalisé il n'est pas nécessaire que ses parties soient individuellement parfaites, au contraire.

d. Il s'agit, ici, de degrés d'être, et de degrés absolus d'être finis, Or, il n'y en a que deux possibles:

-Les êtres à essence simple.

-Les êtres à essence composée.

Puis, à l'intérieur on peut trouver d'autres catégories; pour le moment il s'agit d'un ange ou d'un homme.

Mais puisque l'univers doit comporter une perfection essentielle, et que cette perfection exige l'existence des esprits purs dont on peut démontrer la possibilité, donc ces esprits purs existent.

Corollaire:-Il est étrange qu'on puisse parler d'êtres supérieurs à l'ordre spatio-temporel; pourquoi ne pas parler aussi d'êtres inférieurs à l'ordre spatio-temporel?

C'est parce qu'on ne peut descendre plus bas que la matière lère.

-FONDEMENT DE LA MULTIPLICITE DES CHOSSES-

Prima Pars. 47.1:

Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudi est ex intentione primi agentis, quod est Deus".

Si Dieu crée la fin c'est pour qu'il lui ressemble, mais un seul être

(1) cf. Ia, q.47, c.- C.G., II, 33-45, -De Bot., III, a.13; -Ia, 50, 1.1c.G., II, 46.

fini ne peut l'imiter suffisamment, c'est pourquoi Dieu a recours à plusieurs (1).

Objection: Plusieurs êtres imitent mieux la perfection divine qu'un seul; alors pourquoi Dieu ne crée-t-il pas des êtres à l'infini ? -cf. Comp. Théol., ch. 72; "Quodlibet finitum.....".

**FONDAMENT DE LA DIVERSITÉ OU DE L'INÉGALITÉ
DES DEGRÉS SPECIFIQUES** cf. p. 20

Prima Pars. 47.2:

La pluralité des individus dans une espèce est pour l'espèce, de même que la matière est pour la forme. Donc, c'est d'abord la diversité des choses qu'il voudra (Dieu) et s'il le veut "quantum nature conuenit" il la poussera jusqu'à ce qu'elle soit impossible en raison des espèces, et alors surviendra la matière qui créera la diversité dans l'espèce elle-même. Il faut de la variété, et le multiple matériel est vain.

DEUTERUM: Pourquoi Dieu ne crée-t-il pas à l'infini les êtres les plus parfaits, au lieu d'en créer de plus en plus imparfaits?

Réponse: S'il s'agit de créatures spirituelles Dieu ne peut pas en créer deux semblables, car il faudrait faire appel à la matière laide.

D'autre part, pourquoi multiplier les êtres égaux ? Si on en a déjà un, pourquoi deux semblables? Cette multiplication numérique est superflue (2).

Contra Gent., 11.45:18, 47.31

Donc, l'effet premièrement visé par le Créateur c'est tout l'effet, i.e. la création.

D'autre part, si un seul être pouvait représenter Dieu les autres seraient superflus. Donc, s'il y en a plusieurs c'est qu'il faut considérer leur ensemble comme formellement visé (3).

Ce qu'il faut surtout remarquer c'est que le multiple est comensateur.

Pour le multiple dans son acception la plus profonde manifeste une tendance à l'unité, c'est une manière d'imiter l'unité; c'est par le multiple que la création tend à s'assimiler à Dieu. Sous ce rapport il y a plus d'unité dans l'ensemble de l'univers que dans l'importance quelle de ses parties (4).

Contra Gent., 11.45, par. 1.4.5. Mariotti p. 134: 1-Ainsi donc, on peut démontrer philosophiquement l'existence des esprits purs. L'argument de St. Thomas, lui, est nécessairement absolu.

4-"Plura bona uno bono finito sunt meliora". Il ne faut pas entendre, ici, "plura et uno" comme des quantités précatégoriales mais transcendantales; autrement l'argument ne prouverait rien: plusieurs êtres finis constituent un plus grand bien qu'un seul.

(1) cf. Compendium Theol., ch. 72.

(2) Si nous voulons chercher la perfection dans la multiplicité nous allons la chercher à l'infini.

(3) cf. 1^{re}. q. 56, art. 2 ad 7.

(4) cf. De Potentia, q. 3. art. 1^{er}, ad 1 et 2.

Pourquoi un ensemble d'êtres est-il plus parfait que ses parties individuellement prises ? Il y a une perfection, non seulement plus grande mais propre. C'est que l'ensemble est plus un (ontologiquement), parce, qu'il est plus être.

V.S. A-----1
L'ensemble B-----6
C-----2

Or la perfection de l'ensemble en tant que tel équivaudrait à plus de 13. De même les parties, à cause de l'ensemble, vaudraient plus que 10, 6 et 2, respectivement.

"Adhuc....". Comme la distinction matérielle est dérivée de la distinction formelle, de même le bien de l'individu est une dérivée du bien de l'espèce.

Il ya deux espèces d'unités:

-L'unité hiérarchique.

-L'unité spécifique.

Toute espèce constitue nécessairement une unité. Même les différents espèces angéliques constituent une unité:

-d'abord en raison de l'être.

-en raison de leur hiérarchie.

-parce que l'être inférieur est dérivé du supérieur.

-parce qu'ils sont plusieurs pour que leur ensemble atteigne d'une façon plus parfaite l'unité voulue.

Donc, tout ensemble est une unité, et Dieu ne pourrait pas créer un être en dehors de l'ensemble de l'univers, car tout être est un.

Il y a dans les anges une unité hiérarchique qui diffère de l'unité spécifique en ce qu'elle est constituée d'espèces différentes. L'unité hiérarchique est beaucoup plus riche que l'unité spécifique; et cependant cette dernière est plus intime car on ne sort pas de l'espèce? Illusion. La deuxième unité a besoin de se dédoubler continuellement, parce que complexe; la première n'a pas besoin de se dédoubler.

St. Thomas applique une nouvelle fois le principe que la distinction matérielle est une dérivée de la distinction formelle.

La variété est nécessaire dans la création - cf. p. 20.

Objection: On pourrait objecter qu'un être supérieur possède virtuellement les perfections de tous les êtres inférieurs; alors, l'être inférieur est absolument superflus: "qui habet plus habet minus".

Réponse:

1. Il s'agit d'abord de la multiplicité et de la différence spécifique. Aussi peut-on répondre par le principe suivant: "Ex his autem apparet quod res intendit diuina similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum." (1).

Les choses en imitant Dieu l'imitent non seulement comme être mais comme cause. Les créatures ont une tendance à causer (2). Or il n'y a pas de gradation

(1) cf. S. Cont. Gent., 11. ch. 21.

(2) cf. 1^{re}. q. 56, art. 2 ad 7. 11. ch. 45, par. 3, ceterum où l'on trouve une application de ce principe.

dans l'être créé, il ne pourrait y avoir de causalité. La réalité supérieure ne pourrait être cause sans la réalité inférieure.

2- L'ensemble est plus parfait que les parties: "Bonum ordinis diversorum est melius...." (1)

Nous pourrions faire une comparaison avec le corps humain. Disons que la tête est plus parfaite que les bras. Cependant, le bras plus la tête est plus parfait que la tête seule. C'est par rapport à l'ensemble que la tête est imparfaite, et non par rapport au bras. De même dans le monde, c'est par rapport aux parties inférieures.

Or, il est inutile de multiplier les bras si la tête manque. Donc, la multiplicité hiérarchique est plus parfaite que la diversité numérique.

On trouve une autre analogie dans l'ensemble de la substance et de l'accident. Il est évident que la substance est toujours plus parfaite que l'accident. Mais une substance finie a besoin d'accidents, sans lesquels elle ne peut atteindre sa fin. Or, l'accident parfait la substance, bien qu'il soit plus parfait que la substance en soi. Il ne la rend pas plus parfaite à elle-même (elle est parfaite à ce point de vue), mais par rapport à l'ensemble.

Donc, la perfectionnement de l'accident est extérieur à la substance, et leur ensemble est plus parfait que la substance seule.

-En quoi consiste l'Ordre des parties dans l'Univers-

Prima Para. 9.63, art. 2. c. 1. in: "Unde huc positione remota...." D'une part, on peut dire que la bonté de l'Univers comme ensemble dépasse la bonté de la créature spirituelle (2).

D'autre part, on peut dire que l'unité de l'ensemble est tellement prédominante que la créature supérieure peut être dite subordonnée à la créature inférieure, quand on l'envisage dans son rapport à l'ensemble (3)

C.- RAPPORTS DE DIVERSITÉS-

Ce nouveau problème se divise en deux parties:

- Il faut des substances spirituelles (hommes ou anges);
- Il faut des esprits purs (anges).

La nécessité des substances spirituelles-

a/ Thèses préliminaires:

Nous supposons établies toute la Cosmologie et toute la Métaphysique.

Nous savons qu'il y a des substances spirituelles nos âmes. Mais il s'agit de savoir s'il doit y avoir des substances spirituelles. C'est toute la différence entre la "scientia quida" et la "scientia propter quida". Savoir qu'il y a telle chose n'est pas savoir

- (1) cf. 2. Cont. Gent., II, par. 7. "Ils également l'opuscule, De Subst. separ.", ch. 10, fondamental pour prouver l'existence des anges.
- (2) cf. De Verit., 2.5.1.3. ad 3. et 1. Cont. Gent., I, ch. 2, textes très explicites et très importants. - aussi la 2.5.1.2. ad 3.
- (3) cf. 2.5.1.3. ad 3. ad 4. "Ils prouvent donc..."

pourquoi telle chose est. Savoir pourquoi une chose est est une connaissance certaine, nécessaire de la nécessité même de Dieu.

pp Textos:

-Prima Para. 9.50. a. 1.

Dans cet article St. Thomas ne fait pas de distinction du double problème: a. Y a-t-il des substances spirituelles; b. Y a-t-il des esprits purs.

Le corps de l'article est obscur, il ne veut, semble-t-il, que pour les hommes. L'argument prouve-t-il qu'il doit y avoir des esprits purs? Si on ne considère que le corps de cet article, il semble à première vue, qu'on ne puisse répondre. Pour répondre il faut consulter Contra Gent., II, chap. 21.

Cependant d'après les réponses aux difficultés il est clair que St. Thomas entend avoir démontré l'existence des anges (1).

-Sed hoc ipsum... esse aliquas res incorporeas...."

S'agit-il de l'âme humaine ou des anges? on ne sait.

Dans l'ad primum, c'est clair, mais l'ad secundum est ambiguë.

Dans le livre II chapitre 48, St. Thomas montre qu'il doit y avoir des formes spirituelles; au chapitre 81, il montre qu'il doit y avoir des esprits purs. C'est donc qu'il distingue lui-même le problème.

-Cont. Gent., chap. 46, liv. II:

Dans le premier paragraphe St. Thomas reprend son grand principe:

"Itaque igitur... Et ostendimus primo quod ex divine dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignatur...."

"Quantum ad fidem veritatem pertinet..."

Est-ce que St. Thomas démontre l'existence des esprits purs par un argument théologique? i.e., est-ce qu'il croit d'abord qu'il y a des anges et qu'ensuite il montre que c'est convenable qu'il y en ait? Non, car ici St. Thomas argumente contre les Gentils; il veut réfuter leurs arguments qui sont purement philosophiques.

Voilà pour le Contra Gentiles en général. Mais ici, dans cet article, a-t-il l'intention de donner un argument exclusivement philosophique? Qu'il en ait l'intention ou non, c'est un fait que l'argument est d'ordre philosophique (2).

Résumé de l'argument:- (1) Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in sum redit principium. Ad hoc igitur quod universum creaturum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium.

(Atque) .. intellectus dei creaturarum productionis principium est (sit).

(Ergo) .. necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligibiles".

2) Operatio sequitur esse. Atque creatura quae secum

- (1) Le titre de cet article devrait être: "Utrum sit creatura omnino incorporea". Le corps de l'article l'exige. En effet St. Thomas écrit: "Respondendum dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas". Cet article s'applique également aux anges et aux hommes.
- (2) Ici St. Thomas ne va pas démontrer que Dieu crée l'univers "ex nihilo" mais qu'il le crée "ex materia" sans démontrer qu'il doit créer

dum naturae similitudinem in eum principium redit, oportet quod et secundum operationem in eum principium redeat.

Atqui, Deus erga se ipsum agit secundum intellectum et voluntatem.

Ergo, oportet esse aliquas creaturas intellectuales.

Comment essaie-t-on de démontrer la nécessité d'une créature (spirituelle) intellectuelle par la nécessité d'une conscience dans l'univers?

1- Conception du "Vulgaire": Dieu a créé des êtres matériels, v.g. les étoiles, etc., et ensuite il a ajouté des esprits purs.

a) D'abord Dieu veut l'ensemble de l'univers, l'ordo universi, car c'est cet ordo qui constitue son unité.

b) Mais quant à la hiérarchie Dieu crée d'abord les êtres spirituels en qui se trouve l'assimilation voulue per se, achevée, car ce n'est que dans les créatures intellectuelles qu'on trouve les deux principes du Créateur: l'intelligence et la Volonté.

Il ne s'agit pas d'une émanation platonicienne, mais ontologique, dégradation dans le sens de participation (1). C'est la dégradation des esprits purs qui donnent les êtres rationnels. Et à ce point de vue il est plus facile de démontrer qu'il y a des créatures spirituelles que des créatures non-spirituelles, "Sicut enim naturalis processu ab imperfecti ad perfectum deveniatur; simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto" (2)

(2)-Nécessité des esprits purs:

Prima Gent. 11, 91 (cf. Texte p. 24)

Négligeons l'allusion à la doctrine d'Averroès.

1er Argument:

a) "Corporibus corruptis intellectus substantia quasi perpetua remanet. Ergo, quaedam substantia intellectualis absque corpore subsistit".

b) Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens.

Atqui, id quod est per se oportet prius esse eo quod est per accidens.

Ergo, sunt aliquae substantiae intellectuales animabus secundum naturam priores.

La valeur de cet argument est absolue puisqu'on peut démontrer:

1- que l'âme humaine est spirituelle.

2- que sa substance en dehors de la matière est per accidens.

Donc, il doit y avoir des créatures intellectuelles ~~animabus secundum naturam priores~~ spirituelles subsistantes per se. S'il y avait doute possible il serait dissipé par le second

car l'intelligence de l'homme, son intelligence, n'est en aucune façon "actus corporis", mais peut-être cet article s'applique-t-il surtout aux anges.

A propos de cette "reditio ad principium" une explication est de rigueur. Des auteurs ont donné l'explication suivante: Pour qu'il y ait "reditio ad principium" il faut qu'il y ait connaissance intellectuelle et que la créature retourne à son principe avec conscience. Ce n'est pas là une raison plus profonde mais une conséquence. Il est entendu qu'il ne peut y avoir "reditio" ad principium sans intelligence, car le monde serait mort. La raison fondamentale de cette assimilation de la créature à son principe, c'est l'intelligence qui permet une assimilation à son principe en tant que principe. La parfaite assimilation se trouve nécessairement dans une intelligence.

(1) cf. Contra Gentiles, 11, Chap. 23.

(2) cf. 1.2.1.70, 2.2.2, ad 21^{am}.

argument,

2e Argument:-

"Amplius, om ne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse... quidquid autem est de ratione speciei non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse. Substantiae autem intellectuales secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, quod habent per se operationem".

Explication :-

"Amplius, omne quod..." Tout ce qui appartient au genre appartient à l'espèce, mais tout ce qui appartient à l'espèce n'appartient pas nécessairement à l'espèce au genre.

"Quidquid..." De même tout ce qui appartient à l'espèce ne doit pas nécessairement être inclus dans toutes les espèces du genre.

"Substantiae autem intellectuales..." Il convient à la substance intellectuelle d'être substance per se, puisqu'elle a per se l'intellection. Il n'appartient pas à la substance spirituelle, selon son genre, d'être unie à un corps bien qu'il y ait certaines substances intellectuelles qui le soient.

Difficultés:

1ère:- "Substantiae autem intellectuales secundum genus". Il ne s'agit pas d'un genre réel physique. L'homme est spécifiquement différent des anges mais pas de la même manière qu'il se différencie des brutes. Il y a un genre commun des hommes et des brutes qui est la matière première et commune. Il n'en est pas ainsi pour l'homme et l'ange. Cependant il y a un genre commun logique.

2e:- Mais ce genre logique peut-il entraîner une nécessité réelle de l'existence des esprits purs?

Où si ce genre logique a un fondement réel. Or, dans le cas présent il y en a un: la spiritualité et dans l'homme et dans l'ange.

3e:- Mais alors, pourquoi recourir aux anges? L'imperfection de la spiritualité de l'homme peut être compensée par Dieu lui-même?

Il s'agit de démontrer non pas qu'il y a une substance spirituelle pure subsistante, mais une forme finie spirituelle.

L'opération intellectuelle, qui est spirituelle, exige une substance spirituelle immatérielle qui, de soi et en tant que telle, est subsistante et incorruptible. De sorte que même dans le cas de l'homme, dont l'âme séparée de la matière est un état de violence, sa forme est subsistante non en tant qu'elle, s'il y a une substance intellectuelle unie à une matière cela ne lui convient pas en tant qu'intellectuelle mais en tant que substance d'une certaine espèce intellectuelle. Mais l'intellectualité ne comporte pas de cette référence à la matière première. C'est par accident, par rapport au genre commun sinon par rapport à l'espèce.

De sorte qu'il ne faut pas voir ici une démonstration de l'existence de Dieu. Nous prenons "substance", ici, dans un sens médiocrement. Nous ne cherchons pas le fondement de l'immatériel mais d'un genre d'immatériel, l'immatériel fini, pour expliquer l'existence d'une certaine immatérielle, immatérielle finie. Les anges fondent le genre de substance intellectuelle immatérielle tenant postulée par l'âme humaine.

Cet argument est le plus fort. Il démontre la nécessité d'une créature strictement spirituelle, qui subsiste sans matière per se et non per accidens. Car il s'agit là de la spiritualité finie en tant que telle. Donc, dans cet argument, St. Thomas a définitivement démontré l'existence des anges et non celle des hommes, car il s'agit de "id quod est intellectivum et subsistens per se".

Contra Gentes, II, chap. 91:-

"Substantia aliorum generum prima est temporale, ratione, et cognitione".

Pour ce qui concerne le terme "substance", il est question ici de la substance dite analogiquement de Dieu et des créatures (1).

Pour qu'une substance soit rangée dans le prédicament substance il faut qu'elle soit ~~finie~~

-finie.

-complète.

Pour que la substance soit finie il faut qu'elle soit composée d'acte et de puissance. L'espèce d'acte et de puissance la plus profonde dans la créature c'est celle d'essence et d'existence. Pour ~~expliquer~~ que cet être fini soit possible il n'est pas nécessaire que l'essence elle-même soit composée, par rapport au genre substance une essence composée est secondaire et imparfaite, parce que composée.

Cette notion de substance est à la base de tous les arguments apportés par St. Thomas. Il ne s'agit donc pas, dans ce texte, de la substance transcendante au sens analogique, car alors l'argument aurait pour effet de démontrer l'existence de Dieu et non celle des anges. "Perfectum prius est imperfecto". Or il y a des êtres imparfaits dans ce genre. Ce texte, toutefois, est obscur.

- "Substantia prima est temporale."

Quand un être est produit soit par création soit par génération, la substance est-elle générée d'abord et ensuite les accidents, ou si tout est créé simultanément; si le tout est créé, pour-quoi dire substantia prima?

Nous ne pouvons avoir recours à l'explication de Sylvestre de Ferrara parce qu'il considère le temps comme un accident, il parle de la mesure du mouvement. Il parle du temps du physicien, donc, et non du temps du philosophe, lequel n'est pas d'ordre accidentel ~~et non~~ mais intrinsèque au spatio-temporel. Sans doute, le temps est d'ordre accidentel si par "accident" nous entendons "contingent", mais ce n'est pas ce qu'entend l'auteur.

Notre interprétation:- La substance prédicamentale, selon St. Thomas, fait abstraction du temps, puisqu'elle fait abstraction de la composition de matière et de forme. Elle ne fait pas abstraction du temps par exclusion mais par implication, non pas essentielle mais comme un des inférieurs qui n'explique pas toute la valeur de la substance. Tout ce qui est exigé pour qu'une substance soit prédicamentale c'est la composition d'acte et de puissance, et on

(1) of. J. de St. Thomas, *Cursum Phil.*, 2e partie, Logique, 115, art. 4p. 333, 6dit. Palommo.

trouve cette composition dans les substances simples.

Donc, la substance prédicamentale fait abstraction:

- du temps,
- de la composition de matière et de forme,
- de l'espace, i.e. de l'homogénéité.

Par conséquent, la quantité n'est pas propriété de la substance prédicamentale en tant que telle. Par propriété nous entendons que la substance prédicamentale n'est pas racine de la quantité.

- "prima rationalis..."

La substance est "ens", l'accident est "ens entis", Donc la substance comporte priorité.

- "prima cognitionis..."

On connaît d'abord la substance, puis les accidents, dira-t-on. Nous aurions peut-être une intuition de la substance des choses? L'expérience contredit cela. Nous n'avons pas de connaissance directe de la substance des choses, elle est toujours inférée, toujours au bout d'un raisonnement. Ce sont les accidents qui sont directement connus.

D'autre part, la substance n'est sensible que par accidents. Mais ce sensible, par accidents doit être sous-distingué.

1- Les accidents sont d'abord connus dans l'expérience, oui.

2- Ils sont d'abord connus en tant qu'accident, formellement, non. L'accident n'est connu comme accident, formellement, que lorsqu'il est connu comme "inherens". On connaît d'abord le réel, puisque ce réel ~~exige~~ exige la substance qu'elle-même exige l'accident.

Substance? "Id qui competit esse in se". Il n'est pas question d'accident dans cette définition. Il ne s'agit pas, non plus, de substance transcendante mais prédicamentale i.e. Si celle-ci comporte des accidents dont elle est le sujet cela est secondaire. Les accidents sont pour la substance, mais non vice-versa. C'est parce qu'une substance finie ne peut se finaliser sans changer qu'il lui faut des perfectiones qui ne sont pas d'ordre accidentel.

L'accident? "Id qui competit esse in alio". Donc, dans la définition de l'accident entre la substance, car "l'autre", sujet de l'accident c'est la substance.

Il est donc vrai de dire que l'on connaît d'abord formellement la substance, elle est "prima cognitionis".

- "Sed nullo substantia corporea est sine quantitate".

Toute substance corporelle comporte quantité. Il peut donc y avoir des substances non quantitatives, i.e. sans corps, des substances existant en dehors de la matière première.

- "Atqui, naturae possibiles.... in rerum ordinem".

Il faut que l'ordre soit complet, parait-il, il faut toutes les natures qui sont nécessaires pour réaliser cet ordre. St. Thomas parle de "naturae possibiles" dans l'ordre des choses, "in rerum ordine". C'est l'ordre qui exige l'existence des natures incorporelles. L'ordre parfait doit exister et les esprits sont possibles; donc, ils existent.

En effet, l'ensemble de l'univers a une essence, i.e. une structure essentielle, une perfection structurelle, une perfection essentielle sans laquelle l'essence ne peut pas être. Or, si nous pouvons déduire les anges, laquelle l'univers ne peut pas être. Or, si nous pouvons déduire les anges, comme appartenant à la structure essentielle de l'univers, les anges existent.

11.-L'essence des anges-

Il à étudier l'essence de ce fini spirituel. Nous avons démontré le "an sit", nous démontrons maintenant le "quid sit". C'est le contraire de ce qu'on ferait d'après la méthode de St. Anselme.

Pour démontrer leur existence nous sommes partis d'un univers fini. Maintenant, quelles sont les conséquences de l'existence d'un tel être, i.e. quel est son essence? Ce que nous connaissons directement c'est l'existence d'un réel fini, par accidents, qui doit dériver d'un réel par se. St. Thomas démontre l'existence de Dieu en partant d'un réel fini existentiel, et non possible; aussi sa démonstration aboutit-elle à un absolu existentiel.

Pour St. Thomas l'effet immédiat d'une cause doit être voulu pour sa perfection formelle: une cause ne peut vouloir un être imparfait pour ce qu'il a d'imparfait.

Or, l'effet immédiat de Dieu, dans la création, c'est l'ensemble. Donc, il ne peut pas ne pas vouloir un univers aussi parfait que sa nature le lui permet. C'est pour cette raison que le principe: "Optimi agentis est totum Optimum affectum producere" est le principe fondamental de toute l'argumentation de St. Thomas dans sa démonstration de l'existence des anges.

Dans le tout voulu par le Créateur nous devons trouver tous les degrés de perfection essentielle à la nature du tout. Or, nous connaissons une partie de ce tout. C'est un per accidens (l'homme), qui doit être réduit à un per se et les deux doivent être réunis sous un même genre, la substance prédicamentale.

Le point: "L'essence angélique est nécessairement simple":

Il faut évidemment exclure la matière première de l'essence des anges, car les anges répondent au problème suivant: Etant donné qu'il y a des êtres composés de matière et de forme, il doit y avoir des êtres non-composés de matière et de forme, car la composition de matière et de forme dans une essence finie constitue une substance prédicamentale. Donc, l'essence angélique n'est pas composée de matière et de forme.

Objections:

1ère: Est-ce qu'on ne peut pas trouver une autre composition à l'intérieur de l'essence angélique? Celle de deux déterminations, par exemple.

Non, car alors il y aurait deux essences. On appliquerait ainsi une essence en la détruisant, car l'essence est une.

De plus c'est pour éviter la division de la substance spatio-temporelle en deux essences que la matière première est une pure déterminabilité.

Il n'y a donc ni matière ni composition de déterminations dans l'ange. Son espèce est donc simple.

2ème: Mais l'essence de Dieu est simple. Donc, ou bien les anges sont Dieu, ou bien ils n'existent pas.

-Distinguons: on peut être simple comme principe;

- ou comme être

L'essence angélique est un principe simple d'être; mais Dieu est un être simple... Dieu peut être un principe mais d'une essence simplement, pas un principe d'être dans le sens que nous l'entendons ici. Il est simple comme être, alors que l'ange est simple dans son principe d'être, son essence. Son être n'est pas simple, il comporte essence et existence.

Remarque: Si un principe d'être ne pouvait être simple, un être fini devrait être complexe à l'infini pour être fini. Donc, il ne devrait pas être pour être, ce qui est absurde (1).

30.- S'il n'y a pas de matière dans l'essence angélique, celle-ci ne contient aucun principe de genre i.e. elle ne contient aucun élément du déterminabilité. En effet, le genre implique, par définition même, une déterminabilité par rapport à un déterminant, la différence spécifique. Or, ici, tout déterminable est exclus, il ne reste que le déterminant. L'ange est donc une espèce sans genre? Comment cela se fait-il?

-C'est le principe qui doit être étrange quand on étudie cette question au point de vue métaphysique. En effet, l'espèce, dans son acception absolue suffit. Comme l'essence non composée de matière et de forme suffit. Donc, ce n'est certainement pas la perfection d'un être fini qui exige la composition de genre et d'espèce. Les êtres finis qui ont un genre commun sont imparfaits par rapport au genre parfait (espèce) fini logique. Ce n'est que pour les espèces pures, parfaites, imparfaites qu'il faut un principe de déterminabilité qui fonde le genre. Le genre est pour l'espèce, comme la matière est pour la forme.

D'autre part, l'espèce elle-même, en tant qu'espèce, est encore une fois imparfaite vis-à-vis de l'Absolu. Elle comporte une limitation en tant qu'espèce, limitation imposée par la composition d'acte et de puissance, car elle est une contraction d'être. Comme l'absolu n'est pas dans l'espèce, le genre est une dérivée de l'espèce.

20.-Point la durée des anges:-

Que l'ange soit composé d'essence et d'existence, ce n'y a pas lieu de le démontrer ici, puisque l'ange est un être fini. Or, tout être fini est composé d'essence et d'existence.

Or, il y a toujours corrélation entre l'acte et la puissance. Par conséquent, il y a également corrélation entre l'essence et l'existence. De même qu'il peut y avoir plusieurs essences finies, il peut y avoir plusieurs existences finies. Car l'existence est toujours l'existence de telle essence.

a/ Notion vulgaire de la durée:- On dit qu'un être est et est encore... c'est cela "durer"; être et être encore. C'est là la notion du vulgaire. Elle n'est pas applicable à Dieu. Quand un être est en A.B. et qu'il n'est plus en C., on dit qu'il a cessé d'exister. Il a été de A à B, il aurait de A à B

(1) cf. Prima Pars, q.1, art.2, ad 3.

Or, pour poser la multitude des anges, nous procédons de la même façon. Nous partons de la multitude transcendente et du multiple prééminentiel. Nous connaissons la quantité prééminente du matériellement multiple, réalisé dans le monde spatio-temporel, et nous en dérivons le formallement multiple, réalisé dans les anges.

Par.1. L'Un et le Multiple dans l'ange en tant qu'ange:-

a/ L'ange est un "simpliciter". C'est un tout, il est un en tant qu'être. Mais qu'entend-on par unité de l'être? L'être est opposé au néant; Extra-
--néant. Toutefois, l'opposition de l'être au néant est un certain dédoublement logique nécessaire par la façon dont nous connaissons les choses.

Donc, l'être n'est pas opposé à lui-même, par conséquent, il n'est pas divisé, il est un dans la mesure où il s'oppose au néant. D'autre part, l'ange est unum "secundum quid". L'homme au contraire, est multum simpliciter et unum secundum quid, car il y a plusieurs individus dans la même espèce humaine.

Mais comment l'ange est-il multiple même secundum quid? Son essence n'est pas son existence, son intelligence n'est pas sa volonté, sa substance n'est pas ses accidents.

Mais alors, pourquoi n'est-il pas multiple simpliciter? Parce que toutes les entités distinctes qui constituent ce multiple, l'essence et l'existence par exemple, ne sont pas des êtres mais seulement des principes d'être (1). On peut donc dire, à la rigueur, que l'ange est unum simpliciter (2).

b/ L'ange est un tout hétérogène parce qu'il est unum simpliciter (et multum secundum quid).

1-31 la substance plus les accidents ne nous permettent pas de dire que cette composition est unum simpliciter, il ne faut pas en conclure que cette composition comporte pluralité d'êtres per se. Il y a relation naturelle et nécessaire des accidents à la substance. L'accident est ens entis, et dans sa définition entre la substance.

2-L'ordre que St.Thomas suit est analogue au nôtre. Il démontre d'abord l'existence de Dieu, sa perfection, son immutabilité, son éternité et son unité.

c/ Prima Pars, q.11, art.2:

-Ad primum:- "Tout multiple est un". Par conséquent

l'ange est:

1o-Unum simpliciter,

2o-Multum secundum quid,

3o-Un tout hétérogène, nécessairement, puisqu'il est unum simpliciter.

-Ad secundum:-

La quantité est un tout homogène.

L'ange est un "totum per se" surtout quand il s'agit des parties composant un être (essence et existence). Ce "totum per se" est limité par l'opposition entre la substance et les accidents (1). cf. De et essentia, chap.7.

Si la substance est l'accident ne nous permettent pas de dire qu'un être

(1) cf. St.Thomas, prima Pars, q.11, art.1, ad 2um.

(2) cf. ---, q.11, art.2, ad 1um.

est "unum per se" il ne faut pas conclure qu'ils constituent une pluralité d'êtres, parce que le tout "substance et accidents" n'est pas un "unum per se" au sens strict, il y a tout de même une relation nécessaire entre l'un et l'autre. Ce n'est pas une unité essentielle mais naturelle et hétérogène.

Par.2. L'ange, partie de l'univers:-

Comme la nature et l'ordre cosmologique, et ayant vu en elle l'exigence d'un fini spirituel pur, nous devons dire que l'univers créé est intégré par deux degrés fondamentaux d'être, qui constituent son ordre essentiel: le fini immatériel, le fini mobile (1).

Nous avons donc un univers constitué par deux degrés fondamentaux d'être. Ces deux degrés constituent un Univers Un, d'une unité d'ordre formellement constituée par l'ordre de dérivation ou de participation.

Il est entendu que l'être mobile participe à la perfection du fini spirituel. Le mobile est subordonné au spirituel. Le fini mobile est d'une telle dépendance vis-à-vis du spirituel que la nature n'a pas de sens sans le fini spirituel pur. C'est ce qui nous a permis de poser l'existence des anges.

a/ Définition de la participation:-

"Aliquid ad alio participat accipere" selon le principe "Omne participatum a superioribus in inferiora est ut forma respectu inferiorum".

Ce principe nous montre que la subordination constituée par la participation n'est pas purement extrinsèque, une pure juxtaposition, mais c'est quelque chose qui est pour ainsi dire une de l'autre.

Le multiple, ou plutôt l'origine du multiple formel hiérarchisé nous a montré le caractère participatif. Ce genre de multiple formel constitue un ordre per se par opposition à l'ordre per accidens.

- De spiritib. Creat. q.1, art.8.2a, partie.2.1-

"Secunda.....ratio....."

La hiérarchie est essentielle en ce sens que l'inférieur est participé d'un supérieur: "Manifestum est enim quod.... Individua unius speciei". Donc, nous pouvons déjà dire que le tout constitué par l'univers spirituel et la nature est beaucoup plus riche que le tout constitué par l'univers matériel deux natures. Par rapport à ce tout le spirituel et le mobile ne sont que des parties. Et d'autres mots, le tout hétérogène est plus riche que le tout homogène.

- Prima Pars, q.61, art.3:-

Qu'on puisse dire que l'ange et l'homme sont des parties de l'univers, cela est confirmé dans cet article de la Prima Pars. lequel contient:

-1. une part de la théologie qui se réfère à la création,

-2. une part philosophique, qui se réfère à l'univers.

On pourrait croire que le centre du corps de l'article, est mis au doute. En réalité ce n'est pas cette partie qui est mise en doute: "Angeli quædam pars universi...."

Le doute porte sur l'antériorité de durée des anges et non sur leur existence.

Reste une difficulté: le "probabiliter" nous rend perplexes. Dans cet article St.Thomas ne se prononce pas d'une façon catégorique. Mais dans quest.

(1) cf. p. suivante en note.

Quod.1, 8, art.12, corpus, St. Thomas est plus explicite, et plus catégorique (1)

b/ Objection:

Le spirituel et la mobile n'ont pas de genre commun naturel. Donc, l'unité est forcément considérablement, il y a une énorme séparation entre les deux dernières. L'absence du genre commun éloigne les deux catégories d'êtres.

Réponse: - Evidemment il y a un éloignement mais paradoxal. Par opposition, est éloignement constitue une unité beaucoup plus intime que s'ils étaient dans un même genre.

Rappelons-nous, en effet, que c'est parce qu'une espèce manque de richesse, d'unité et donc parce qu'elle est pauvre d'être qu'elle doit reprendre par la multiplication à l'intérieur d'elle-même; d'autre part, c'est la richesse d'être qui est principe de la multiplication formelle.

A cet éloignement correspond donc un rapprochement au point de vue absolu. Il ne faut jamais confondre l'unité par perfection; Dieu, avec l'unité par défaut.

L'unité dans laquelle entre la matière première sera pauvre tandis que l'unité qui émane de la forme sera riche dans la mesure de la perfection de la forme. De ce point de vue absolu l'unité constituée par un ange et un homme est plus riche que celle constituée par deux êtres naturels quelconques entre eux, par exemple deux hommes.

On voit donc, que le genre commun empêche une profonde unité comme l'unité formelle.

c/ Corollaire:

Dans le thémisme, l'unité constituée par un ensemble d'êtres essentiellement distincts et formellement différents est plus intime et plus profonde que l'unité dont il est question dans le système penthiste, laquelle unité est une unité de confusion. L'unité de l'Univers, dans le thémisme, est tellement intime et profonde qu'elle s'élève en différenciations essentielles.

La multiplicité connotée par l'esprit pur et la nature n'est pas une multiplicité prédicamentale, car il n'y a aucun genre commun. Ce n'est pas non plus un multiple d'ordre pur. Ce multiple n'est pas de l'ordre de la quantité prédicamentale, en raison de l'opposition absolue entre l'esprit pur et la matière. La nature et l'esprit pur ne font pas deux, comme un homme et un autre homme.

Donc, du fait qu'il y a une quantité prédicamentale dans la nature cela ne veut pas dire qu'il y ait une quantité prédicamentale qui impliquerait et l'esprit pur et la nature. Pour qu'on puisse dire que l'esprit pur et la nature constituent une quantité prédicamentale il faudrait un genre commun, ce qui est rendu impossible par la manière libre (2).

Note de la page 30: - Si nous pouvons démontrer la nécessité de l'ange à partir de la nature, on ne peut démontrer la nécessité de la nature à partir de l'ange; car, on ne peut démontrer la per accidens par le per se. La nature est connotée par l'ange, mais non inversement.

(1) Il faut noter ici l'importance de l'ordre chronologique. La pars. S. 7. a été écrite entre 1266 et 1268, alors que ce 6e quolibet le fut entre 1269 et 1272. Les deux plus grandes autorités sur la chronologie des œuvres de St. T. (2) Cf. Prima Pars, q. 11, art. 1er et 2o.

Par. 3: - La pluralité des anges:

Y a-t-il un multiple d'esprits purs? Deux suffisent.

Nous avons déjà démontré que la substance mobile, quelle qu'elle soit, est imparfaite par rapport au genre substance, en raison de sa composition hylémorphique.

D'autre part, nous avons démontré qu'un tel être ne peut être voulu existentiellement pour lui-même par l'agent parfait, i.e. voulu en dehors de l'ordre de l'Univers.

Nous avons encore montré que de tels êtres ne pourraient être des l'essence de l'Univers, car même l'homme ne peut être formellement de l'essence de l'Univers en raison de sa corruptibilité qui fait qu'il ne peut subsister en dehors de la matière libre que per accidens. Il ne peut donc pas être de l'essence de l'Univers puisque sa substance n'est qu'accidentelle.

D'autre part, l'ordre entre le per accidens et le per se de la substance prédicamentale, n'est pas un ordre per accidens, mais un ordre per se comme le dit St. Thomas (1).

C'est là tout le noeud du problème, aussi bien pour démontrer l'existence des anges que leur pluralité.

Rappelons-nous le grand principe de St. Thomas de la pars. q. 47, art. 2, ad lum: "Optimi agentis est totum effectum optimum producere".

Or l'unité la plus parfaite que l'on puisse rencontrer dans le créé est une unité d'ordre. Cette unité d'ordre est nécessaire dans l'Univers, et formellement, en tant qu'unité d'ordre dans son acception la plus pure qu'elle soit constituée par des distinctions formelles pures.

Donc, il y a plusieurs anges.

Explication:

L'unité d'ordre est nécessaire dans la nature sans cela l'univers ne serait pas un. Toutes les autres unités d'ordre, et elles sont innombrables, ne sont qu'une participation d'une unité d'ordre parfaite, en tant qu'unité d'ordre (2).

N.B.

Cela ne veut pas dire que Dieu doit créer plusieurs êtres, mais que s'il en crée plusieurs ils doivent être un d'une unité d'ordre. Si Dieu crée un être, ou les termes inférieurs de cet ordre il faut qu'il crée le terme supérieur: "si l'inférieur existe, le supérieur existe". ~~Il faut donc qu'il crée une unité d'ordre, en tant qu'unité d'ordre, car c'est l'unité d'ordre qui est immédiatement vou-~~

S'il y a multiple il faut qu'il y ait entre ces êtres multiples une unité "secundum modum naturae", il faut qu'il y ait unité d'ordre (3).

Donc, il y a dans l'Univers une unité d'ordre; car elle doit être parfaite "quantum naturae creatae convenit". Elle doit être poussée jusqu'à la limite de la multiplicité possible "in ratione unitatis ordinis" (4).

Cette unité d'ordre, qui est nécessaire, doit être réalisée dans l'Univers de façon formelle, car c'est l'unité d'ordre qui est immédiatement voulue par Dieu et qui constitue le tout des effets particuliers.

(1) Cf. De Ver., q. 5, art. 3, corpus; De potentia, q. 5, art. 9, corpus

(2) Cf. Prima Pars, q. 47, art. 1.

(3) Cf. Contra Gentes, chap. 43, liv. 11, par. 1.

(4) Cela ne veut pas dire que Dieu doit réaliser tous les finis possibles, mais autan qu'il en faut pour la perfection d'ordre.

On: 1o-Cette unité d'ordre n'est pas réalisée dans le multiple d'un être fini:
a-Parce que ce multiple dit imperfection par rapport au multiple trans-
cendantal.
b-Parce que ce multiple n'est pas d'ordre essentiel mais de l'ordre des parties par rapport à l'essence qui est formellement une. Oportet quod quælibet res sit una per suam essentialitatem(1). C'est-à-dire en ce qui n'est pas "unum per essentialitatem" n'est pas strictement "unum", on ne pourra être "unum" que par référence à l'essence.
Donc, le multiple d'un seul ange dit imperfection par rapport au multiple essentiel qui ne peut être constitué que par plusieurs essences formelles-
ment et spécifiquement différentes.

2o-Cette unité d'ordre n'est pas réalisée dans le multiple d'un esprit pur et la nature, parce que ce multiple n'est pas purement formel. Il y a unité d'ordre per se, mais pas purement formelle, à cause de la nature qui implique matière, principe du multiple matériel. Pour qu'il y ait unité d'ordre parfaite et purement formelle, dans le cas présent, il faudrait que la nature soit une espèce pure sans matière, comme l'esprit pur.

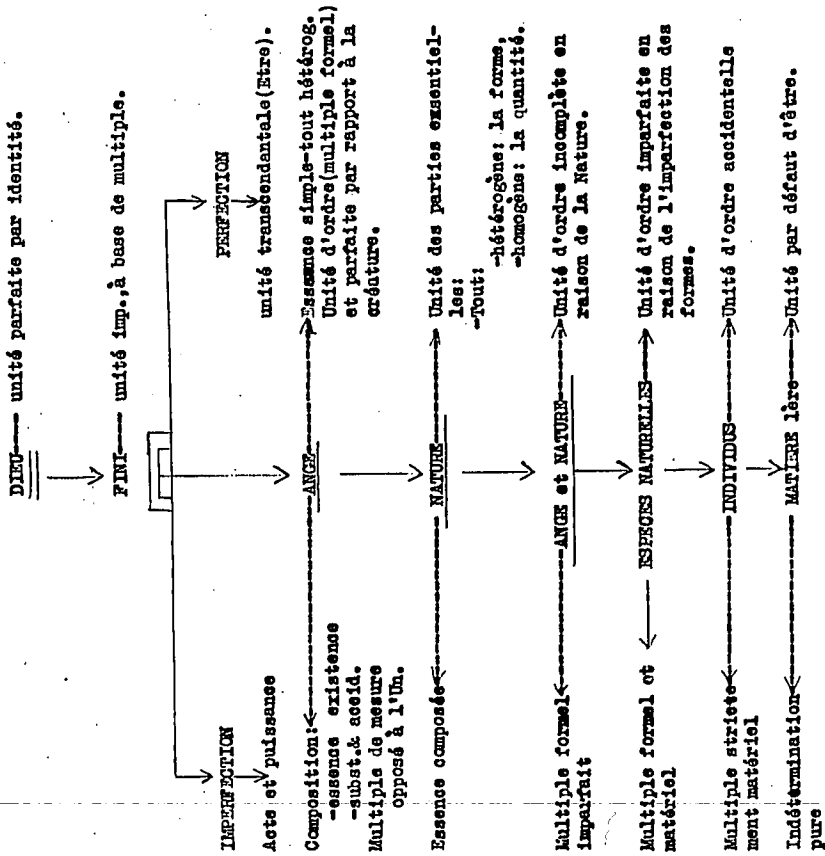
3o-Cette unité d'ordre n'est pas réalisée par le multiple des espèces naturelles, car ces êtres naturels comportent un genre commun en raison de la matière lère.

Conclusion:-

L'unité d'ordre, essentielle à la perfection de l'Univers, n'est formellement réalisée que dans un multiple d'esprits purs essentiellement différents, subsistants en dehors de tout genre naturel commun.

(1) cf. Prima Pars, Q. 6, art. 3 ad lum.

OR DRE/ DE/ DERIVATION/ DANS/ L' UNIVER/



N.B. Aussi loin que la matière a des influences il n'y a pas d'unité d'ordre nécessaire. D'autre part, l'unité d'ordre est pur seulement jusqu'à la nature.

Par. 4: - La Multitude Angélique:

Elle excède celle des espèces naturelles.

- "Contra Gentes. II, chap. 92":

- "Prima Pars, q. 50, art. 3":

Le fond de la pensée de St. Thomas se trouve exprimé dans ces deux articles.

Rassons au 4e. paragraphe:

"Unde dicentes.....quasi incomparabiliter". Dans la première partie St. Thomas rejette trois opinions, en particulier celle d'Aristote, d'après laquelle il y aurait autant d'esprits purs que de corps célestes. Ceci est très important, car si les raisons d'Aristote perdent de leur valeur, celles de St. Thomas n'en perdent pas.

"Et hujus ratio est...." le grand principe

de St. Thomas.

"Sicut autem....", est un exemple seulement.

Dans cet article deux choses sont à remarquer:

1-St. Thomas rejette les raisons d'Aristote.

2-La raison qu'il apporte semble être métaphysique.

St. Thomas, dans la Somme, exprime une pensée d'une façon assez notable. Dans la Contra Gentes il est plus catégorique: "Necesse est....", dit-il.

De plus la multitude des substances matérielles dont parle St. Thomas est formelle, i.e. constituée par des espèces naturelles (1). L'exemple donné par St. Thomas correspond aujourd'hui aux espèces chimiques qui sont moins nombreuses que les espèces végétales, lesquelles sont moins nombreuses que les espèces animales... Mais c'est seulement une question de philosophie des sciences, de critiques appliquées qui dépend toujours des données expérimentales variables contingentes. Le principe sur lequel se base St. Thomas semble indépendant de l'induction. On peut l'énoncer ainsi:

"Le multiple

formel est proportionnel à la perfection des espèces".

a/ Considérations préliminaires:

1-Le multiple dit perfection dans la mesure où tout multiple est un, puisqu'il compense la pauvreté de l'être fini.

Il dit imperfection, dans la mesure où cet enrichissement ne peut être réalisé que par le multiple. Ceci vaut pour le multiple formel aussi bien que pour le multiple matériel, mais de façon différente, car le multiple matériel est plus parfait, en ce sens que l'ensemble est plus parfait par rapport aux individus de l'espèce. Le multiple formel dit perfection par rapport aux espèces.

Donc,

"le multiple inférieur tend vers l'unité du multiple supérieur". Si cette loi n'était pas vraie, il devrait y avoir plus d'hommes que de chiens, plus de chiens que de mouches, plus d'espèces que d'individus. Ainsi, si nous avons les individus al 82 ad 86, il faudrait trouver autant d'espèces. Non, un seul homme réalise le multiple de plusieurs chiens,

1) Cf. Somme. Cajetan et de Sylvestro de Ferrare.

Eugène Babin.

S U I T E D E L A P R E M I E R E P A R T I E .

ou plutôt de tous les chiens. Une espèce angélique réalise le multiple des espèces naturelles. Un ange est plus un que tout l'univers spatio-temporel, et il est virtuellement plus multiple.

D'autre part, l'unité d'ordre essentielle est d'autant plus grande qu'elle est réalisée par un multiple restreint d'espèces, et cela en raison de la richesse des espèces. Ainsi l'unité des espèces angéliques supérieures A B C, par exemple, est plus grande que celle des espèces angéliques inférieures D E F G H I J, etc....

Mais une plus grande multitude d'espèces constitue toujours une plus grande unité d'ordre, aussi longtemps que le multiple n'est pas réalisé aux dépens des espèces, par exemple, l'unité d'ordre des espèces A B C, est moins grande que l'unité d'ordre des espèces A B C D E F G, etc, quoique l'unité d'ordre des espèces A B C, soit plus grande que celle des espèces B C D.

2.- Dans l'ordre fini le multiple est d'autant plus possible qu'il y a plus de possibilité de perfection. La multitude d'êtres finis possibles, entre Dieu et n'importe quel être fini réalisé, est infiniment plus grande que n'importe quelle multitude de finis réalisées. Par exemple, entre l'être fini réalisé le plus parfait, V.G. Lucifer, et un être fini réalisé quelconque A, il y a une multitude de finis possibles plus grande qu'entre A et la matière brute, par exemple.

Il faut admettre ceci à cause de la tendance vers l'homogénéité. Vers le bas de l'échelle des êtres il y a tendance à la confusion, i.e. à l'absence du multiple. D'autre part la matière est principe de limitation des espèces pures qu'elle est principe d'homogénéité, et la raison de cette homogénéité est la faiblesse de l'espèce.

Si donc, nous gardons dans le sens de la tendance à l'homogénéité, on y verra une tendance vers la suppression des distinctions formelles.

Dans l'autre sens, nous voyons une tendance contraire, i.e. tendance à des distinctions formelles.

Dans l'échelle méta-cosmique ou trans-cosmique, le principe de limitation est absent.

Donc, comme cette limitation des espèces naturelles est due à la pauvreté de la forme, les êtres seront d'autant plus susceptibles de multiple qu'ils seront plus parfaits. C'est dans l'imperfection des espèces qui est rebelle à l'unité.

b/ Opinion qui tient du Scottisme:

Les êtres inférieurs considérés dans leur ondividuité sont plus multiples que les êtres supérieurs: ils seraient donc plus parfaits? Les anges inférieurs seraient ainsi plus parfaits que les anges supérieurs, qui sont moins complexes et pourtant moins multiples?

Mais ce multiple dit perfection par rapport à l'individu, V.G. il vaut mieux avoir deux bras qu'un seul.

D'autre part, cette complexité des inférieurs est imparfaite par rapport à la simplicité des espèces des supérieurs. Le tout des espèces supérieures s'enrichit par leur multiple formel. Les espèces inférieures le peuvent de moins en moins. Il y a donc corrélation entre ces deux espèces de multiple. Dans un sens il y a désintégration de l'être en un multiple de plus en plus pauvre et dans l'autre sens il y a une tendance vers l'unité plus riche, qui ne peut être réalisée que par la multiplication d'espèces à laquelle correspond une plus grande unité intrinsèque des constitutants.

De ce point de vue, le multiple formel tend par la multiplication vers

une plus grande unité, tandis que le multiple matériel tend vers une plus grande complexité.

a/ Conclusion:

1.- Donc, en raison de la complexité intrinsèque qui tend vers la confusion (i.e. suppression de la distinction formelle), les êtres inférieurs sont de moins en moins susceptibles de multiple formel, qui tend vers l'infini, l'un par perfection.

2.- Donc, dans tout multiple, il faut distinguer ce qu'il représente de parfait de ce qu'il représente d'imparfait. Le parfait est basé sur l'unité du multiple, et l'imparfait sur le multiple de l'unité.

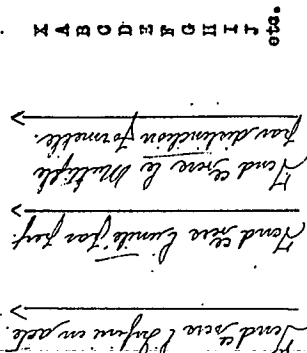
Explication:

Dans la hiérarchie des espèces A.B.C.D.E.F., on peut découvrir un double courant:

a. une tendance vers l'unité par confusion. Corrélativement il y a de la multiplication qui s'introduit déjà à l'intérieur des espèces, au moins par la complexité de leurs opérations.

b. Mais si l'on regarde la hiérarchie d'en bas, il y a plus d'unité et corrélativement il y aura plus de multiple.

Pourquoi? - Pour constituer une unité plus riche dans ce sens i.e. unie par perfection, il faut plus d'êtres, car l'unité vers laquelle tendent les espèces est l'unité de Dieu. Plus on s'en rapproche de Dieu, plus on aura besoin de perfection d'ensemble, et partant d'espèces formellement distinctes, car un seul être limite moins l'unité de Dieu que plusieurs.

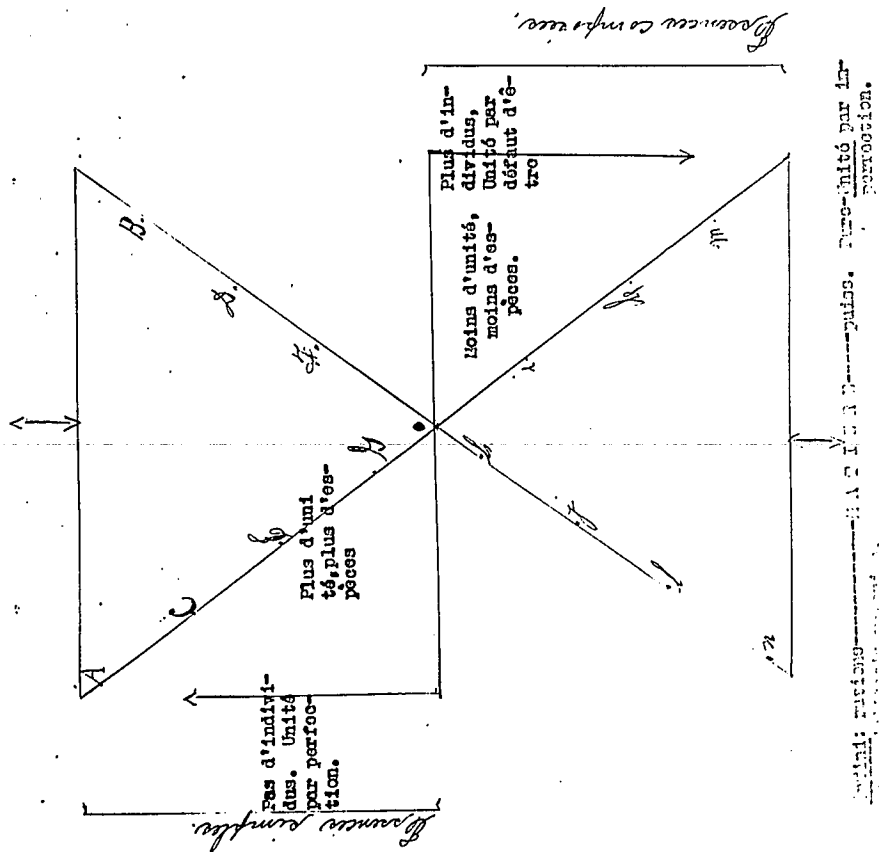


N.B. Cette tendance à une multiplication ou plutôt à une multiplicité plus grande par confusion embrasse tout l'ordre pur et ne commence pas seulement avec l'être spatio-temporel. Car même dans le monde des formes pures l'espèce inférieure est plus complexe que l'espèce supérieure, non son essence mais dans ses opérations. La complexité plus grande des opérations de la forme inférieure est due à l'imperfection de son essence, quoiqu'elle soit également simple (1).

(1) cf. De veritate, q. 5, art. 3, in sent. 1, dist. 44, a. 2, 6ma.

(VUE/ SCHEMATIQUE/ de ce qui PRECEDE).

Infini: rationes... D I E U... Note pur - Unité par perfection.



REMARQUES:-

1.-Ce que nous avons dit de l'Unité est opposé à la conception platonicienne de l'Un et du Multiple, et aussi à la conception du vulgaire(1)

1/Un principe de nombre est imparfait, l'Unité transcendante est essentiellement parfaite.

D'autre part il faut du multiple pour réaliser l'Unité du fini, dans l'ordre de l'ensemble et dans l'ordre hiérarchique.

Au contraire, pour avoir de l'Un dans l'ordre des nombres (unité primordiale), il faut enlever la multiplicité (2).

Donc, l'Unité ne peut être réalisée que par une imperfection. Aussi, le multiple transcendantal constitue plus d'Unité d'ordre transcendantal. Au contraire, dans l'ordre de l'homogénéité, deux êtres sont moins un qu'un seul.

Il faut donc bien distinguer entre l'Unité de nombre et l'Unité transcendante.

2.-Notre opinion diffère également de celle de "Duns Scot": "In omni re, unitas convertibilis cum ente non differt ab unitate de genere quantitatis"(3)

Conséquemment les êtres seront de moins en moins nombreux à mesure qu'ils se rapprochent de Dieu. D'autre part, ils deviennent de plus en plus compliqués. Aussi, Scot ne pourrait pas démontrer philosophiquement la nécessité de la pluralité des anges; notre argument, à nous, est basé sur cette distinction de l'Unité transcendante et de l'Unité de nombre.

3.-Nous n'avons pas encore démontré qu'il y a beaucoup d'anges, mais nous avons posé tout ce qu'il faut pour constituer un argument et le démontrer.

4/ Démonstration:

1er Argument:

1. Textes:- Les esprits purs sont, de soi, plus susceptibles d'être multiples que les êtres à essence composée: "Cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanti in majori excessu sunt creata a Deo";

Unde rationabile est quod substantiae immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales, quasi incomparabiliter"(4)

Le "rationnable", ici, indique une nécessité, car il s'agit de la structure essentielle de l'univers.

- Dans le chapitre 92 du Contra Gentiles St. Thomas rejette encore une fois l'argument d'Aristote. Quand il s'agit de prouver une thèse importante il ne s'appuie pas sur les théories physiques d'Aristote, quoiqu'il les admette.

Mais nous ne prenons que les arguments métaphysiques de St. Thomas, à partir de "ad hunc ordo.....universi exigere" à "quantum possibile est".

(1) of. Prima, q.1, art.1, et q.112.

(2) of. Prima Pars, q.11, art.3.

(3) of. I. IV, q.2, art.1, vol.4, p.585, col.2.

(4) of. Prima, q.1, art.3, c. (of. texte, p.40.).

2. "Secundum rationem generis...."

3. "quia in perpetuum non differt ens et posse". C'est-à-dire qui doit être dans l'univers, s'il peut y être. Il doit y avoir équilibre dans l'univers, or, pour cela il faut qu'il y ait plus d'esprits substantiels que d'êtres naturels. car : "magis...(!)".

être dans l'univers, s'il peut y être. Il doit y avoir équilibre dans l'univers. Or, pour cela il faut qu'il y ait plus d'esprits subsistants que d'êtres naturels; car "magis... (1).

... naturels car : "magis... (1).

naturels.car: "magis...(1).

"quasi incomparable...". Dans un certain sens ce "quasi incomparable" se réalise déjà dans un seul ange. Vu d'en bas, avec Dieu au sommet, c'est ainsi que le Cosmos, O! contient virtuellement toute la richesse du Cosmos. Si un ange transcende déjà le Cosmos, a fortiori deux anges. Mais ce n'est pas cela que St. Thomas veut dire par "quasi incomparable". Il pense plutôt à ce principe:

ainsi que le Cosmos, il contient virtuellement toute la richesse du Cosmos. Si un ange transcende déjà le Cosmos, a fortiori deux anges.

Mais ce n'est pas cela que St. Thomas veut dire par "quasi incomparabiliter". Il pense plutôt à ce principe :

les esprits purs sont plus susceptibles que les essences créées.

tar". Il pense plutôt à ce principe: les esprits purs sont plus susceptibles d'être multipliés que les essences corrompues".

Ce que la nature élabore laborieusement, les esprits purs le réalisent spontanément. La nature ne pourra jamais atteindre le multiple anélique.

.....

IV-Relations entre les esprits purs et le Cosmo-

La problématique de l'écyclonisme semble
insoluble parce qu'on a abandonné, en philosophie, l'angéologie.

On dit que tout le Cosmos est créé ~~pour l'homme~~ pour l'homme, soit. Mais, d'autre part, si l'inférieur est pour le supérieur, les hommes sont créés pour les anges, un peu comme les jouets sont faits pour les enfants. Le Cosmos est créé pour les hommes, mais les hommes sont créés pour les anges.

les anges, un peu comme les jouets sont faits pour les enfants. Le Cosmos est un livre qui est rasé comme sa tête ou sa voiture.

side pas au Cosmos comme une seule espèce, comme les esprits purs, par exemple. Il y a dans le Cosmos, de l'infiniment inconnu et incommensurable, i.e. il y a de l'infiniment inconnu dans le domaine que nous explorons et il y a de l'inexplorable, et cela en raison même de la structure de la connaissance qui est abstraitive.

trable, et cela en raison même de la structure de la connaissance qui est attractive.

Pour résoudre ce problème, pourquoi ne pas considérer les anges comme des pour l'homme.

Pour résoudre ce problème, pourquoi ne pas considérer les anges comme

a/ Les Méta-Mathématiques:- Le mathématicien et le physicien modernes sym-

ntaient plus avec Platon qu'avec Aristote, car il ne voit pas au juste la pla-

en des mathématiques dans la philosophie aristotélico-thomiste. Ils ont raison

00 des matras; les deux autres sont en verre et ont été
apportés par le colonel de la garnison d'Alger (2).

SECRET - SECURITY INFORMATION - NO DISSEM FOR EYES ONLY

Pendant des siècles, les scolastiques se sont contentés de dire que les mathématiques occupent le second degré d'abstraction. Et ils ont abandonnés les mathématiques en disant: "mathématiques non sunt bona", pourtant si les mathématiques, en tant qu'êtres de raison, ne peuvent être appréhensibles et partant ne sont pas des biens, néanmoins, en soi, elles participent au beau transcendantal.

D'autre part et de façon générale les modernes accentuent trop le caractère prétranscendental des mathématiques. Ils oublient même-t-ils, que leur intelligibilité supérieure comporte une référence, au moins oblique, mais toujours positive, à un univers réel transcendant le Cosmos. On s'enferme trop dans le domaine des mathématiques quand on fait la philosophie des mathématiques.

Les mathématiques pures des anciens sont en réalité des mathématiques appliquées, et leurs mathématiques sont ce que nous appelons aujourd'hui la physico-mathématique. Aujourd'hui les mathématiques pures veulent transcender leur propre domaine. Les mathématiciens d'aujourd'hui croient que la logique mathématique peut remplacer la logique classique. D'autres, des physiciens surtout, annoncent déjà la mort de la philosophie: (1)

Cette émancipation inquiète les péripatéticiens modernes.

b/ Suggestions concernant les racines ontologiques du savoir mathématique:

Les mathématiques aussi bien que les autres sciences, ne trouvent pas leur objet, elles le supposent. La preuve de cette explication de cet objet, s'il est explicable, sont du ressort d'une science supérieure.

Dans le cas des mathématiques c'est du côté de la métaphysique qu'il faudra chercher cette explication. Les formes abstraites dites pures des mathématiques sont des dérivées des formes métaphysiques absolument pures et subsistantes. C'est justement l'impureté des formes mathématiques qui nous obligent à poser des formes transcendantales, les esprits purs. Donc, les esprits purs jouent un rôle essentiel dans le monde.

L'absence de matière rend impossible la pluralité d'individus de la même espèce. Cette impossibilité est absolue. Dieu lui-même ne peut faire deux anges de la même espèce. Et un ensemble quelconque d'esprits purs constitue une hiérarchie d'ordre de dégradation.

D'autre part, l'opposition formelle entre les esprits purs ne constitue pas un tout hétérogène, c'est un tout hiérarchique dont les degrés sont déterminés par le degré de potentialité de l'esprit pur. Si l'essence de l'esprit pur est toujours simple elle n'en comporte pas moins une plus grande complexité dans ses opérations cognoscitives et appetitives. Le terme de cette tendance à la multiplicité doit être indéfini, car s'il ne l'était pas il faudrait trouver entre les esprits purs un genre commun. Cependant, si l'ensemble est indéfiniment multiplicable par en haut, il y a une espèce limite inférieure chez les anges, autrement il y aurait de l'indéfini dans les deux sens, donc, matière lors.

Cet ordre de dégradation implique corrélativement une tendance vers l'homogénéité. Il y a dégradation purement formelle il faut que les esprits inférieurs se ressemblent de plus en plus. Mais l'homogénéité, formalité de la quantité prédicamentale, ne peut être réalisée que par la décomposition de l'es-

(1) of. la revue *PHILOSOPHY*, octobre, 1933, - il est évident que la philosophie ainsi conçue va disparaître, ou plutôt elle n'a jamais existé.

sence en matière et forme. Dans le domaine des essences composées, où même les oppositions formelles sont incomplètes, nous avons la matière première qui nous donne une matrice commune permettant de trouver des rapports univoques. Or c'est la que commencent les mathématiques: Une forme mathématique quelconque, sans matière intelligible, est absolument stérile au point de vue mathématique (1). L'HOMOGENÉITÉ EST UN POSTULAT FONDAMENTAL DES MATHÉMATIQUES.

C'est au défaut d'unité, suffisant pour empêcher des distinctions pures, qui rend possibles les mathématiques. Les rapports dont il est question dans les mathématiques se substituent à ce manque d'unité. S'il y avait plus d'unité les mathématiques seraient impossibles. La fécondité essentielle des mathématiques consiste dans l'homogénéité. L'impureté des formes mathématiques est de leur essence même. C'est cette matrice commune, soit "matéria individualis" soit "materia intelligibilis" qui découpe les mathématiques du 1er degré d'abstraction (2). Déjà dans ce premier degré d'abstraction nous trouvons une inchoation des mathématiques dans cette tendance vers l'homogénéité.

Une étude comparée de ces deux domaines nous ferait mieux comprendre la nature des mathématiques: 1o- que les mathématiques sont dérivées par rapport aux esprits purs, qui constituent un système méta-mathématique qui nous fait songer aux archétypes de Platon, non en tant que nombre cependant.

2o- pourquoi les entités mathématiques sont abstraites et non subsistantes, pourquoi elles ne sont pas des choses. 3o- que les mathématiques pures reconstruisent de l'unité, tandis que l'unité des esprits purs est achevée. Les esprits purs réalisent de façon transcendante l'idéal du mathématicien. Et dans la mesure où les mathématiques reconstruisent de l'unité, dans cette mesure les esprits purs réalisent l'idéal des mathématiques.

C'est en cela qu'il faut voir la tendance réaliste des mathématiques et leur supériorité vis-à-vis de la cosmologie. 4o- pourquoi les mathématiques sont nécessairement hypothético-déductives. Elles sont d'un ordre de logique pure qui se tient du côté du pré-transcendental. Les spéculations, dans ce domaine, i.e. sur la structure de l'univers spirituel, pourront nous faire comprendre la fécondité des mathématiques en sciences expérimentales. Par exemple ces spéculations sont de la plus haute importance pour l'ordre statistique et la probabilité.

5o- que du fait qu'il existe un rapport entre l'univers spirituel et les mathématiques on pourra faire certaines transpositions des mathématiques dans l'univers spirituel par l'application du principe de participation. Nous prévoyons la possibilité de démontrer que l'ensemble des anges est composé de sous-ensembles. Il y aurait donc non seulement une hiérarchie mais plusieurs, chez les anges.

Pour ranger les anges en catégories il faut étudier chez eux l'intelligence et la volonté. Nous verrons que les anges supérieurs sont plus purs contemplatifs que les anges inférieurs. Plus les anges sont parfaits plus ils sont contemplatifs et moins ils sont actifs. En d'autres mots, plus la volonté prédomine sur l'intelligence plus ils sont imparfaits et moins ils sont contemplatifs. Il y a plusieurs signes de cette prédominance. Cette dégradation permet d'établir

(1) of. St. Thomas, *Commentary Métaph.*, No. 1496 et 1721.

(2) Il ne faut pas confondre cette *materia intelligibilis* avec la *materia communis*.

diverses catégories d'anges. Et il doit y avoir une catégorie d'anges qui s'occupent naturellement de l'Univers.

c/ Commentaire de la Prima Pars (1):-

-Quest. 54: "De cognitionibus Angelorum". Dans cette question St. Thomas ne démontre pas que les anges ont une intelligence, il l'a déjà démontré quand il a posé leur existence. Mais on peut se demander si leur activité intellectuelle est par exemple leur substance. C'est ce que fait St. Thomas, ici. Ces questions sont, d'ailleurs, extrêmement difficiles.

Article 1.

"Utrum intelligere angelici sit ejus substantia".

L'intellection de l'ange ne peut être sa substance, car toute activité finie habet esse admixtum potentiae". Or, si l'intelligence de l'ange était sa substance son existence serait son activité et il serait acte pur. Donc, son opération doit être extrinsèque à sa substance. Dans ce premier article il s'agit de l'opposition de l'opération et de la substance.

Article 2.

"Utrum intelligere angelici sit ejus esse". Dans le deuxième article St. Thomas se demande si l'intelligence est du côté de l'existence. Dans l'ange il y a composition d'essence et d'existence. Or, l'activité intellectuelle n'est pas l'existence de l'ange, car dans l'ordre fini l'activité s'identifie jamais avec l'existence.

Il y a en effet deux sortes d'action, l'action transitive et l'action immanente. Or, l'existence ne peut être ni l'une ni l'autre, car: 1^o l'action transitive passe d'un objet à l'autre, alors on donnerait constamment son existence.

2^o l'action immanente est celle qui demeure dans le sujet et qui constitue sa perfection.

Or, cette action ne peut être l'existence du sujet, car elle comporte une certaine infinité, soit simpliciter, soit secundum quid.

Or, dans l'action de l'intelligence et du vouloir il y a une infinité simpliciter, car l'objet de l'intelligence c'est n'importe quoi en tant qu'être, et l'objet de la volonté c'est n'importe quoi en tant que bien. La sensation elle-même comporte une certaine infinité, puisque les sens envisagent tous les sensibles, i.e. n'importe quoi en tant que sensible.

D'autre part, l'être du sujet est limité au sujet qui appartient toujours à une certaine substance, tandis que l'activité immanente s'étend au-delà du sujet.

Article 3.

L'intellection de l'ange se tient-elle du côté de l'essence? Non, car l'essence est puissance par rapport à l'acte existentiel. L'acte de la puissance opérative c'est l'opération. Or l'opération d'un ange n'est pas son existence.

Donc, l'opération de l'ange n'est pas son essence, et par conséquent l'intellection de l'ange n'est pas son essence.

(1) nos t. 54, 55, 56, 57, 58, 61, 103, 106, 107, 109, 110, 111, 113.

Article 4.

"Y a-t-il, dans l'ange un intellect passif et un intellect agent?" Il n'y a chez les anges ni intellect passif, ni intellect agent, car leur essence est tant simple, ils n'ont pas de connaissance sensible. Cette distinction est introduite pour expliquer comment nous pouvons percevoir le sensible. La distinction de l'intellect actif et de l'intellect passif est précisément introduite pour expliquer comment une connaissance qui dépend des sens est possible.

Article 5.

"Y a-t-il dans l'ange, que la connaissance intellectuelle?" Oui, puisqu'ils sont corporels, i.e. leur intelligence est suffisamment parfaite pour se passer de la connaissance sensible.

-Quest. 55: "De modo cognitionis angelicae", -

Article 1.

"Utrum angeli cognoscunt omnis per suam substantiam?" Comme l'objet de l'intelligence est l'être, l'ange ne peut pas connaître par sa substance, car sa substance est limitée à un degré d'être qui exclut tout ce qu'il n'est pas. Donc, si l'ange doit, en raison de son intelligence, s'étendre au-delà de lui-même, il faut pour qu'il connaisse autre chose que ce soit par des espèces.

Il doit avoir certaines espèces requies qui sont pour lui des moyens de connaître.

Article 2.

"Est-ce que les anges connaissent par des espèces requies des choses?" Les espèces requies doivent être connatnelles aux anges, i.e. ils doivent les recevoir avec l'intelligence. C'est l'imperfection de l'intelligence humaine qui fait qu'elle dépend des sens et du flux singulier des choses, qui fait qu'elle a besoin de s'achever par l'expérience.

Tout cela en raison de la matière première. Là où l'intelligence est naturellement simple, elle est plus naturellement plus achevée. Elle ne peut pas subir les choses.

Donc, les anges reçoivent les espèces comme ils reçoivent l'intelligence, i.e. immédiatement de Dieu.

Article 3.

"Est-ce que les anges supérieurs connaissent par des espèces plus universelles que les anges inférieurs?"

Si les espèces sont surnatnelles, la perfection des espèces sera mesurée par la perfection de la nature, or un ange est plus ou moins parfait qu'un autre. Donc les espèces des anges supérieurs seront plus universelles.

selles et se rapprochant plus de Dieu (1).

-Quest.56: "De cognitione angelorum ex parte rerum immaterialium", -

Article 1.

"Est-ce que l'ange se connaît? L'ange étant en raison de son immatérialité intelligible en acte et subsistant, se connaît intuitivement."

Article 2.

"Est-ce qu'un ange connaît l'autre?"
L'intelligence angélique est naturellement capable de connaître ce qui est intelligible en acte dans la mesure de sa perfection. Or, les différents anges sont intelligibles en acte.
Donc, ils se connaissent les uns les autres.

Article 3.

"Est-ce que les anges peuvent connaître Dieu par leurs facultés naturelles?"
"Quia in se Deo est in ipsa natura angelici impressa" l'ange connaît Dieu par son essence dans la mesure où son essence est une similitude de Dieu.

-Quest.57: "De cognitione angelorum ex parte rerum materialium":-(1)

Article 1.

Les anges connaissent beaucoup mieux que nous les choses matérielles. La connaissance angélique s'étend à tout ce qui est à son niveau, à fortiori ce qui lui est inférieur.
Donc, les anges connaissent la nature.

Article 2.

"Les anges connaissent-ils les singuliers?"
L'ange connaît l'univers et le singulier dans une même connaissance. Ce qui nous intéresse, ici, c'est le rôle que jouent les anges dans le cosmos. Les anges connaissent les choses matérielles dans leur singularité de façon beaucoup plus parfaite que nous.

Article 3.

"Les anges peuvent-ils connaître le futur?"
L'ange comme l'homme, peut connaître un effet dans sa cause. Il peut donc le prévoir et dans la mesure où l'effet est présent dans sa cause.

(1) L'homme a l'idée très universelle de l'être. Il ne peut, semble-t-il, y avoir d'idée plus universelle. Pour éviter cette confusion St. Thomas donne des explications dans l'ad secundum. - cf. Contra Gentiles, II, chap. 90.

Or, un effet peut être dans sa cause:
1o- de façon déterminée; alors on peut connaître les futurs avec une certitude absolue.

2o- de façon mutable; alors la certitude absolue fait défaut pour deux raisons:
a/- en raison de la perfection de la cause, v.g. le libre-arbitre.

b/- en raison de sa non-détermination ad unum, de son imperfection, v.g. dans les êtres corruptibles, car leur forme n'est pas déterminée ad unum.

Ici, les degrés d'incertitude seront déterminés par l'imperfection de la forme.

De ces futurs qui sont dans leur cause de façon mutable l'ange ne peut avoir qu'une connaissance conjecturale. Dans la mesure où la liberté décrit la connaissance conjecturale d'un être devient de plus en plus probable. Dieu connaît les effets futurs parce que le futur n'est pas le futur, par rapport à lui, mais comme le présent.

Les anges peuvent avoir une certaine connaissance d'un nombre d'hommes parce que la liberté de l'homme est limitée d'une certaine manière à cause de sa manière d'être. C'est ce qui permet du reste la possibilité de la sociologie.

-Quest.59: "De voluntate angelorum". -

Article 1.

"Les anges ont-ils une volonté?"

Oui, puisque par leur intelligence ils connaissent les raisons de bien.

Article 2.

"Leur volonté est-elle distincte de leur intelligence?"

Oui, pour deux raisons:
1o- parce que le connu est dans le connaissant en tant que connu, alors que l'objet aimé est en dehors de la volonté en tant qu'objet de la volonté; ceci, d'ailleurs, est le fondement de la distinction entre le beau et le bien.
2o- parce que la perfection de l'intelligence consiste dans une acquisition de la forme, alors que la perfection de la volonté consiste dans une inhérence de la chose autre.

Article 3.

-Quest.61, art. 4. -

-Quest.103, art. 3, 4, 6. -

- Le Gouvernement des anges -

-Quest.106: "De angelorum illuminatione". -

La question 103 traitait du gouvernement divin en général;

La question 104 traitait des effets statiques du gouvernement divin et surtout de la conservation.

La question 105 traitait des effets dynamiques du gouvernement divin, dynamisme de l'intelligence et de la volonté.

ment où il la voit, et alors l'autre finit par la voir.

Pour ce qui concerne cette explication des espèces des anges intérieurs par les anges supérieurs, St. Thomas écrit: "ita etiam intellectus angeli illuminat secundum id quod habet de potentialitate".

On retrouve ce mode d'illumination dans l'ordre humain. Ainsi, l'archétype le poète illumine ceux qui ne le sont pas. Le compositeur fait naturellement une symphonie, mais l'auditeur est incapable, naturellement de la faire et même de la saisir dans son intégrité; cependant il en saisit toujours quelque chose. Le compositeur peut alors analyser sa symphonie, en désigner certaines parties qui sont demeurées obscures pour l'auditeur, et l'auditeur comprend beaucoup mieux.

Pour les anges, c'est comme si un ange en conduisait un autre dans un endroit que ce dernier ne connaît pas, mais qu'il connaîtra lorsqu'il y sera parvenu.

Article 2.

"Un ange peut-il agir sur la VOLONTÉ d'un autre ange?"

Une volonté peut être mue:

1o-de la part de son objet,

2o-de la part de la faculté elle-même, quand

on agit sur elle.

De la part de l'OBJET donné, il peut y avoir deux mouvements de la volonté:

a/ soit par l'objet lui-même immédiatement donné,

b/ soit par la présentation de l'objet.

Or, une volonté ne peut être mue par l'objet donné que si cet objet est l'essence divine elle-même immédiatement unie à cette volonté: il y a alors coaction.

D'autre part, quand la présentation de l'objet correspond à l'essence divine, le cas est le même.

Quand il s'agit d'un objet qui n'est pas l'essence divine, on ne peut agir directement sur la volonté, mais on peut présenter un objet amable, en attirant l'attention sur l'amabilité. C'est en ce sens seulement qu'un ange peut en mouvoir un autre: c'est ce qu'on appelle PERSUASION.

La volonté elle-même, en tant que puissance libre ne peut être mue par un autre ange. Un ange ne pourrait mouvoir la volonté d'un autre sans lui enlever ce qui est propre à la volonté. Il ne peut se mettre à l'intérieur d'un autre ange, comme Dieu. Il est contradictoire qu'un ange mouve directement la volonté d'un autre ange(1).

Dependant le rôle que joue l'ange supérieur sur la vie affective de l'ange inférieur est énorme:

1o, d'abord, en communiquant à l'ange inférieur des connaissances nouvelles il lui montre des biens supérieurs, ainsi il élargit son champ d'affection, il intensifie la vie affective de l'inférieur d'une façon "extrinsèque". Cette persuasion est essentielle à l'ordre angélique, aussi essentielle que l'illumination.

2o, par ces connaissances supérieures il peut intentionnellement expliciter certaines choses pour persuader l'ange inférieur de façon à ce qu'il les désire. Il peut donner des raisons particulières pour lesquelles

(1) C'est ici que se pose toute la question de la primorition physique.

La question commence à traiter du gouvernement qu'exerce une créature sur une autre.

Dans la question 106 il s'agit de la manière dont les anges se gouvernent entre eux, qu'ils se gouvernent entre eux, cela est établi puisqu'ils sont subordonnés les uns aux autres.

D'après la Prima Pars, q.103, art.1 met la Secunda Secundae, q.102, art.2, le gouvernement se définit: "rem ad debitum finem convenienter perducere".

Comment les anges peuvent-ils exercer une influence bienfaisante sur les choses qui leur sont subordonnées? Comment peuvent-ils agir par les autres? 1o-par leur intelligence,

2o-et par leur volonté.

Ils n'ont pas ces deux genres d'activité, i.e. L'ILLUMINATION et la PERSUASION, ou l'un ou l'autre. Ces deux activités sont "transitives" elles ont pour terme, l'une et l'autre, quelque chose d'extérieur au sujet.

Article 1.

S'il y a gradation dans les anges, il y a gouvernement, s'il y a gouvernement, il y a illumination de haut en bas.

ILLUMINATION, c'est:

Les anges n'influent pas des espèces, ils manifestent à l'ange inférieur ce qui est déjà contenu "Sic unus angelus..."

Puisque l'intellection, dans l'ordre fini, implique d'abord l'énergie intellectuelle et une similitude de l'objet connu, il suit que l'illumination consiste dans le renforcement de la vertu intellectuelle de l'illuminé et dans une communication de l'objet (partielle) par le manifestant.

L'ange supérieur, par la distinction et par la fortification, adapté au mode conatus de l'ange inférieur une vérité qu'il saisit à sa manière. Il faut bien distinguer entre:

1o.-la connaissance naturelle d'un ange reçue en vertu des exigences de sa propre nature, espèces qu'il reçoit directement de Dieu, formellement et immédiatement.

2o.-et la connaissance qu'il reçoit des anges supérieurs: celle-ci n'est pas conatus, à la façon de la première. L'ange inférieur est naturellement capable de cette illumination de la part de l'ange supérieur(1).

L'illumination ne consiste donc pas dans l'infusion d'espèces, mais dans l'explication d'espèces naturellement reçues, déjà contenues dans l'ange inférieur.

Rappelons à ce propos, les modes d'universalité:

1o.-dans la connaissance angélique,

2o.-dans la connaissance humaine.

Dans le sens de la dégradation de la hiérarchie angélique il y a inchoation, tendance vers la deuxième et la plus imparfaite espèce d'universalité: celle de l'homme. Les anges supérieurs ont une virtualité d'espèces que les anges inférieurs sont incapables d'exploiter.

Par exemple, deux individus regardent le firmament: l'un voit une étoile, l'autre ne la voit pas. Celui qui voit l'étoile indique à l'autre l'endroit du firmament.

(1) cf. De Veritate, quest.9, art.1. ad 9um.

fair:

lo-soit volontairement: parce que s'il essaie de communiquer sa connaissance l'inférieur ne le comprendra pas, ou bien parce qu'il ne veut pas perdre son prestige.

20.-soit involontairement, quand il n'a pas les moyens de s'exprimer, ou quand l'inférieur ne peut pas recevoir l'enseignement du supérieur.

anges ces cas ne se présentent jamais. L'ange supérieur est tellement bon qu'il ne peut donner tout ce qu'il peut, et l'ange inférieur est toujours capable de recevoir ce que l'ange supérieur peut lui communiquer.

1

- La locution des Angles -

1

... tout en compte assez difficile à distinguer de l'illumination.

RECEIVED BY THE DIRECTOR, FBI, 10/10/68

per movet intellectum ad ipsum effectum.

b) **vel secundum appetitum elicitum.**

Ce qui nous intéresse ici, c'est l'appétit alléché. Toute illumination est une locution, toute locution n'est pas une illumination. On comprend alors pourquoi St. Thomas ne parle pas d'abord de la locution. Il parle d'abord de l'illumination parce que celle-ci est formellement visée dans la locution.

myself to experiment with a few

L'illumination est une fonction "essentiellement gouvernementale" et elle n'est pas la fonction "essentielle" de la mesure où elle n'est pas la fonction "essentielle" de la mesure.

ended tonight at 8 PM. "STREETS
were illuminated by candles."

ADJUTANT GENERAL

ATTORNEY GENERAL: Mr. [REDACTED]

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

parce qu'il veut le bien de l'autre, et non pour
lui-même; c'est le bien de l'autre, et non pour
lui-même.

pre et intime que la vie sociale d

Ces considérations nous perm

pas celle de Pierre ou de Paul, d'ensemble qui, tout en étant constable est une forme humaine supérieure à ces abscondites que ces abscondites ont plus importantes que ces abscondites.

Article 2.

(1) On reçoit plus en donnant pour ne pas recevoir qu'en donnant pour recevoir

toute Locution n'est pas une illumination(1).

Puisque les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs, il ne faut pas considérer la vie d'ensemble des anges comme suivant une direction unilatérale: il y a réciprocité. C'est ce que fait ressortir St. Thomas dans la deuxième partie de ce 28. article.
Conclusion: Nous pouvons déduire de cet article que les anges supérieurs retiennent une joie de la conversation avec les inférieurs, comme les parents avec leurs enfants.

Article 3.

"De la Locution de Dieu et des anges".

Article 4.

"La distance locale fait-elle quelque chose dans la locution des anges?" Cette question n'a pas de sens, car dans l'univers angélique il n'y a pas d'espace. Les anges sont immédiatement présents les uns aux autres.
Toutefois, il y en a qui sont plus rapprochés les uns des autres, pas dans un sens spatial mais selon leur degré de perfection. L'ange supérieur A peut plus facilement parler(analogiquement) à B qu'à C. et en ce sens on peut dire que C. est plus loin de A. que B.

Article 5.

"Est-ce que la locution d'un ange à un autre est connue de tous les anges?" Non, car la locution se tient du côté de la volonté.

-Les Ordres et les Hiérarchies angéliques-

-Quest. 103.-

Cette question est le but des spéculations que nous avons faites dans les questions précédentes.

A.-Remarques préliminaires.-

1.-Nous savons qu'il y a un ensemble d'anges, que cet ensemble est hiérarchiquement d'après leur degré de perfection "essentielle". Donc, ils sont spécifiquement différents et sans genre commun.
Mais si on peut les hiérarchiser selon leur perfection essentielle, on peut également le faire selon la perfection de leurs opérations, intellectuelle et volontaire.

Nous savons de façon générale comment les opérations des anges diffèrent, les anges supérieurs sont plus intelligents et plus libres parce qu'ils ont des idées plus universelles. Leurs opérations ne sont pas qu'immanentes, il y a locution et illumination. C'est ce qui fait que les anges sont des ensembles "dynamiques", i.e. ils sont liés les uns aux autres. Ce n'est pas une hiérarchie comme celle des nombres entiers. Il y a un courant dynamique entre et à travers les anges: il y a communication de vie entre eux.

(1) cf. DE VERITAS, Quest. 2, art. 5, ad corpus.

Les anges ont des fonctions d'ensemble, par conséquent ils remplissent tous un rôle dans la société angélique, rôle qui est spécifique de cette société ? 1. e. fonction exercée par l'ensemble.

Alors, pouvons-nous hiérarchiser les anges d'après le rôle qu'ils jouent dans l'ensemble? Si oui, quelle règle faut-il suivre pour dégager cette hiérarchie? Cette hiérarchie est-elle homogène, ou pouvons-nous y trouver des ensembles? Si on peut le faire, il faudra certainement les chercher du côté de leurs fonctions vis-à-vis de l'ensemble.

11.-L'activité intellectuelle peut être ordonnée:

a/ soit à la perfection de l'opération ou à la perfection du sujet;

b/ soit à la perfection d'un objet extérieur (1).

Or, il est à remarquer que les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs "secundum intellectum practicum" alors que "Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum, de omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practivam".

Dieu n'a pas besoin d'agir ad extra, parce que sa connaissance est purement spéculative, i.e. son intelligence est subsistante, il est acte pur et parfaitement achevé. Or, une vie contemplative pure n'a pas besoin d'action ni de connaissance pratique, opérative. Dieu se suffit sans sa connaissance spéculative.

Pour l'ange, la connaissance spéculative ne suffit pas, car il n'a pas tout dans cette connaissance. L'ange se perfectionne et dans la contemplation et dans l'action ad extra. Son immanence appelle une action ad extra en raison de son imperfection même. Il a besoin d'agir à cause de l'imperfection et de l'insuffisance de son immanence, tandis que Dieu agit par surabondance d'immanence. La vie active, dans l'ordre fini, est essentiellement compensation du défaut d'immanence.

Par conséquent, dans la hiérarchie angélique on peut dire que moins un ange est parfait dans l'ordre d'intellection plus il a besoin d'action et plus il devient actif. Mais, si l'ange inférieur a plus besoin d'action cela ne veut pas dire que l'ange supérieur agit moins que l'ange inférieur. Dieu, en effet, qui est intellection et contemplation pure peut agir plus et mieux que n'importe quelle créature.

Chez l'ange supérieur, qui sait mieux agir que l'ange inférieur, l'action est, cependant, de moins en moins un besoin. L'ange inférieur devient plus actif (vis-à-vis de lui-même et non vis-à-vis de l'ange supérieur) aux dépens de sa vie contemplative; ce n'est pas le cas de l'ange supérieur qui est actif en vertu de la perfection de sa contemplation.

Donc, les anges inférieurs sont tous jours ~~ad extra~~ plus actifs que contemplatifs par rapport aux anges supérieurs. Ils sont de moins en moins libres, quand ils donnent d'est de plus en plus pour satisfaire un besoin. Il y a aussi tendance vers la société des anges qui ont beaucoup besoin les uns des autres.

111.-Prééminence de l'intelligence, ou de la Volonté? (2).

"Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam abjectum voluntatis...."
Par exemple les êtres de raison et les entités mathématiques sont objets de l'intelligence et non de la volonté.

(1) cf. DE VERITAS, Quest. 3, art. 3, -1a, p., Quest. 79, art. 3, et la p., Quest. 12, art. 10, c.

(2) cf. PRIMA PARTE ? Quest. 103, art. 3, ad 3, - Quest. 52, a. 3.

D'après St. Thomas il est clair que pour les anges comme pour les hommes la volonté joue un grand rôle. Il en est de même pour l'action. La volonté de l'intellect pratique sont les principaux facteurs de l'action. L'intellect pratique "dirige" et la volonté "exécute". Elles exercent une action.

a/ soit du sujet (pour sa perfection propre). La vertu qui dirige au sujet à sa fin est la prudence.

b/ soit fabricatrice de quelque chose en dehors du sujet: nous avons alors l'Art.

Donc, le but de la prudence est la perfection du sujet, et le but de l'Art est la perfection de l'objet.

La prépondérance de la volonté sur l'intelligence, de l'action sur la pensée pure est telle que chez les inférieurs, et même chez l'homme l'instinct et les passions ne disparaissent jamais: il y a toujours de l'instinct derrière nos activités même intellectuelles: seule la raison peut dépasser l'instinct et non la contrecourir.

IV.-Les idées

10.-Leur généralité, leur universalité. Les idées des anges supérieurs sont plus universelles et elles atteignent d'autant mieux le particulier, et plus profondément.

Dans les inférieurs les idées sont moins universelles. Il leur faut plus d'idées pour atteindre les choses. Les idées des anges inférieurs sont morcelées par rapport aux idées des anges supérieurs.

Il y a donc une tendance vers une limite où il faudra pour atteindre les choses particulières autant d'idées qu'il y a de choses. Il y a toujours de l'universel mais de l'universel de plus en plus confus: il devient de l'abstraction, il n'exprime plus le particulier, par exemple: "Animal raisonnable" nous dit tout de l'homme en général, mais ne nous dit rien de Pierre ou de Paul. Tandis que l'ange supérieur pourrait connaître tous les hommes d'une façon explicite dans une seule idée.

20.-Les idées peuvent comporter deux aspects: -A/ en Dieu, par exemple, toutes les idées sont spéculatives. Elles s'identifient avec l'essence. Elles sont objet de contemplation, il y en a de virtuellement pratiques, i.e., réalisables ad extra, il y en a aussi d'actuellement pratiques, par leur référence aux ~~autres~~ choses.

b/ pour des êtres finis intellectuels il y a également des idées spéculatives:

10.-Les êtres intellectuels supérieurs sont plus occupés du côté des idées spéculatives:

20.-Il y a aussi dans l'être intellectuel fini, des idées virtuellement pratiques, qui sont le sujet principal de l'occupation de ces intelligences inférieures (idées créatrices)

30.-Il y a aussi des idées actuellement pratiques qui sont prépondérantes chez les êtres inférieurs.

Par exemple St. Thomas peut être rangé dans la première catégorie, Paul Claudel dans la deuxième. Les auteurs qui jouent les pièces de Claudel seraient rangés dans la troisième catégorie.

Appelons la deuxième catégorie celle des ARTISTES, la troisième celle des ARTISANS. Cependant n'oublions pas la première catégorie où les êtres inférieurs sont plus artisans et plus artistes que les membres des deux catégories inférieures, car de soi la première catégorie peut faire tout ce dont sont capables les deux catégories inférieures.

La connaissance même spéculative des inférieurs porte de plus en plus sur ce qui est lois de Dieu, v.g. nos idées dépendent déjà des choses matérielles. Tandis que la connaissance spéculative des supérieurs porte sur ce qui est de plus en plus près de Dieu.

V.-La connaissance la plus profonde des anges inférieurs est reçue par l'illumination. Elle est donc de moins en moins adéquate. Au point de vue de "gouvernement" l'action des inférieurs est de plus en plus restreinte en particulier.

B.-Application de ces Remarques.-

1.-Division des anges en catégories:

L'application de ces idées nous permet de subdiviser un ensemble quelconque d'esprits purs en TROIS catégories. Qu'il s'agisse de tout l'ensemble ou seulement une partie de cet ensemble. Le triple, ici, semble jouer d'une certaine vogue, et cette division "non nisi tripliciter variari!"(1)

Preons un ensemble quelconque, et pour distribuer en trois catégories, nous allons considérer ce que nous avons vu de leur action et de leur contemplation.

[a	+ contemplatif	
[b	+ contemplatif & actif	+ contemplatifs
[c	+ actif	
d		
e		+ contemplatifs & actifs
f		
g		
h		
i		+ actifs

Une autre catégorie quelconque serait accidentelle par rapport à ces trois catégories, i.e., elle ne pourrait jamais s'opposer à l'ensemble, mais uniquement à l'une des trois prises séparément. Du fait qu'on en considère une autre par rapport à l'ensemble, elle se range dans l'une ou l'autre des catégories.

Une catégorie A quelconque possède, dans la contemplation, ce que les autres ne peuvent avoir que moyennant l'action. Donc, une catégorie A est, par rapport aux inférieurs, éminemment contemplative.

(1) cf. In II Sent., dist. IV, quest. I, art. 3, medio.

Par rapport à la catégorie A, la catégorie C est éminemment active, i.e., son action est prépondérante par rapport à sa contemplation. La catégorie A a des idées virtuellement pratiques qui lui fournissent plus que les idées actuellement pratiques des inférieurs.

Par rapport aux catégories A et C la catégorie B est proportionnellement contemplative et active (1)

La catégorie B est plus apte à agir qu'à contempler; donc, son rôle, dans l'ensemble, sera principalement actif par rapport à A. La catégorie C est moins apte à la contemplation et plus apte à l'action que la catégorie B. Donc, son rôle est davantage dans l'ordre de l'action.

C'est la prépondérance qui nous intéresse, ici.

Quand on considère les esprits purs comme un ensemble de gouverneurs et un ensemble qui exécute, on peut leur attribuer un rôle respectif et diviser cet ensemble en 3 catégories:

-Catégorie A: - purement contemplatifs, considèrent l'ordre des choses. Par rapport à leur fin, Dieu.

-Catégorie B: - les artistes considèrent les formes dans les choses. Ils conçoivent des œuvres à exécuter, ils étudient les relations entre les choses et leur fin, et les considèrent comme perfectibles (operabiles).

-Catégorie C: - les artisans dont les idées sont très peu universelles opèrent autour du particulier. Ce sont les artisans qui exécutent les œuvres conçues par la catégorie B.

11.-Le Gouvernement des Anges:

Au point de vue du gouvernement: -les anges supérieurs(A) ont reçu de Dieu des connaissances plus riches que celles des inférieurs, connaissance qui les rapproche de Dieu.

Donc, ils contemplent l'ordre des choses en vue de Dieu: ils considèrent la fin.

-Les intermédiaires (B) s'occupent spécialement de ce qui est à faire pour conduire les choses à une fin. Ils considèrent les formes comme malléables. Ils font des considérations pratiques, ils s'acquièrent davantage des intermédiaires de cette fin, Les Supérieurs gouvernent les intermédiaires par leurs inspirations.

-ceux de la troisième catégorie (C) sont particulièrement aptes à exécuter ce qui a été conçu par les autres et c'est en exécutant qu'ils sont gouverneurs. Nous retrouverons la catégorie inférieure travaillant dans le Cosmos. (2)

(1) cf. l'lae, quest. 179.

(2) Les inférieurs sont incapables de remplir les fonctions des supérieurs. Ceux-ci peuvent faire tout ce que font les inférieurs, mais ils n'interviennent pas là où les inférieurs ont la capacité d'agir d'eux-mêmes. cf. la, quest. 103, art. 1.

-question 108:-

Article 1.

-Proemium-St. Thomas étudie la vie "dynamique" des anges dans l'ensemble. C'est la raison pour laquelle il parle ici de la hiérarchie des anges.

-secundo modo.....: -Les anges supérieurs sont plus immédiatement occupés de ce qui leur vient de Dieu.

Il s'agit de ce que St. Thomas entend par ces causes universelles? Il attribue la connaissance de ces causes universelles aux anges de la "deuxième" catégorie, alors que ce devrait être, semble-t-il, aux anges de la "première" catégorie.

On peut subdiviser les causes en trois catégories:

10.-La cause universelle "simpliciter",

20.-les causes universelles "crées",

30.-les causes particulières.

-La cause absolument universelle, universalissimè, c'est Dieu, et elle s'étend à tout de façon immédiate, et elle atteint tout de façon plus profonde que n'importe quelle cause.

-Les causes universelles créées, ou secundum quid, sont universelles par rapport aux différentes espèces d'un même genre; ces mêmes causes sont particulières par rapport au genre lui-même.

V.g. la causalité illuminatrice de l'ange supérieur, qui s'étend à toutes les autres espèces angéliques inférieures, ne s'étend pas aux espèces supérieures. Cette causalité est donc limitée à un genre restreint, si l'on considère les espèces supérieures comme un genre restreint.

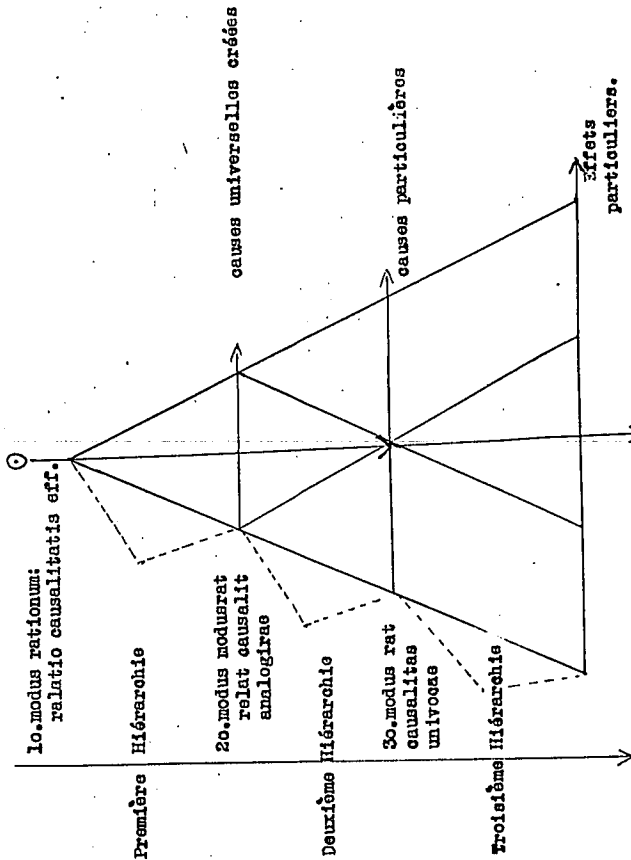
La causalité illuminatrice des espèces inférieures est particulière par rapport aux espèces supérieures.

Donc, toute causalité universelle créée est à la fois particulière et universelle.

-Les causes particulières sont déterminées à une espèce déterminée, v.g. la causalité génératrice des animaux.

Toutes ces considérations nous permettent de disposer les causes dans le schéma suivant:

CAUSE UNIVERSELLE SIMPLIFIER --DIEU.



-La cause universelle simplifier atteint les causes créées dans leur universalité et les causes particulières dans leur particularité, et ainsi pour les effets particuliers.

Il y a une relation irréversible entre ces ordres de causes. Ce plan des causes est "irréversible", i.e., les causes inférieures sont incapables de connaître et de causer comme les causes supérieures. (1)

-Les causes universelles seront plus facilement saisies sur le plan par les anges de la 1ère catégorie.

Les causes particulières seront plus facilement saisies par la deuxième catégorie sur le 2e plan, et ainsi de suite.

Les effets produits par les anges inférieurs sont plus particuliers que les effets produits par les anges supérieurs, i.e., ils s'élèvent

(1) Il ne faut pas considérer ce schéma comme mathématiquement vrai, car les causes universelles sont

à moins d'inférieurs. Devenir de plus en plus particulier c'est devenir de plus en plus incommunicable.

Dans cette dégradation de causes on voit une tendance vers les êtres qui ne peuvent plus causer du tout, c'est l'incommunicabilité de l'organique. Il y a donc tendance vers le "rectum non regens". A cette échelle inférieure on trouve exactement l'opposé de ce qu'on trouve à l'échelle supérieure - Dieu, cause universelle simplifier, "regens non rectum".

-Quest:- 110.

Article 1.

"de la préséance des anges sur la créature corporelle".

L'ad Primum constitue une preuve que l'on ne peut expliquer le mouvement dans le monde inorganique sans l'intervention des anges. Le monde inorganique exige qu'il soit mu par les anges inférieurs.

Article 2.

-ad mutum", cf. la, parte, quest. 65, art. 4. Sed contra....

Les anges inférieurs meuvent les anges formes corporelles à l'acte. Est-ce que les anges savent tout ce qui est possible dans le spatio-temporel? Non ils ne peuvent avoir qu'une seule idée nette du monde cosmique: celle de l'homme. C'est Dieu qui touche la limite inférieure de la hiérarchie angélique (1)

L'homme a une substance spirituelle et dans cette mesure cette substance est nette, intelligible, mais elle est imparfaite, à tel point qu'elle appelle ma matière, et c'est cela qui constitue l'homme profondément animal.

Dès lors, tous les autres êtres d'ordre cosmologique ne pourront être que des dérivés de l'homme, de sorte que l'homme sera plus animal, plus plante et plus organique que l'inorganique, la plante et l'animal eux-mêmes, de même que les anges contemplatifs sont plus actifs que les actifs eux-mêmes.

Donc, de tout ce qui est au-delà de l'homme les anges ne peuvent avoir que des idées confuses. Cependant elles sont précises dans la mesure où la probabilité leur apporte quelques points d'émergence, v.g., ils savent qu'on peut être sans vivre, sans connaître, sans intelliger (idée de l'animal rationnel). Ces degrés d'être ils les connaissent déjà dans l'homme.

Mais ils n'ont aucune connaissance rigoureuse des manières de réaliser la brute ou la plante. De sorte que même si pour arriver à l'homme il faut passer, dans l'ordre du temps, par une chaîne d'êtres inhumains, même si toute une histoire doit devancer cet être qui dans la hiérarchie absolue se trouve au sommet de la nature, même étant donné tout cela l'ange ne peut avoir une connaissance rigoureuse des intermédiaires entre l'intention qu'a Dieu de créer l'homme et sa réalisation.

En matière lère, essentielle on fonction de l'homme, c'est dans l'homme que nous en trouvons la première exigence, est puissance pure. Les formes qui sont essentiellement et proprement immergées dans la matière en ce sens qu'elles ne sont pas des coupures dans un continu, de sorte que entre deux formes

(1) cf. UODLIBET, 9, art. 10.

données quelconques on peut en trouver une infinité d'autres en puissance.

Donc, les formes une fois posées sont fixes et absolues. Mais elles ne sont pas prédéterminées dans la puissance de la matière. Si elles l'étaient la matière serait puissance à déterminations inhérentes, il y aurait dans la matière des raisons séminales. En d'autres mots, la matière ne serait plus pure puissance. Or, la seule détermination de la matière est celle de ne pas être déterminée, i.e., la propriété de ne pas être le néant.

Et pourtant on peut dire à priori que la matière aboutira infailliblement et nécessairement à l'homme, mais par des voies relativement indéterminées par rapport aux déterminations qui vont s'introduire, mais non celles qui sont déjà réalisées, l'histoire, en s'écoulant, crée des déterminations d'après une loi de probabilité qui aboutit nécessairement, mais par des voies imprédictibles, sinon avec probabilité.

Pour justifier cette affirmation il ne faut pas se mettre au point de vue de la probabilité mais à l'origine de la probabilité: l'homme qui au sommet de la hiérarchie cosmique appelle la matière: or la matière est source de probabilité. Et s'il peut être question du calcul des probabilités en mathématiques, d'est dû à la matière.

Donc, la probabilité est arrivée pour ainsi dire avant son départ ou plutôt avant son point de départ, l'homme, i.e., l'homme appelle nécessairement la matière première et celle-ci coexiste avant lui pour aboutir à lui. Or, du fait qu'il y a matière il y a probabilité(1). En effet, plein à l'intention de réaliser l'homme, animal raisonnable. Or, animal raisonnable comporte matière qui, elle, comporte probabilité. Par conséquent, le processus d'où sortira l'homme est indéterminé dans son développement, sinon dans son aboutissement. Il est donc juste de dire que la probabilité est arrivée avant son point de départ: "primum in intentione, ultimum in executione"(2).

Donc, l'évolution ne peut pas ne pas aboutir à l'homme, puisqu'elle est fonction de l'homme. On peut considérer la Nature comme un dé qui a besoin d'être jeté et que l'on jette jusqu'à ce qu'il présente la face voulue. La matière première n'est pas d'abord, elle coexiste. Le dé est déjà un "compositum", et non la matière première.

Donc, le processus cosmique est vraiment un jeu. (3)

Quest. 05:

Article 4, ad 2.

On a trop accentué le côté oritique de la doctrine des idées platoniciennes. Aristote et St. Thomas ont tout retenu de la doctrine de Platon, car les idées des anges sont plus parfaites que si elles étaient substantielles.

Quest. 01:

Article 3.

Ad primum: cf. P. ... LUTHER, "INTELLIGIBILITY AND INTELLIGENCE", Revue des sciences philosophiques, fév. 1954, p. 94-106.

(2) cf. la p. q. 70, a 2, ad 5. - q. 71, a. 1, ad 5.

(3) Ce jeu n'est pas artistique, au moins ce n'est pas une oeuvre d'art pure.

"Ad tertium": La raison formelle pour laquelle le corps humain doit être formé immédiatement par Dieu n'est pas donnée dans cet article. La voici: Le corps humain ne peut être constitué sans forme spirituelle; or, Dieu seul peut créer une forme spirituelle. Donc, le corps humain précède immédiatement de Dieu.

Les anges peuvent prévoir avec une grande probabilité des points d'émersion dans le processus de la réalisation de l'homme. Entre l'homme-idée et l'homme-réalisé il y a un flux indéterminé. Si la nature s'achemine vers son terme par des voies relativement indéterminées, il y a toujours des exceptions possibles. Mais, alors, la Nature ne pourrait-elle pas, exceptionnellement, ne pas arriver à son terme? Mais ceci serait en contradiction avec le principe de finalité, puisque tout dans le Cosmos, est pour l'homme.

Réponse: Malgré ce fait que la Nature doit passer par des voies indéterminées, la nature doit néanmoins aboutir à l'homme nécessairement.

Pourquoi? Toute Mathématique est fondée sur l'homogénéité, et toute homogénéité est fondée sur la matière. Donc, tout calcul de probabilité, toute statistique prend son point de départ dans une matière, soit "communis", soit "intelligibilis".

Or, à quoi aboutit, primo et per se, la dégradation des anges? A l'homme.

Puisque l'homme est une personne et que tout ce qui est lui est inférieurement n'est pas personne mais matière soumise à l'homme, le mouvement des inférieurs doit être "substantiel".

Or, des êtres qui, pour être doivent être en mouvement substantiel ne sont pas pour eux-mêmes. Tout dans le monde cosmique, est ainsi soumis à l'homme.

Or la matière première trouve sa raison d'être, son origine fondamentale dans l'homme: c'est l'homme qui l'appelle primo et per se.

Maintenant, s'il faut rattacher tout cela à la matière commune d'homogénéité soit "communis", soit "intelligibilis", il faudra aboutir à l'homme.

Si la personne cosmique visait seulement un être naturel "fluxable", à mouvement substantiel et qui ne serait pas pour lui-même, un éléphant par exemple, il pourrait ne pas aboutir à l'éléphant. Mais étant donné que la Nature est essentiellement pour l'homme, elle ne peut exister sans aboutir à lui. Or, elle existe, donc elle doit aboutir à l'homme. L'homme existe donc nécessairement, non pas seulement en ce sens qu'il ne peut pas ne pas exister étant donné qu'il existe, mais en ce sens qu'il ne peut pas ne pas exister si la Nature existe, car il est la raison même de l'existence de la Nature, il est sa fin ultime. Et s'il n'existait pas actuellement il viendrait nécessairement à l'existence plus tard.

- Recherchons chez St. Thomas ce qui appuie notre thèse -

- question 110:-

Article 2.

"De praeidentia angelorum super creaturam corporalem"(1)

(1) cf. DE POTENTIALIA, quest. 6, art. 3.

Pourquoi St. Thomas fait-il une distinction entre animaux "imparfaits" et animaux "parfaits" ?
La raison qu'il nous en donne est d'ordre purement expérimental. Quand il se place à un point de vue absolu, il n'y voit aucun inconvénient - of ad secundum

10.-Comment le corps céleste, qui est inférieur, aux plantes, peut-il produire la vie ?

-ad motum localem, c'est curieux, car nous considérons le mouvement local comme accidentel, dans la nature... Cependant, sous un certain rapport ce mouvement local est le plus parfait. - of ad corpus.

-l'ad secundum est très important (2) Si Dieu crée un univers spatio-temporel, il le crée spécialement pour l'homme, en vertu du principe:

"reditio ad principium". Tout l'univers spatio-temporel est essentiellement fait pour l'homme. Cela ne veut pas dire que l'homme doit nécessairement embrasser tout l'univers dans sa conscience. Il ne connaît pas le tout de l'univers, il ne gouverne pas l'univers comme l'ange. L'homme ne sait pas ce qu'est une couleur, une longueur en soi... L'homme est une partie de l'univers, la partie principale, mais il n'est pas tout l'univers. Il est partie de l'univers en ce sens que toute espèce a en elle une tendance à l'achèvement; mais elle doit se servir d'autre chose pour satisfaire cette tendance à l'achèvement, de sorte que la Nature fait un détour pour arriver à l'homme.

Difficulté: Mais alors, de quelle utilité sont toutes les choses que l'homme ne connaît pas ?

Réponse: - Tout ce qui n'est pas connu de l'homme est connu des anges, contemplés esthétiquement et gouverné par eux. Toute l'évolution pré-humaine n'a pas été pour Dieu, ni pour rien. Les anges ont en eux connaissance. La Nature est soumise à l'homme de façon extrinsèque et imparfaite.

11.-Comment les mouvements des cieux ont-ils été la production de l'homme ? Chez St. Thomas le mouvement des cieux a comme but la production de l'homme (2) Il semble que le fondement de cette théorie des corps matériels célestes, incorruptibles, il faille l'admettre. Sont-ce les "quantités" ou ne le sait pas. En tout cas, il nous semble qu'il doit exister un élément leur incorruptible.

Les corps célestes sont donc mus et maintiennent en mouvement. Mais ce mouvement passif et actif peut être envisagé à deux points de vue différents:

10.-ou bien ce mouvement perfectionne le corps céleste,
20.-ou bien ce mouvement se perfectionne lui-même; dans la mesure où le corps céleste communique le mouvement à un autre, il est cause.

"Quanta igitur..." Il y a l'appétit de la matière qui est l'appétit de la forme, mais ce n'est pas un désir actif. Or, l'acte le plus parfait dont la matière est capable, c'est la forme substantielle de l'homme. Donc, la

(1) of. DE MALO, quest. 16, art. 9 et 10. - PRIMA PART, quest. 70, art. 3, ad 2. - DE SPER. SANCT., quest. 1, art. 6, 13a obj. in II SENT., dist. 1, quest. 1, art. 1, 8.

(2) of. CORPUS ARISTOTELIS, III, chap. 23-24. - Si la théorie physique aristotélicienne des corps célestes est fautive le principe reste nécessaire.

matière lère, de son essence, tend par cet appétit à la forme humaine, l'ultime finis générationis.

- "Sensitiva forma est in potentia ad intellectum formam..." Tout le processus évolutif de l'univers vise l'homme (1)

Le mouvement du ciel ou de tout être inorganique ne peut avoir pour fin le mouvement lui-même, car le mouvement est de soi imparfait.

D'un univers inorganique il ne peut pas ne pas sortir de la vie. L'inorganique, s'il n'exige la vie, est contradictoire.

-DE POTENTIALIA, quest. 5, art. 5:-

La Nature n'est jamais en mouvement pour être en mouvement, mais a pour quelque chose de déterminé qui suit le mouvement.

- "dicitur autem motus circularis..." Pour ce qui concerne le mouvement naturel du ciel c'est son mouvement à lui qui est naturel, et en ce sens le ciel a XX en lui-même le principe passif d'un tel mouvement.

Supposons l'univers tout inorganique. Dans cet univers il ne peut y avoir que du mouvement. Mais ce mouvement ne peut être la fin de cet univers. La fin de cet univers doit être quelque chose d'extérieur à cet univers et à ce mouvement: cette fin c'est la vie. Nous avons deux choses:

10.-un univers inorganique auquel le mouvement est naturel

20.-quelque chose de supérieur au mouvement.

- "Non potest dici quod finis motus oculi consistit in consecutione sui actus nisi ad quod est in potentia".

Donc, l'acte du corps céleste n'est pas la fin du corps céleste. Donc, la fin du corps céleste est en dehors de lui-même. Voilà qui condamne tout anti-évolutionisme.

- "...eo nobilius..."

Le ciel se dépasse dans sa fin. Sans cette fin supérieure à lui-même le ciel est contradictoire, et partant impossible (2).

- "...Præcipuus..."

Si l'assimilation à Dieu dans la causalité est la fin du mouvement du ciel, cette assimilation est principalement vérifiée, réalisée par la cessation de ce dont Dieu est cause immédiate, i.e., l'âme rationnelle, à la causation de laquelle concourt le ciel par son mouvement, en préparant la matière.

Car, enfin, cette disposition de la matière est tout de même quelque chose. Le ciel prépare la matière de l'homme non en produisant seulement un être. Il doit produire une matière qui dépasse la sienne. Il pourra la produire

(1) of. DE POT., quest. 5, art. 5, p. 165, col. 2, au bas.

(2) Cette thèse de St. Thomas est confirmée par la physique moderne:

- Lord Kelvin: l'univers tend vers un équilibre thermodynamique; - Einstein: le monde est fini. - Lemaitre: évolution de l'univers à partir de l'explosion d'un atome.

grâce à l'action des corps célestes qui, eux, sont mus par des intelligences séparées.

-ad 15^{um}:- Loi "universum" est pris au sens de Cosmos, et les "partes essentielles" sont des formes données au début.

-CONTRA GENTILES, III, chap. 22:-

-*"Motus ipsius coeli ordinatur ad totum generationem, tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad ultimum finem generabilium et mobilium."*

Et ça ne peut s'arrêter qu'à l'homme parce que seul il est immobile dans sa spiritualité.

Nous avons donc établi le fait que dans le Cosmos la matière inorganique appelle la vie et que la vie animale appelle l'homme, l'âme humaine, et ne peut appeler autre chose que l'âme humaine.

Quelle chose d'analogue aux corps célestes d'Aristote et de St. Thomas est instrumentale dans cette production. Mais comment le savons-nous? C'est que ce quelque chose d'analogue doit produire des effets autres que lui. Donc, le corps céleste est l'instrument d'une cause supérieure et suffisante.

Ce que l'on peut expliquer par une cause secondaire on ne doit pas l'expliquer par une cause première. Les étapes préparatoires qui mènent à l'homme peuvent être réalisées par des causes secondaires, i.e., des causes intermédiaires entre Dieu et la matière sur laquelle elles travaillent, car toutes les formes naturelles sont dans la puissance de la matière première.

Donc, le créationisme est absurde.

Chapitre 23.

C'est ce que St. Thomas établit dans ce chapitre. Les êtres cosmiques inférieurs à l'homme sont essentiellement orientés vers l'homme, ils ne peuvent être pour eux-mêmes, parce qu'on ne trouve pas en eux une "reditio ad principium".

Le corps céleste est instrumental dans cet achèvement du Cosmos vers l'homme, car il produit quelque chose en dehors de lui et supérieur à lui.

Pourquoi St. Thomas veut-il que les corps célestes soient mus par une substance spirituelle, par un agent intellectuel? Parce que tout le Cosmos tend à l'intelligence humaine, et seule une substance spirituelle peut faire tendre à une intelligence une cause secondaire.

-Par. 1.-Ce principe de mouvement du corps céleste n'est pas seulement la nature.

-Par. 7-(1).-Faut-il on admettre que le mouvement du corps céleste n'est pas naturel?

Le mouvement du corps céleste est naturel, car pour qu'un être soit naturel il faut qu'il ait un principe "passif" de mouvement, et non pas nécessairement "actif". L'étre inorganique est naturel tout comme la plante et l'animal (2).

(1) cf. St. Marietta, p. 232, col. 3.

(2) cf. In II Sent. Dist. 15, quæst. 1, art. 2, corp., même dernier paragraphe.

Donc, la préparation immédiate de l'homme est la fin de l'activité cosmique, dont se servent les esprits purs. La création de la substance spirituelle de l'homme par Dieu est la fin de la création du Cosmos. L'essence même de l'homme exige un processus évolutif menant à l'homme; cela en raison de sa matière première.

D'un point de vue "absolu" l'évolution est en réalité une rétro-évolution: c'est l'homme qui exige les animaux, les plantes, l'inorganique, comme c'est l'homme qui exige la matière première.

Mais la matière était pure puissance, d'une part, et la forme exigeant antérieurement des dispositions premières et proximes d'autre part, il faut nécessairement une préparation antérieure à la création de l'homme.

Puisque la matière première est pure puissance elle ne peut contenir des "raisons séminales" déterminées. Pourtant toutes les formes naturelles sont contenues en puissance dans la matière première.

Par conséquent, pour s'établir les formes ont besoin d'être modelées par des voies qui ne peuvent être entièrement déterminées. Si les formes étaient établies "ab initio" ou "ab ordine" la potentialité pure de la matière l'aurait fait pas de raison d'être.

Il faut donc à l'homme une préparation de la matière qui s'étend dans le temps; c'est là une loi absolue de la nature. Et c'est la raison pour laquelle les anges ne peuvent produire immédiatement des animaux parfaits. Ils doivent se soumettre à cette préparation dans le temps.

Si St. Thomas fait intervenir immédiatement le Créateur pour la création des animaux parfaits, c'est qu'il ne connaissait pas les lois de probabilité. Il ne savait pas qu'on pourrait passer d'un système à l'autre sans rupture, mais il aurait pu le soupçonner étant donné sa connaissance de la pure puissance de la matière première.

Cette loi profonde, absolue de la Nature est en somme la loi de probabilité qui, pour ainsi dire, empêche l'improbable de se produire. C'est selon cette loi que l'impossibilité de l'homme posé "ab initio" ne nous apparaît pas; mais c'est trop improbable.

Les sauts brusques que nous attribuons au "hasard", v.g. la naissance d'un système planétaire (Cependant c'est grâce à ce système que la terre et les hommes sont possibles) ne sont pas d'un "hasard extra-légal". Les lois de la nature sont telles qu'elles impliquent des exceptions. Le sorte que ce qu'on appelle "exception" ne sont pas des exceptions à la loi mais font partie de la loi même. Ces exceptions ne sont exceptions que par rapport à la moyenne, à la majorité des cas.

Si il y a processus évolutif il faudra dire que la fin d'une loi est la production de certaines exceptions, lesquelles sont contenues dans la loi même.

Donc, la fin d'une loi de la Nature c'est l'exception, et le caractère exceptionnel est purement relatif.

Ces exceptions visées par la Nature doivent être nettement distinguées des exceptions monstrueuses qui résultent d'un défaut dans la Nature, lesquelles sont essentielles à la Nature et dues à l'indétermination de la matière, à sa propriété de pure puissance.

Par exemple, l'humanité peut être divisée en trois catégories:

10.-les hommes raisonnables qui constituent la majorité, l'équilibre statique de la terre.

20.-les imbéciles qui sont des monstres.

30.-les génies.

Nous pouvons dire que la Nature tend à produire des génies, mais cette tendance n'aboutit qu'exceptionnellement. Habituellement elle réussit à faire des

hommes raisonnables. Parfois elle n'y parvient même pas et elle fait des imbécilles; mais on ne peut pas dire que la Nature tend à produire des imbécilles, ce serait une tendance à sa propre destruction.

Il faut donc distinguer deux espèces d'exceptions:

- 10.-les exceptions POSITIVES: les génies;
 - 20.-les exceptions NEGATIVES: les imbécilles.
- C'est par des exceptions "positives" que la Nature est appelée à se dépasser: ce qui est rendu possible par le fait qu'elle est gouvernée par des causes supérieures qui visent son achèvement dans l'homme.

équilibre

La matière lère est puissance pure. Ce pendant elle a certaines limites, car elle est puissance pure justement: elle n'est capable que de formes naturelles, formes qui ont besoin de la matière. Or l'homme est la limite suprême de la matière lère. Dans l'homme la matière lère touche en quelque sorte la spiritualité qu'elle ne pénètre pas. Elle touche à l'homme de telle manière qu'elle peut recevoir une forme d'en haut.

La Nature n'est pas capable d'un grossissement indéfini. Elle doit finir pour atteindre son terme, l'Homme et elle doit finir par s'épuiser après atout.

Elle sera épuisée, dit St. Thomas, quand elle aura atteint le nombre des élus, mais non pas un nombre infini. Cela ne peut continuer indéfiniment, car le terme de la Nature serait alors réalisable à l'infini; or un terme n'est jamais quelque chose d'indéfini.

Donc, la Nature aura rempli son rôle quand elle sera rendue à l'homme, ou plutôt au nombre des élus, car un seul homme ne réalise pas l'humanité qui est essentiellement multiple. Comme la Nature s'achemine vers la plus haute forme de vie, cette forme de vie une fois atteinte la Nature retombera dans la mort.

La vie commence par un état physique trop dense pour contenir la vie (l'atome primitif de la matière). elle aboutira à un état physique trop relâché pour contenir la vie (équilibre thermo-dynamique).

On peut donner une autre image: on peut représenter la trajectoire de la Nature comme celle d'une masse de terre qu'on jetterait vers un but. des parties s'en détachent en chemin; ce sont les exceptions négatives. (Après avoir atteint telle hauteur la masse retombe, d'autres parties s'en détachent; ce sont les exceptions positives).

-FIN DE LA PREMIERE PARTIE.-