

CSP-2
570

LA NOTION DE CONTINGENCE

CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

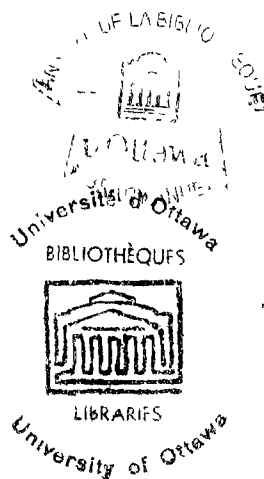
ET

L'EXERGÈSE DE LA "TERTIA VIA"

Par Guy Jalbert, O.M.I.

Thèse présentée à la Faculté de
Philosophie de l'Université d'Ottawa
en vue de l'obtention de la
Maîtrise en philosophie (M. A.)

Ottawa, 1954.



UMI Number: EC55223

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55223
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION

Parmi les questions discutées chez les thomistes depuis quelques années, nulle, peut-être, n'a suscité plus d'intérêt que celle de l'interprétation des preuves de saint Thomas sur l'existence de Dieu. L'ambiance d'un retour à la doctrine la plus authentique du Docteur Angélique comme aussi la nécessité d'affirmer la valeur démonstrative de ces arguments contre les attaques de l'athéisme contemporain ont fait naître de nombreux travaux qui ont à la fois proposé des solutions diverses et soulevé de multiples objections.

Dans cette mise en question, la 'tertia via' n'a pas été oubliée, elle semble même la plus discutée, ou du moins la plus sujette à des divergences d'interprétation.

Une controverse débuta en 1924 par un article du Père Gény qui mettait au jour le point qui semble faible dans l'argumentation de cette voie: la nécessité pour l'être possible de se corrompre un jour. "Quod possibile est non esse, quandoque non est" n'est pas évident, affirme-t-il. Le P. Sertillanges répondit au P. Gény, puis le P. Descoqs au P. Sertillanges; depuis lors, la

discussion, toujours ouverte, a donné naissance à plusieurs études sur cette voie (1).

Ce qui ressort de cette controverse, c'est que des deux côtés, tant dans les objections soulevées que dans les solutions proposées, la notion de contingence reste bien imprécise, d'où l'impossibilité à en dégager les exigences.

Le problème posé s'est situé à un double plan spéculatif et exigétiq. Au plan de la spéculation, on discute les propositions

(1) Voici les principales études faites sur la troisième voie:
 C. BAUERER, Witelo, p. 338; P. HENRY, Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen-âge, dans Rev. Thom. 19(1911), p. [3]-24; [141]-158; P. GENY, A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Rev. de Phil. 31(1924), p. [575]-601; A.-D. SERTILLAN-GEZ, A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste, dans Rev. de Phil. 25(1925), p. [24]-37; Idem, Le Père Mascoqs et la "tertia via", dans Rev. Thom. 31(1926), p. [490]-502; M.-F. [anonyme], La preuve de l'existence de Dieu par la contingence dans la "Somme Théologique", dans Rev. de Phil. 25(1925), p. [319]-330; P. ESCOFFAS, Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Arch. de Ph. 3(1926), p. 98-111; Idem, Praelectiones Theologiae Naturalis, t. I, p. 238 sq. Compte-rendu dans Bulletin Thom. 1926, p. 107; 1928, p. 31.
 L. CHENET, La tertia via dans saint Thomas et Aristote, dans Rev. Thom. 32(1927), p. [314]-338; M. BOUYER, Création de la "tertia via" de saint Thomas d'Aquin, dans Rev. de Phil. 32(1928), p. [113]-146; Idem, Pour l'interprétation des cinq voies de saint Thomas d'Aquin, dans Rech. de Sc. Rel. 36(1949), p. [593]-601; J. MANTAIN, Réflexion sur la nécessité et la contingence, dans Angelicum 14(1937), p. [281]-295; A. GILSON, Le Thomisme, p. 102-103; F. VAN DER NEST-SCHILLEN, Le problème de l'existence de Dieu, dans Rev. Ph. de Louv. 45(1947), p. [5]-20; [141]-168; [301]-313; A. DE BONNA, La "Tertia via" e le sue difficoltà, dans Sapienza 2(1949), p. [18]-45; H. HOLSTEN, L'origine aristotélicienne de la tertia via de saint Thomas, dans Rev. de Ph. de Louv. 48(1950), p. [354]-370. Compte-rendu dans Bulletin Thom. 1951, p. 267; Th.-B. WRIGHT, Necessary and Contingent Being in St. Thomas, dans The New Scholast. 33(1951), p. [287]-406.

de saint Thomas pour savoir si l'on doit donner à la troisième voie une portée métaphysique ou seulement physique, c'est-à-dire, si saint Thomas fait appel à une insuffisance des principes ontologiques des êtres contingents ou seulement à une disparition fatale de l'univers cosmique.

- Sur le plan de l'exégèse, on recherche les sources de la 'tertia via'. Tandis que le P. Gény, après Bäumer, oriente les recherches vers Maimonide et Avicenne, Bon Chambat et le P. Holstein essaient de rattacher la 'tertia via' à un texte du douzième livre des *Métaphysiques* d'Aristote, lequel est un extrait de la preuve de l'existence d'un moteur immobile. De ce passage, ils dégagent un nouveau sens au 'possible non esse', celui d'un non-être qui précède l'existence en acte dans les êtres mobiles où la puissance a priorité temporelle sur l'acte.

Des nombreux articles parus depuis trente ans, aucun, semble-t-il, n'a encore donné une solution satisfaisante de sorte que le problème de la 'tertia via' demeure à l'ordre du jour. M. Van Steenberghe écrivait encore en 1946 dans son *Ontologie*:

"La 'tertia via' s'inspire d'Avicenne et de Moïse Maimonide. Ici l'argumentation de saint Thomas n'est pas exempte de points faibles, car elle fait appel à des principes contestables. Mais on peut facilement la redresser et la rendre tout à fait acceptable"(2)."

(2) P. VAN STEENBERGHE, *Ontologie*, p. 122.

Cette controverse n'est-elle que le fruit d'un sens critique plus aigu chez nos contemporains, ou ne serait-ce point davantage le fait que nous ayons perdu le véritable sens de la contingence chez saint Thomas? Pour une bonne exégèse, il est souverainement important de posséder une notion de contingence authentiquement thomiste.

Pour trouver cette authentique doctrine, il n'y a pas de moyen plus sûr que d'aller directement à saint Thomas, de la chercher non seulement dans les quelques endroits où il traite 'expresso' de la contingence, mais encore dans l'ensemble de ses oeuvres, en colligeant un grand nombre de textes qui sont des indications sûres de sa pensée. En reconstituant ainsi un contexte qui nous éclaire sur le point de départ et la portée de l'argument, nous pouvons espérer mettre en lumière sa véritable valeur démonstrative.

Il importe également de purifier la notion de contingence de tout apport étranger qui ne serait point en accord avec la doctrine même de saint Thomas.

Dans le but de mieux comprendre saint Thomas, plusieurs ont tenté un rapprochement de saint Thomas et d'Avicenne et une explication de la preuve thomiste par la conception du possible de ce philosophe arabe. Suivant les règles d'une saine exégèse, une telle initiative ne sera justifiée que si l'on parvient à montrer une réelle influence d'Avicenne sur saint Thomas en ce domaine; autrement, cette

intrusion d'une pensée étrangère ne peut apporter que plus de confusion. Une étude comparée de saint Thomas et d'Avicenne nous révélera, en effet, deux conceptions diverses du possible fondées sur deux métaphysiques passablement divergentes.

L'exposé de la notion de contingence occupera donc, pour ces raisons, une place prépondérante dans ce travail, l'exégèse de la 'tertia via' en découlant plutôt comme une conclusion. Bien que l'exégèse de la 'tertia via' ait motivé ces recherches, celle-ci ne sera en fait qu'une conséquence des principes acquis au cours de notre longue étude sur saint Thomas.

Ce travail débutera donc, dans un premier chapitre, par un exposé de la conception du possible et du nécessaire chez Avicenne. L'étude de la notion de contingence chez saint Thomas comprendra trois chapitres qui traiteront successivement de la division essentielle de l'être créé en nécessaires causés et contingents, du rôle de la matière comme unique source de contingence et du rôle de la forme comme principe d'une nécessité intrinsèque à la substance. Dans un cinquième chapitre, nous étudierons et jugerons à la lumière de saint Thomas la notion de contingence de l'essence et de l'existence introduite dans la philosophie scolastique par Gilles de Rome, sous l'influence d'Avicenne. Enfin, un dernier chapitre fera l'exégèse de la 'tertia via' d'après la notion thomiste de contingence.

CHAPITRE PREMIER

LE NECESSAIRE ET LE POSSIBLE CHEZ AVICENNE

CHAPITRE PREMIER

LE NECESSAIRE ET LE POSSIBLE CHEZ AVICENNE

Un travail sur la notion de contingence serait incomplet s'il passait sous silence le nom d'Avicenne. Ce philosophe arabe jouit, en effet, d'une renommée particulière sur cette question, parce qu'il en a fait une thèse caractéristique de toute sa philosophie, et aussi parce qu'on lui attribue une grande influence sur la pensée de saint Thomas. Il n'est donc pas superflu d'aborder le système d'Avicenne dans le but de mieux saisir l'originalité de saint Thomas et de juger, en connaissance de cause, de la légitimité d'une interprétation de la pensée de saint Thomas par celle d'Avicenne.

1. La nature de l'être possible chez Avicenne.

Avicenne définit ainsi le nécessaire: l'être dont la non-existence implique une contradiction. Par opposition, l'être possible est celui que l'on peut supposer existant ou inexistant sans contradiction.

"Necesse-esse est ens quod si ponatur non esse implicat contradictionem. Possibile vero esse est illud quod sive ponatur esse sive non esse, non inde oritur repugnantia. "Necesse-esse est cujus esse est necessarium. Possibile vero esse est illud quod

nullam necessitatem secumfert ex ulla parte, scilicet nec in suo esse, nec in suo non-esse(1)."

Le nécessaire 'per se', qui se caractérise par l'identité de son existence à son essence, est un être absolu, parfaitement autonome, et dont l'existence ne dépend d'aucune condition. Toute créature, au contraire, parce que l'existence n'est pas incluse dans son essence, est possible en elle-même par rapport à l'existence et ne possède, de par son essence, aucune nécessité d'être.

L'essence créée est 'possible par se', et cette possibilité lui appartient sans aucune condition et indépendamment de toute cause extrinsèque. Nous sommes habitués, dans le thomisme, à mesurer la possibilité des créatures par l'Esse' divin, en tant qu'il est participable. Ici, les rôles sont renversés, non seulement le 'Necesse esse' ne donne pas la possibilité à l'essence, mais il n'a pas le pouvoir de la réaliser si elle n'a déjà en elle-même cette possibilité. Cette pure possibilité n'admet aucune nécessité d'être intrinsèque à l'essence, mais elle est conciliable avec une nécessité fondée sur un principe extrinsèque qui fait de la créature un nécessaire par autrui.

Partant du fait que la possibilité de l'essence est conciliable avec une nécessité extrinsèque, Avicenne identifie le 'possible de soi' au 'nécessaire par autrui' et s'efforce de prouver leur conver-

(1) Metaphysices Compendium, (Larame), p. 66.

tibilité: tout possible de soi est nécessaire par autrui et tout nécessaire par autrui est possible de soi. Par cette identification du possible au nécessaire par autrui, Avicenne, en rendant ainsi tout être nécessaire, exclut de son système la véritable contingence.

Avicenne établit d'abord, de la façon suivante, que tout nécessaire par autrui est possible de soi: toute nécessité que l'on attribue à l'être possible ne peut reposer sur son essence, mais seulement sur un rapport à un principe extrinsèque. Il prouve cette affirmation en montrant que l'essence seule, considérée indépendamment de son rapport à sa cause, ne peut exiger la nécessité ni l'impossibilité d'être, mais seulement la possibilité.

"Quicquid autem est necesse-esse per aliud est quidem possibile esse in se. Ratio est, quia quicquid est necesse-esse per aliud, ipsiusmet essendi necessitas sequitur profecto habitudinem quandam vel relationem. Jamvero, consideratio habitudinis et relationis aliud est ac consideratio ipsiusmet essentiae rei quae istam habitudinem et relationem habet. Ideo, cum essendi necessitas non stabiliatur nisi habitudine illa considerata, tunc necesse fit ut consideratio solius essentiae rei, vel requirat necessitatem essendi, vel possibilitatem essendi, vel impossibilitatem essendi.

Admitti autem nequit, essentiam in se consideratam requirere impossibilitatem essendi: nam quicquid cujus esse est impossibile per se, nunquam erit neque per aliud. Neque admitti potest exquirere necessitatem essendi: jam diximus illud cujus esse est necesse per se, repugnare necesse-esse per aliud. Relinquitur ergo rem istam, secundam suam essentiam consideratam, possibilem esse; consideratam vero secundam actuationem suae habitudinis ad illud aliud, necesse esse; consideratam autem cum remotione illius habitudinis ad aliud, impossibilem esse. Considerata autem rei essentia in seipsa absque ulla conditione, ipsa est possibilis esse per se(2)."

(2) Op. cit., p. 68-69.

Avicenne prouve ensuite que tout possible est nécessaire par autrui en argumentant que, du fait qu'il est en acte, l'existence doit lui convenir d'une façon nécessaire.

"Manifeste ergo jam patuit, omne necesse-esse per aliud a se, esse possibile esse in se. Quod convertitur per hoc: omne possibile esse in se, suo esse in actum educto, ipsum perfectum est necesse-esse per aliud. Nam non potest fieri, quominus esse actu vel ipsi vere competat, vel non vere conveniat esse actu. Sed repugnat, non ei vere convenire esse actu, alias ipsum esset impossibile esse. Relinquitur ergo ei vere convenire esse actu. Tunc autem, vel ejus esse non est necesse- cum tamen id cujus esse non est necesse, adhuc sit possibile esse- tunc ejus esse ab ejus non-esse non discerneretur, et nullum autem daretur discrimen inter dispositionem, quam nunc habet et suam priorem dispositionem. Siquidem ante suam existentiam actualem, jam erat possibile esse; atque ipsum nunc remanet in hac sua dispositione sicut prius erat(3)."

Cette argumentation procède d'une confusion entre le plan logique et le plan ontologique. Avicenne ne distingue pas bien la possibilité logique de l'essence considérée universellement de la puissance réelle qui est l'essence singulière. Cette confusion l'amène à identifier 'être nécessaire' et 'être en acte'. Tout être en acte est nécessaire et il est nécessaire parce qu'il est en acte. Du fait de l'existence, il conclut à la modalité nécessaire de cette existence sans envisager un mode contingent d'exister. Tout être est nécessaire, soit 'per se', soit 'per aliud', il n'y a pas de place pour le contingent dans sa division de l'être.

"Il [Avicenne] bloque sous le terme "possible" les deux sens d'opposition à "nécessaire" et d'opposition à "être en acte"; passant de l'un à l'autre le raisonnement est faussé. Ce qui

(3) Op. Cit., p. 69-70.

reçoit l'existence, ou mise en acte, c'est le possible au sens d'être en puissance; il est clair que pour lui l'existence se distingue de la non-existence, exactement comme l'acte se distingue de la puissance. Le contraire est inconcevable et contradictoire.

Mais 'possible' au sens d'opposé à 'nécessaire' exprime un caractère dérivé de l'essence. Etre en puissance ou en acte sont deux modes de cette essence possible, puisque le possible de soi, dit partout Ibn Sînâ, ne sera jamais nécessaire par essence; c'est la distinction qu'il pose entre l'être créé et l'être incréé. Ainsi telle essence possible en soi, recevant l'existence, passe de la puissance à l'acte, mais reste telle essence, avec les caractères consécutifs à son essence, dont l'un est d'être possible de soi. De sorte qu'elle reçoit l'acte de l'existence en tant qu'elle était en puissance, et cette disposition ne reste pas ce qu'elle était. Mais les dispositions qui tiennent à l'essence, y compris d'être possible en soi, ne subissent pas de changement.

Ce passage à l'acte est nécessaire, dit Ibn Sînâ, sans quoi il n'apporterait rien de nouveau, ce serait "possible" après "possible". N'arrive-t-il pas ainsi à confondre simplement le mode d'être avec la chose?(4)"

Comment Avicenne fut-il conduit à identifier le possible et le nécessaire par autrui et à bannir la contingence de son système du monde? Cela ne s'explique, selon M. Goichon, que par un processus nécessaire de création qui est conséquent à une conception émanatiste du monde.

"On peut proposer cette interprétation de sa pensée: le possible en soi reste possible en soi; l'acte qui le fait exister est extrinsèquement nécessaire. Cette nécessité ne peut en vérité être établie que par le système de l'émanation rendant nécessaire tout l'ordre du monde. Mais, déjà persuadé de cette nécessité, Ibn Sînâ a essayé de l'établir logiquement, à partir de l'idée de possible existant, et il n'y a pas réussi(5)."

(4) A.-M. GOICHON, La distinction de l'essence et de l'existence, p. 164.

(5) Idem, *ibid.*

La conséquence la plus immédiate de cette conception du possible est le refus d'une véritable contingence telle que nous la trouvons chez saint.Thomas. La contingence thomiste, nous le verrons, consiste dans l'indifférence naturelle d'un composé de matière et de forme à l'égard de l'existence, indifférence qui lui convient en vertu d'un principe potentiel, la matière, par lequel il a la possibilité de ne pas être. De tels êtres contingents ne se trouvent pas chez Avicenne. Pour lui, toutes les créatures sont nécessaires 'ab alio', même les composés de matière et de forme qui, une fois qu'ils sont en acte, existent d'une façon nécessaire.

2. La conception du possible d'Avicenne, métaphysique de l'être relatif.

Par sa conception de l'être possible par nature et nécessaire par autrui, Avicenne ne faisait pas qu'exclure de son système la véritable contingence, mais il rendait aussi toute créature déficiente dans sa nature par rapport à l'existence et purement relative à l'être nécessaire 'par se'. En effet, comme l'essence ne peut avoir, de sa nature, aucune détermination à être, la nécessité qui lui arrive n'a de fondement que dans son rapport à un principe extrinsèque, comme nous l'avons précédemment expliqué. Il manque à l'essence une détermination intrinsèque qui rende compte de la subsistance propre de la créature.

Dans la métaphysique d'Ibn Sina, l'existence n'a pas valeur d'acte connatural à l'essence, mais elle lui est appliquée par un principe extrinsèque sans exigence préalable inscrite en celle-ci. L'existence inhère dans l'essence par la vertu de la cause créatrice et conservatrice et elle modifie accidentellement l'essence comme le blanc et le noir. La détermination de l'essence est extrinsèque, celle-ci demeure possible en elle-même, sa nécessité n'est le fruit que de la seule cause efficiente. L'essence est toujours 'possible', indéterminée par rapport à son acte d'être et cet acte d'être se comporte avec elle comme un accident. Cette conception provient de ce qu'Avicenne considère l'essence comme idée, dans sa possibilité logique, et alors, loin d'exiger la possession de l'acte, elle se présente comme indifférente à l'existence actuelle, possible d'être et de ne pas être.

Avicenne ne fait pas que refuser à l'essence son ordination naturelle vers l'existence, il la présente même comme orientée plutôt vers le non-être.

"[Hormis l'Être nécessaire] les qualités de toutes les autres choses ... ne méritent pas l'Être. Mais au contraire par elles-mêmes, abstraction faite de leur relation à l'Être nécessaire, elles méritent le non-Être. C'est pourquoi toutes en elles-mêmes sont fausses et leur vérité est par lui... (6)"

Les essences sont donc en elles-mêmes tournées vers le néant, elles ne méritent positivement l'Être qu'en raison de leur relation à l'Être nécessaire qui leur donne l'existence et la nécessité.

(6) Sifa, II, 587; cité par Coichon, op. cit. p. 114.

L'essence, coupée de toute attache naturelle avec l'esse', devient plutôt 'possible non esse' que 'possible esse'. L'essence, alors sans exigence à l'égard de son acte, est désormais ouverte, 'possible esse et non esse'. Cette conception de l'essence ouverte à n'importe quelle existence, nous fait déjà entrevoir l'origine des problèmes de l'École postérieure à saint Thomas sur le constitutif formel du support et les interprétations diverses de la 'tertia via'.

Avicenne pose donc en toute créature une certaine 'potentia ad non esse', qui est liée à l'état d'essentielle dépendance de la créature à l'égard de l'être nécessaire, conséquence du fait qu'elle est en elle-même possible, sans aucune détermination intrinsèque à être. Cette possibilité de ne pas être qui appartient naturellement à l'essence précède toujours l'existence, ne serait-ce que d'une priorité de nature, comme chez les êtres immatériels. Chez ceux-ci, cette priorité est logique, non réelle; la possibilité qu'ils ont de leur nature est logiquement antérieure à l'existence qu'ils ont 'ab alio'.

"En ces substances, la possibilité est un élément de leur essence même, et qui introduit dans l'essence une dualité. Par là même qu'elles sont possibles, ces essences ne sont pas simples. Mais la nature même de cette possibilité, on ne peut la considérer que dans ces essences déjà existantes, puisqu'elles n'ont pas commencé d'être dans le temps. Supposons par conséquent l'existence de l'une de ces substances. Il y a quelque chose en elle qui est d'elle-même (à savoir sa nature) et quelque chose en elle qui n'est pas d'elle-même, mais qui lui vient de l'être nécessaire (à savoir l'esse). En conséquence, à ce qui est d'elle est annexée une privation, une puissance, une possibilité, par rapport à l'esse qu'elle tient d'autrui. Or cette privation, qui est en son essence même, et l'un de ses éléments, est logiquement antérieure à son existence(7)."

(7) M. L. ROLAND-GOSSELIN, Le 'De Ente et Essentia', p. 154.

"stud autem (scil. esse) vel accidit ei semper vel aliquando. Id autem cui aliquando accidit debet habere materiam cujus esse praecedet illud tempore... Sed id cui semper accidit, ejus quidditas non est simplex(8)."

D'après l'ensemble de ces considérations, il semble assez évident que le possible d'Avicenne est un être déficient quant à sa subsistance, puisque celle-ci ne repose que sur un principe extrinsèque. Cet être dont l'essence est possible et tout à fait indéterminé à l'égard de l'existence, est aussi tout relatif à l'Être nécessaire, qui communique l'existence à son essence dans la mesure de sa possibilité, c'est-à-dire de sa capacité de réception de l'Être.

La métaphysique d'Avicenne, en tant qu'elle est une étude de la créature considérée du point de vue de son essence, est une métaphysique de l'Être relatif. C'est une orientation de son système qu'il convient de remarquer à cause de l'influence considérable qu'elle exercera sur l'écrit traditionnelle après saint Thomas.

Cette conception de l'essence de la créature comme purement possible à l'égard de l'existence, comporte un danger de panthéisme qui réside principalement dans le fait qu'Avicenne refuse à l'essence toute exigence naturelle d'une existence qui soit son acte propre. Même si l'existence communiquée par l'Être nécessaire est reçue dans une essence de créature, cette existence ne changera pas de nature par le fait qu'elle est reçue d'une façon accidentelle; nous ne pouvons

(8) AVICENNE, *Metaph.*, I, 8, 7^{ha}; cité par Roland-Cosselin, op. cit., p. 154, note 2.

être à l'abri du panthéisme tant que nous ne posons pas dans l'essence une nécessité intrinsèque à l'égard de l'existence requise, nécessité qui fait de celle-ci l'acte propre et connaturel de l'essence. Il manque à la créature d'Avicenne cette nécessité intrinsèque que nous trouverons chez saint Thomas, et, par cette déficience, sa métaphysique demeure ouverte au panthéisme.

Qu'Avicenne fut conscient ou non de cette orientation de son système, qu'il ait poussé plus ou moins loin ses conclusions en ce sens, cela importe peu pour le but de cet ouvrage. Il nous suffit de constater que le panthéisme est dans la ligne de ce système pour le rejeter comme une explication insuffisante de l'autonomie de la substance créée.

3. La perspective logique du système d'Avicenne.

Comme complément à cette étude sur Avicenne, quelques considérations sur sa façon de poser le problème de la nécessité et de la contingence, peuvent nous être grandement utiles, car un mode différent d'engager le problème suffit à engendrer des conceptions divergentes.

Des réflexions déjà faites sur la conception de possible d'Avicenne, nous pouvons facilement dégager deux caractéristiques fondamentales par lesquelles celle-ci s'oppose à la métaphysique de saint Thomas: d'abord, la construction idéale et 'à priori' du système

d'Avicenne qui l'amène à de fréquentes confusions du logique et du réel; aussi, une perspective métaphysique englobant Dieu et les créatures comme sujet commun de sa métaphysique, ce qui l'a conduit à poser le problème de la nécessité et de la possibilité au niveau de la cause première et lui a permis une explication du monde créé par la nécessité divine. Ces deux caractéristiques ressortent de l'orientation de tout le système.

Que la métaphysique d'Avicenne relève notablement d'une conception logique de l'être, cela apparaît dès le début dans son critère de distinction entre le nécessaire et le possible (l'être dont l'existence implique ou n'implique pas contradiction), et dans sa conception de la possibilité de l'essence créée. On voit difficilement comment la possibilité de l'essence, du fait qu'elle ne possède aucune détermination, puisse être autre chose qu'une pure possibilité logique. Cette perspective se manifeste également par le processus d'Avicenne, qui ne se préoccupe aucunement de distinguer la possibilité logique de l'essence considérée universellement de la puissance réelle qu'est l'essence singulière. Il voit que l'essence n'inclut pas dans son concept l'existence, que logiquement elle dit 'puissance à exister' et il conclut de ce critère logique que l'essence n'a aucune détermination à être.

La deuxième caractéristique que nous avons signalée et qui consiste en ce fait qu'Avicenne pose le problème de la nécessité et de la possibilité au niveau de la cause première et étudie le 'néces-

saire per se' et le 'possible' comme relevant du sujet d'une même science métaphysique, n'est pas sans un lien étroit avec la perspective logique de son système.

Avicenne ne se préoccupe pas de donner à sa métaphysique une base réaliste et de l'établir à partir des créatures matérielles dont l'existence s'impose à son expérience sensible. Il projette simplement dans le réel une conception logique du nécessaire et du possible, fondée sur une idée d'être commune à Dieu et aux créatures. Il atteint ainsi directement le 'Necesse esse' dont la nécessité lui sert de fondement pour l'explication de l'univers des créatures.

Cette perspective d'une explication du monde par la nécessité divine peut être la considération première d'une théologie qui s'appuie sur un donné révélé, par lequel elle a une connaissance certaine de Dieu et de ses attributs, mais tel n'est pas le cas d'une connaissance rationnelle qui ne parvient à la connaissance de Dieu que par la médiation des créatures.

Saint Thomas, comme nous le verrons par la suite, envisage le problème du nécessaire et du possible d'une façon tout à fait différente. Il s'oppose à Avicenne principalement en ce qu'il affirme toujours le primat de la réalité et juge de la possibilité d'un être selon la présence ou l'absence en lui d'une puissance réelle à la mutation. Il pose aussi le problème de la contingence au niveau des créatures, et la nécessité qu'il leur attribue, a son fondement pro-

chain dans leur nature elle-même, quoique tout cet ordre de nécessité créée ne s'explique ultimement que par un nécessaire incausé. Il y a donc chez Avicenne une façon d'envisager la métaphysique qui ne cadre point avec le réalisme de saint Thomas et il convient d'en tenir compte dans notre étude sur la contingence.

Pour conclure, on peut donc résumer comme suit les grandes lignes de la conception d'Avicenne. Celle-ci se caractérise, de prime abord, par sa division de l'être en nécessaire 'per se' et en nécessaires par autrui qui ne sont que possibles par nature. En plus de bannir toute vraie contingence, cette conception du possible fait de la créature un être déficient et relatif dans son essence même et ouvre ainsi une issue vers une possibilité de panthéisme. Cette métaphysique du possible manque au si d'une base réaliste en ce qu'elle néglige de puiser ses principes dans la considération de l'être sensible avant de se porter à la connaissance du 'Necesse-esse per se', conséquence du fait qu'Avicenne projette dans le réel une conception préalablement élaborée dans son esprit.

Cette étude sur Avicenne va donc nous aider à mieux comprendre la position de saint Thomas en ce qu'elle fait ressortir l'opposition radicale de leurs systèmes; nous verrons plus clairement, à mesure que nous avancerons dans l'étude de saint Thomas, que l'on ne peut, sans trahir sa pensée, expliquer sa notion de contingence par le concept du possible d'Avicenne.

CHAPITRE DEUXIEME

LA DIVISION DE L'ETRE GREE

EN NECESSAIRES CAUSES ET CONTINGENTS

CHAPITRE DEUXIEME

LA DIVISION DE L'ETRE CREE EN NECESSAIRES CAUSES ET CONTINGENTS

Par ce chapitre sur la division essentielle de l'être créé en nécessaires causés et contingents, nous voulons montrer que, dès le départ, saint Thomas s'oppose à Avicenne. L'originalité de saint Thomas s'affirme dans cette perspective suivant laquelle il envisage le problème au niveau de la créature et conçoit la nécessité et la contingence en dépendance des principes intrinsèques d'un être. En constatant que la nécessité intrinsèque à l'être créé est insuffisante à s'expliquer totalement par elle-même, il conclura par la suite à l'existence d'un Être nécessaire incausé.

1. Perspective réaliste de la position thomiste.

L'être contingent de saint Thomas se définit par la possibilité d'être et de ne pas être, mais, en raison du système où elle s'insère, cette possibilité prend une signification toute différente de celle d'Avicenne. La position thomiste se présente comme singulièrement réaliste en ce qu'elle recherche dans un principe réel intrinsèque l'explication de la nécessité et de la contingence chez les créatures. La contingence ne peut trouver de cause réelle que dans une puissance

réelle, un co-principe substantiel qui introduise la mutabilité dans la substance. Par contre, les êtres qui sont privés d'une telle puissance à la mutation substantielle ne peuvent être dits contingents, mais nécessaires.

Nous avons déjà montré que le point de départ d'Avicenne se situe à un plan logique bien opposé à ce réalisme. En vérité, il se préoccupe surtout de la possibilité de l'essence comme n'incluant pas, dans son concept, l'existence. Sur ce critère, il fonde sa division de l'être en nécessaire et possibles et propose la causalité divine comme unique explication de la nécessité des créatures. Par défaut de réalisme, il n'a pas souci de considérer s'il existe au sein même des substances créées un principe de nécessité ou de contingence. Parce qu'Avicenne ne considère pas les principes intrinsèques, il n'y a pas chez lui d'êtres contingents, comme il n'y a pas de nécessaires causes, au sens de saint Thomas; il refuse toute nécessité propre à l'essence et ne fonde que sur le 'Necesse esse' l'explication de sa détermination à être.

Dans sa conception de la contingence, saint Thomas n'est pas un novateur, mais un fidèle disciple d'Aristote, puis d'Avicenne qui a, sur ce point, défendu la doctrine du maître contre l'influence d'Avicenne. Dans un texte capital de la question disputée 'De Potentia', saint Thomas présente les conceptions des deux philosophes arabes et les oppose précisément en ce que le premier attribue toute nécessité d'être au 'Necesse-esse per se' tandis que le second accorde à quel-

ques êtres une nécessité intrinsèque telle qu'elle exclut la possibilité de ne pas être.

"Respondeo dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat; sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quae est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi.

Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cujuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cujus natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est.

Commentator vero contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam(1)."

"Haec quidem positio videtur rationabilior." Par ces mots, saint Thomas nous indique clairement sa position personnelle qui est bien celle d'Averroès; il apporte comme argument pour la justifier que la puissance d'être et de ne pas être ne convient à un être qu'en raison de la matière. Nous avons ici en germe toute la pensée de saint Thomas sur la contingence. Nous nous efforcerons, par la suite, de montrer que telle est bien la doctrine constante du Docteur Angé-

(1) De Pot., q. 5, a. 3, c.

N. B. Dans tous les textes latins de cette thèse, c'est nous-même qui soulignons.

lique et nous tenterons en même temps d'en dégager les exigences métaphysiques.

Il est bien entendu que ce travail ne considère proprement la nécessité et la mutabilité que dans les substances, en négligeant la contingence dans l'agir qui n'atteint pas la permanence de l'être, comme, par exemple, la succession de l'intellection et de la volition des anges qui n'affecte nullement l'immobilité de leur substance.

2. Distinction du nécessaire et du contingent en fonction des principes intrinsèques.

Nécessaire et possible sont des concepts opposés qui se prédisent des êtres suivant une raison analogique comportant des degrés divers. Nécessité signifie détermination tandis que possibilité est potentialité, indétermination. Attribuée à la substance, la nécessité signifie la détermination à l'égard de l'existence, la permanence d'un mode d'exister; par contre, la possibilité signifie l'indétermination à l'égard de l'existence, l'instabilité d'un mode d'exister qui naturellement peut cesser pour devenir autre.

"Et ideo alii melius ista distinxerunt secundum naturam rerum, ut scilicet dicatur illud necessarium, quod in sua natura determinatum est solum ad esse; impossibile autem quod est determinatum solum ad non esse; possibile autem quod ad neutrum est omnino determinatum sive se habeat magis ad unum quam ad alterum, sive se habeat aequaliter ad utrumque, quod dicitur contingens ad utrumlibet. Et hoc est quod Boethius attribuit Philoni. Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco(2)."

(2) In I Perih., l. 14, n. 8.

"Necesse est enim quod non potest non esse(3)."

La raison formelle de nécessité se prédique donc des êtres permanents qui n'ont naturellement aucune puissance à la mutation. Cette raison formelle se retrouve sous tous les aspects dans l'Être premier, nécessaire incausé, et signifie une parfaite immutabilité. En lui, l'existence s'identifie à l'essence et constitue un être en lequel il n'y a aucune potentialité parce qu'il n'y a aucune composition. Il refuse par sa simplicité toute composition et par son autonomie toute dépendance et donc il n'admet aucune mutabilité intrinsèque ou extrinsèque.

"Secunda conclusio, quia, cum oporteat esse unum primum necessarium, a quo alia necessitatem habent, quia in causis non est procedere in infinitum, ut in secundo ostensus est, oportet hoc primum necessarium, quod etiam maxime proprie est necessarium, quia est omnibus modis necessarium, quod ipsum sit simplex(4)."

S'il existe un être nécessaire sans aucune possibilité, acte pur sans mélange d'aucune potentialité, il ne peut exister un possible qui n'ait en lui aucune nécessité: ce serait un indéterminé pur, comme la matière première qui par elle seule ne peut exister. Le possible absolu ne se dit que logiquement, selon la convenance des termes.

"Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam: sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto; ut Socratem sedere;(5)"

(3) S. The., Ia, q. 82, a. 1, c.

(4) In V Metaph., l. 6, n. 840.

(5) S. Th., Ia, q. 25, a. 3, c.

"... dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum quod sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili;(6)"

Mises à part la nécessité incausée, qui est le privilège de l'acte pur et la pure possibilité logique, il demeure que la nécessité et la possibilité se rencontrent à des degrés divers au sein des créatures. Ces deux notions analogiques se prédisent de l'être créé selon le degré d'acte ~~de~~ de potentialité que l'on trouve en lui.

"Respondeo dicendum quod contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod contingentia sunt. Alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur: nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat(7)."

Nous savons que chez Avicenne la nécessité est le privilège exclusif du 'Necesse per se', qu'aucune créature ne la possède en elle-même, mais qu'elle y participe seulement dans la mesure où elle subit l'action de ce Nécessaire. Dans la conception thomiste, la nécessité n'est pas une propriété exclusive de la divinité, elle descend dans la constitution intrinsèque des êtres créés. Sa raison formelle n'exclut ni n'inclut le fait d'être causé ou incausé; elle se prédique d'une façon absolue des êtres immatériels qui n'ont dans leur nature aucune puissance réelle à la mutation.

"Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati; nihil enim prohibet esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum(8)."

(6) S. Th., Ia, q. 46, a. 1, ad 1m.

(7) S. Th., Ia, q. 86, a. 3, c.

(8) C. Gent., II, c. 30, par. 5.

"Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quod necessitas essendi sit eis a Deo, quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in V Metaph. Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus(9)."

"Ad decimumsecundum dividendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, in quantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse;(10)"

Cette conception s'oppose radicalement à celle d'Avicenne en ce que la nécessité qui est propre aux nécessaires causés que sont les êtres immatériels, est inhérente à leur nature et exclut par là toute possibilité intrinsèque de ne pas être.

Dressons un tableau des diverses nécessités qui se trouvent au sein de l'être créé. La nécessité se dit, en effet, de multiples façons. Il faut d'abord mentionner, quoiqu'elle transcende l'ordre créé, la nécessité première et incausée qui convient à Dieu et à laquelle nous devons parvenir pour expliquer ultimement toute nécessité créée. La nécessité causée peut être absolue, si elle est fondée sur un principe intrinsèque, ou conditionnée, si elle dépend d'un principe extérieur, soit une agent, soit une fin.

La nécessité absolue qui nous intéresse est celle qui provient

(9) De Pot., q. 5, a. 3, c.

(10) Ibid., q. 5, a. 3, ad 12m.

des principes constitutifs de l'essence. Elle peut être une nécessité de se corrompre inhérente à l'essence en raison de la matière, ou une stabilité trouvant sa raison d'être dans une forme immatérielle ou une forme dominant la potentialité de sa matière. Une même nécessité naturelle se rendontre à l'égard des propriétés.

"Necesse est enim quod non potest non esse. Quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco: sive materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. Et haec est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente(11)."

"Differt autem necessarium absolute ab aliis necessariis; quia necessitas absoluta competit rei secundum id quod est intimum et proximum ei; sive sit forma, sive materia, sive ipsa essentia; sicut dicimus animal necesse esse corruptibile, quia hoc consequitur ejus materiam inquantum ex contrariis componitur. [...] Necessarium autem secundum quid et non absolute est, cujus necessitas dependet ex causa extrinseca(12)."

Il y a donc, chez saint Thomas, des êtres créés qui sont nécessaires d'une nécessité absolue, et nous en connaissons trois groupes distincts, à savoir: les anges dont il connaît l'existence par la révélation, les âmes humaines dont il connaît avec certitude par la raison l'existence et la nature, et les corps célestes qu'il tenait pour tels à cause de la physique ancienne.

Comme l'être créé est un composé de puissance et d'acte, il ne se trouve pas en lui une nécessité telle qu'elle exclue toute poten-

(11) S. Th., Ia, q. 82, a. 1, c.

(12) In V Metaph., l. 6, n. 833-834. Etiam, In I Sent., d. 6, q. 1, a. 1, c. C. Gent., II, c. 30.

tialité. Après l'avoir envisagé sous l'angle de sa nécessité, considérons maintenant les diverses possibilités que l'on peut trouver en lui.

La possibilité se dit, comme la nécessité, de multiples façons. Excluant la possibilité absolue qui, étant logique, ne se dit que selon la convenance des termes, toute possibilité réelle se dit par rapport à une puissance réelle. Cette puissance peut être extrinsèque, comme l'agent, ou intrinsèque. Il y a une double puissance intrinsèque: la puissance active, ordonnée à l'agir et la puissance passive qui est principe de mutabilité soit substantielle, soit accidentelle.

"Respondeo dicendum quod solus Deus est omnino immutabilis: omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo, per potentiam quae in ipso est; alio modo, per potentiam quae est in altero est. Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum: sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. [...]

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creatura duplex potentia, scilicet activa, et passiva. Dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic non in omnibus creaturis est mutabilitas: sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formae substantialis ipsorum: (13)"

Le texte précité de la Somme exprime la doctrine suivante: et utes

(13) S. Th., Ia, q. 9, a. 2, c.

les créatures sont mobiles, quant à la substance, par la puissance d'un agent extrinsèque, 'per potentiam que est in altero, scilicet in Deo'; elles le sont intrinsèquement en tant qu'elles sont en tendance vers leur propre fin et vers des perfections à acquérir. Mais si l'on veut mettre en toute créature une mutabilité substantielle fondée sur une puissance intrinsèque à ne pas être, saint Thomas s'y refuse; seuls les composés de matière et de forme sont contingents, parce qu'en eux seuls la matière, principe potentiel et indéterminé, peut être le sujet d'une mutation substantielle en perdant sa forme actuelle pour en acquérir une autre. "Sic non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse." Les conditions exigées ne se réalisent que dans les êtres matériels; il faudra bien, pour ne pas récuser ces principes, attribuer la nécessité aux formes immatérielles.

A la différence d'Avicenne qui place la nécessité au niveau de la causalité divine et la possibilité comme prédicat de l'essence créée, saint Thomas affirme que la nécessité comme la possibilité est un prédicat de l'essence créée et que la distinction du nécessaire et du contingent se prend au niveau des natures.

Même s'il est arrivé à saint Thomas, dans le but de souligner l'immobilité parfaite de Dieu, d'attribuer la mutabilité à toutes les créatures du fait qu'elles furent créées et qu'elles puissent

être anéanties, il affirme catégoriquement en de nombreux textes que telle n'est pas la façon usuelle de s'exprimer. La nécessité et la contingence se prédisent selon une puissance réalisée dans les natures et non selon la puissance d'un agent extrinsèque. Dieu, comme cause première, transcende l'ordre de la nécessité et de la contingence.

"Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque; eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia quae potuerit praefuisse, ut ostendum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra ostensum est(14)."

"Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingencia in rebus et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus enim, quod voluit necessarios esse, disposuit causas necessariae; ad effectus autem quod voluit esse contingentes, ordinavit causas contingenter agentes, idest potentes deficere. Et secundum harum conditionem causarum, effectus dicuntur necessarii vel contingentes, quavis omnes dependant a voluntate divina, sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae(15)."

"Jam enim ostendum est quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis:(16)"

"Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam(17)."

(14) C. Gent., II, c. 55, in fine.

(15) In I Parih., l. 14, n. 22.

(16) C. Gent., III, c. 72, par. 2.

(17) Ibid., II, c. 30, par. 8.

"Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem: (18)"

En considérant les êtres créés selon la présence ou l'absence en eux d'une puissance intrinsèque de mutation, nous arrivons à une division essentielle en deux catégories irréductibles, les nécessaires causés et les contingents.

"Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supradictis patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis (19)."

La dénomination de corruptible et incorruptible correspond à cette division de l'être pour désigner respectivement le contingent et le nécessaire, contrairement à bien des thomistes qui divisent le contingent en corruptible et incorruptible.

"Corruptibile et incorruptibile dividunt per se ens: quia corruptibile est quod potest non esse, incorruptibile autem quod non potest non esse (20)."

C'est pourquoi, l'identification du corruptible, possible et contingent qui se présente comme habituelle dans les textes de saint Thomas n'est pas familière à nos contemporains qui lisent ces textes dans un esprit avicennisant. Par exemple, le P. Gény:

"Ceux qui traduisent [l'expression 'possible esse et non esse'] par contingent doivent donc se résigner à dire que l'ange n'est pas contingent; c'est admissible, mais cela heurte quelque peu; il vaudrait mieux rendre "possible non esse" par "corruptible" (21)."

(18) S. Th., Ia, q. 14, a. 13, ad 1m. Item C. Gent., II, c. 30. S. Th., Ia, q. 19, a. 8, c; q. 22, a. 4, c.

(19) C. Gent., III, c. 72, par. 3.

(20) In X Metaph., l. 12, n. 2445.

(21) P. GÉNY, A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Rev. de Phil. 31(1924), p. 579, note 1.

Nous pouvons citer corrélativement des textes qui affirment le caractère intrinsèque de la corruptibilité et, par conséquent, de la contingence. Corruptible et incorruptible sont des prédicats essentiels.

"Ad quintum dicendum, quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus(22)."

"Ad decimumnonum dicendum, quod id quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur; sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis; et sic corruptibile et incorruptibile sunt praedicata essentialia(23)."

"Est enim unusquodque corruptibile per materiam, quae est de substantia rei. Et similis ratio est de incorruptibili; quia utrumque ex necessitate inest. Et igitur patet, quod corruptibile et incorruptibile opponuntur sicut secundum se praedicata; quae scilicet praedicantur de aliquo inquantum huiusmodi, secundum quod tale, et primo(24)."

3. Nécessité absolue chez les êtres spirituels et dépendance d'un Nécessaire incausé.

Comment la nécessité des êtres immatériels est-elle conciliable avec la causalité divine qui conserve tout être dans l'existence et pourrait tout réduire au néant? En leur attribuant une nature nécessaire, ne semble-t-il pas que nous les soustrayons à la causalité

(22) Quaest. disp. de Anima, a. 14, ad 5m.

(23) Ibid., a. 14, ad 19m.

(24) In X Metaph., l. 12, n. 2141.

divine universelle?

Pour écarter maintes objections, nous commencerons par distinguer la raison formelle de nécessité de celle de dépendance et de causalité. La nécessité désigne formellement l'absence de mutabilité substantielle et la permanence naturelle de l'être; ce qui ne s'oppose pas du tout au fait qu'un être de cette nature soit causé par un autre. Absence de mutabilité intrinsèque ne signifie pas absence de principe efficient, ce sont là deux ordres de causalité différents. C'est pourquoi il ne répugne pas de trouver une nécessité absolue réalisée dans les créatures; bien plus, cette nécessité s'avère particulièrement propice, plus que la contingence, à rendre témoignage de l'éminente perfection du Créateur.

"Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur(25)."

Il importe de bien distinguer le fait de la création qui est absolument libre de la part de Dieu, de la nature des êtres créés eux-mêmes qui peut être nécessaire ou contingente. A l'origine du monde se pose une liberté souveraine qui crée les êtres qu'elle

(25) C. Gent., II, c. 30, par. 5.

veut, comme elle le veut et quand elle le veut. Tout ce qui procède d'une volonté libre est indéterminé et a la possibilité d'être et de ne pas être, d'être tel ou tel. En somme, la volonté divine n'a de nécessité que celle qu'elle s'est décrétée elle-même; par sa transcendance, elle possède, en effet, une liberté absolue à l'égard de tout le créé.

"Voluntas, inquantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle. [...] Ex quo patet quod omne illud cuius voluntas est principium, quam in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc. Omne autem illud quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. Sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat(26)."

"Ad quintum dicendum, quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causae; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non subeunt necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturae procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quaecumque Dei voluntas est; alias ab aeterno fuissent(27)."

La liberté souveraine de l'action divine créatrice n'empêche pas la création d'êtres nécessaires. Ce qui est libre, c'est la production par Dieu de tels êtres nécessaires; une fois posés dans l'existence, il y a dès lors pour eux nécessité absolue d'exister conformément aux décrets de la Sagesse divine qui leur a donné une nature immuable.

"Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositionis appositione, non propter hoc absolute necessitas a

(26) *De Pot.*, q. 2, a. 3, c.

(27) *Ibid.*, q. 5, a. 3, ad 5m.

rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse¹ quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate fluxerint: quum solet in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit.

Sunt enim quaedam, in rebus creatis quas simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Has igitur simpliciter et absolute necesse est esse(28)."

"Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet(29)."

Dieu, auteur de la nature, veut des êtres nécessaires et des êtres contingents pour qu'il y ait un ordre et une plus admirable diversité dans l'univers. C'est pourquoi, aux êtres qu'il veut nécessaires, il donne une nature qui ne peut être déficiente, et aux êtres qu'il veut contingents, il donne une nature de soi défectible.

"Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniant contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos preparavit(30)."

"Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse;(31)"

(28) C. Gent., II, c. 30, par. 1-2.

(29) Ibid., c. 30, par. 6.

(30) S. Thé., Ia, q. 19, a. 8, c.

(31) C. Gent., I, c. 85, par. 2.

La distinction du nécessaire et du contingent ne se prend donc pas au niveau de la cause première, mais à celui des causes secondes que sont les principes formels et matériels, parce que l'action de la cause première est reçue dans la cause seconde selon le mode propre de celle-ci.

"Quandoque enim sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam; quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae(32)."

Il est ainsi requis pour la durée infinie d'un être qu'en lui il n'y ait aucun principe de corruption, aucune puissance à la mutation qui constituerait un obstacle naturel à l'action divine. De puissance absolue, Dieu peut conserver indéfiniment un être corruptible, mais cela ne lui serait pas naturel et tiendrait du miracle.

"Ad ad hoc quod ipsum [caelum] suscipiat incorruptibile esse ab infinita virtute, requiritur quod in ipso non sit principium corruptionis, neque potentia ad non esse(33)."

Dans les êtres naturellement incorruptibles, il ne peut y avoir de puissance à ne pas être. Si l'immortalité, pour l'âme humaine, n'est pas un don préternaturel, une gratuité de Dieu, mais une exigence de nature, nous devons conclure à l'absence en elle de mutabilité. Car, en la posant immortelle, c'est-à-dire existante pour un temps infini en vertu de sa propre nature, on ne peut pendant aucun moment de cette durée, lui attribuer la possibilité de ne pas être; elle serait,

(32) In I Sent., d. 38, q. 1, a. 5, Sol.

(33) In XII Metaph., l. 8, n. 2550.

en effet, en puissance à être et à ne pas être en même temps, ce qui est contradictoire.

"Commentatur vero contrarium penit, scilicet quod quaedam res creatae sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ad extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum(34)."

Il appert donc que la dépendance du pouvoir divin ne rend pas contingentes toutes les créatures, comme l'enseigne Avicenne, mais qu'elles existent nécessaires ou contingentes suivant la nature qui leur est donnée. Le fait de leur dépendance les rend possibles de ne pas être par la puissance de cette même cause extérieure, non par une puissance qui soit intrinsèque à leur nature.

"Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quoddam necessarium est quod habet causam suae necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse ejus dependeat ab alio sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptionis principium; sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in seipso aliquid principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae(35)."

"Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem ab alio; cui quidquid perfectio- nis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipso sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse(36)."

(34) De Pot., q. 5, a. 3, c.

(35) S. Th., Ia, q. 50, a. 5, ad 3m.

(36) De Pot., q. 5, a. 3, ad 8m.

En conclusion, présentons une objection que saint Thomas se fait à lui-même: "Un être nécessaire est celui qui par nature ne peut pas ne pas être, il n'a donc pas besoin de cause efficiente(37)."

Il répond qu'en effet, les nécessaires ne peuvent pas ne pas être et cependant qu'ils ont besoin d'une cause, car une cause efficiente est requise non seulement quand l'effet ne peut pas ne pas être, mais encore quand l'existence de l'effet nécessaire est conditionnée par l'existence de sa cause. Si la cause n'existait pas, tel effet nécessaire n'existerait pas.

"Ad secundum dicendum quod ex hac ratione quidam motu fuerunt ad ponendum quod id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in VIII Physic. Sed manifeste falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causae conclusionum necessariorum. Et ideo dicit Aristoteles quod sunt quaedam necessaria quae habent causam suae necessitatis. Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse: sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilis, sive impossibilia(38)."

Bien plus, le fait qu'un être existe éternellement ne prouve pas qu'il ait une forme illimitée qui lui donne d'être 'a se', mais cela démontre davantage la puissance infinie de celui qui est cause d'un être aussi parfait.

"Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem

(37) S. Th., Ia, q. 44, a. 1, obj. 2.

(38) ^{ibid.}, Ia, q. 44, a. 1, ad 2m.

formae per quam aliquid est; [...] Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam ejus quod est causa essendi(39)."

Par la puissance qui réside en leur forme, les êtres nécessaires ont actuellement la puissance d'exister éternellement; s'ils avaient toujours possédé une telle puissance, ils existeraient 'ab aeterno'. Leur création dépendait, en effet, de la volonté libre de Dieu qui leur a donné l'être et la nécessité au temps prévu dans ses décrets.

"Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hec, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminatur esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse; et hoc etiam in anima verum est; quia per virtutem quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio quando haec virtus data est sibi(40)."

"Dicendum quod potentia quae nunc est in caelo ad durationem non mensuratur ad determinatum tempus; unde per eam in ante et post potuit infinito tempore esse, si eam semper habuisset; sed hanc potentiam durationis non semper habuit, sed voluntate divina in sua creatione sibi tradita est(41)."

Ce contexte peut nous aider à comprendre l'opinion de saint Thomas sur la non-répuance de l'éternité du monde. Si les êtres immatériels et les corps célestes ont actuellement une puissance d'exister qui ne se limite pas au temps, la création ^{'ab aeterno'} ne répugne ni du côté de telles créatures ni du côté de la puissance divine; tout

(39) Quaest. disp. de Anima, a. 14, ad 4m.

(40) In II Sent., d. 19, q. 1, a. 1, ad 5m.

(41) Ibid., d., 1, q. 1, a. 5, ad 3m (1ère série).

Item, De Pot., q. 5, a. 4, ad 5m; q. 3, a. 17, c. Q. de Anima, a. 14, ad 17m. In I^o Caelo, l. 26.

ne dépendait que de la sagesse et du bon vouloir de Dieu.

Cependant, pour que notre étude sur la notion thomiste de contingence soit complète et libre de tout soupçon de partialité, il nous faut citer quelques textes de saint Thomas qui ne cadrent pas avec ce qui précède et qui tirent leur inspiration d'Avicenne. Ces textes auraient pu apporter quelque difficulté à la notion de contingence que nous présentons si saint Thomas ne nous avait pas donné lui-même la clef de leur interprétation dans le premier livre des Sentences.

"Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, motus, quocumque modo dicatur, sequitur potentiam. Cum igitur omnis creatura habeat aliquid de potentia, quia solus Deus est purus actus, oportet omnes creaturas mutabiles esse, et solum Deum immutabilem. Est autem consideranda duplicem possibilitatem: unam secundum id quod creatura habet; alteram secundum id quod nata est habere. Prima consequitur creaturam secundum quod habet esse ab alio; omne enim quod esse suum ab alio habet, non est per se necesse esse, ut probat Avicenna, unde, quantum est in se, est possibile, et ista possibilitas dicitur dependentiam ad id a quo est. Haec autem possibilitas est duplex. Quaedam secundum dependentiam totius esse ad id a quo est res, secundum totum esse suum, et illud est Deus; et hanc dependentiam sive possibilitatem consequitur mutabilitas quaedam, quae est veritabilitas in nihil, secundum emanationem, ubi supra. Tamen haec non proprie est mutabilitas, nec creatura secundum hoc proprie dicitur mutabilis; [...]

Secunda possibilitas consequitur creaturam secundum quod non est perfecta simpliciter; secundum hoc enim semper possibilis est ad receptionem. Unde secundum hoc etiam dicitur omnis creatura mutabilis, accipiendo large mutationem, secundum quod omne recipere dicitur pati quoddam et moveri, (42)"

Pour mettre davantage en évidence la parfaite immutabilité de

(42) In I Sent., d. 8, q. 1, a. 2, c.

Dieu, saint Thomas adopte le vocabulaire d'Avicenne et attribue la possibilité à toutes les créatures. Il nous dit bien cependant que cette possibilité doit être entendue dans le sens soit d'une dépendance de tout l'être, soit de sa perfectibilité accidentelle, non d'une mutabilité substantielle, et, sur ce point, il corrige Avicenne. La dépendance de tout être causé par rapport à sa cause dit possibilité d'être et de ne pas être quant au fait de la production ou de l'annihilation de sa substance, non pas quant à la constitution intrinsèque de cette substance. C'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter les textes suivants.

"Ex quo patet quod omne illud cujus voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc. Omne autem illud quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. Sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat(43)."

"Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omnia autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostendum est. Deus autem est per se necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur(44)."

"Ad secundum dicendum, quod voluntas Dei non est causa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult; et ideo ex ipsa ratione suae immobilitatis res necessariae causari possunt; et praecipue cum nulla res creata sit necessaria secundum se considerata; sed in se possibilis, et necessaria per aliud(45)."

Un autre texte doit s'entendre dans le deuxième sens de la possi-

(43) De Pot., q. 2, a. 3, c.

(44) C. Gent., I, c. 16, n. 3.

(45) De Veritate, q. 23, a. 1, ad 2m.

bilité dont nous venons de parler, c'est-à-dire de la perfectibilité accidentelle de toute créature.

"Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate, eo quod omne habens esse ab alio est possibile in se, ut probat Avicenna, (46)"

Les textes que nous avons présentés jusqu'ici concordent donc pour nous donner une même notion de contingence; unanimement, ils posent le problème au niveau de la créature, attribuent aux êtres immatériels une nature nécessaires et restreignent la contingence aux seuls composés de matière et de forme.

Cette distinction essentielle de l'être nécessaire et de l'être contingent prise au niveau des principes intrinsèques, voilà bien ce qui caractérise la position de saint Thomas. En scrutant maintenant les principes intrinsèques, matière et forme, nous pourrions déterminer le principe responsable de la contingence d'un être et le principe responsable de sa nécessité. Dans ce but, le prochain chapitre exposera comment la matière est la seule source de contingence et, dans un autre chapitre, nous présenterons le rôle de la forme substantielle comme principe de nécessité.

(46) In I Sent., d. 3, q. 4, a. 1, sol.

CHAPITRE TROISIEME

LA MATIERE, SOURCE DE CONTINGENCE

TROISIEME CHAPITRE

LA MATIERE, SOURCE DE CONTINGENCE

Pour mieux définir le possible thomiste, il a fallu nous séparer complètement de la perspective d'Avicenne qui, pour avoir posé le problème de la nécessité au plan de la cause première elle-même, n'a pas perçu la véritable contingence dont le principe réside au sein même de l'être créé. Saint Thomas, avec son réalisme coutumier, scrute la constitution intrinsèque des êtres matériels soumis à l'expérience des sens, pour trouver en eux un principe réel qui rende compte de leur mutabilité.

1. La matière première, unique source de contingence.

Quelle pourrait être cette puissance réelle qui rende compte de la contingence, sinon la matière première? Etant, de sa nature, un substrat potentiel, capable de recevoir toutes les formes, elle jouit d'une indétermination telle qu'elle peut participer à l'existence de n'importe quel composé et être ainsi naturellement 'possible esse et non esse'.

On ne peut dire la même chose de la forme substantielle qui

est acte et principe déterminant, non déterminable. La matière seule, par son indifférence radicale, peut être en puissance à deux actes substantiels opposés, au point que saint Thomas l'appelle 'potentia contradictionis'.

"Omnia potentia simul est contradictionis. dicit autem hoc non de potentia activa; [...] sed hic loquitur de potentia passiva secundum quam aliquid dicitur possibile esse et non esse, vel simpliciter vel secundum quod(1)."

Les êtres engendrés et corruptibles sont les seuls possibles d'être et de ne pas être, car ils sont les seuls à posséder ce qui est requis pour une mutation substantielle. La mutation substantielle est impossible sans un sujet qui passe du terme 'a quo' au terme 'ad quem': sujet substantiel, non accidentel, sujet indéterminé en lui-même mais déterminable. Les deux termes sont l'être corrompu et le nouvel être engendré. Si l'un ou l'autre fait défaut, il y a création ou annihilation. Les substances sensibles, parce qu'elles ont ce sujet potentiel qu'est la matière, sont soumises au mouvement substantiel de génération et corruption et dites pour cela contingentes. Le mouvement, en effet, est l'acte d'un être existant en puissance.

"Unde dicit, quod omnes substantiae sensibiles habent materiam; quod ideo est quia omnes sunt in motu, et motus non est sine materia(2)."

"Hujusmodi potentiae passivae motus actus est(3)."

(1) In IX Metaph., l. 9, n. 1868.

(2) In VIII Metaph., l. 1, n. 1686.

(3) C. Gent., II, c. 25, par. 4.

"Nunquodque, sicut natur est agere in quantum est actu, ita natur est pati in quantum est potentia: nam motus est actus in potentia existentis(4)."

"Omne quod habet materiam mobile est,(5)"

Omne necessarium in quantum hujusmodi, est immobile: quia omne quod movetur in quantum hujusmodi, possibile est esse et non esse vel simpliciter, vel secundum quod (6)."

Pour plus de précision, il faut ajouter que la présence de la matière au sein d'une nature n'est pas une raison suffisante de sa contingence. Il est requis, en outre, que cette matière ne soit point complètement actualisée par sa forme, mais qu'elle garde une possibilité à d'autres formes. Les corps célestes, bien que possédant la matière, sont des nécessaires, parce que cette matière n'est pas en puissance à d'autres formes. Ainsi, l'être dénommé contingent doit toujours avoir en lui-même cette indétermination à l'égard de sa forme et de son acte d'être, il doit toujours avoir en lui la possibilité physique de ne pas être.

"Sed videtur haec ratio non esse sufficiens. Sicut enim in corporibus corruptibilibus materia invenitur in potentia se habens ad esse et non esse, ita etiam in corporibus caelestibus invenitur potentia ad diversa ubi, et tamen nihil in eis evenitur contingenter, sed solum ex necessitate. Unde dicendum est quod possibilitas materiae ad utrumque, si communiter loquamur, non est sufficiens ratio contingentiae, nisi enim addatur ex parte potentiae activae quod non sit omnino determinata ad unum; alioquin si ita sit determinata ad unum quod impediri non potest, consequens est quod ex necessitate reducat in actum potentiam passivam eodem modo(7)."

"Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata(8)."

(4) C. Gent., I, 89 16, par. 5.

(5) In I Phys., I, 1, n. 3.

(6) In Boeth. De Trin., q. 5, a. 1, c.

(7) In I Perih., l. II, n. 9.

(8) De Pot., q. 5, a. 3, c.

"Primo quidem igitur potentia activa ad agere est, potentia passiva ad esse. Unde in illis solis est potentia ad esse quae materiam habent contrarietati subjectam(9)."

Cette conception du possible est tirée d'Aristote et elle se retrouve tout le long des commentaires de saint Thomas sur les livres du Philosophe, particulièrement dans les commentaires sur les Métaphysiques et sur le premier livre 'De Caelo et Mundo' (lect. 23-29) où cette question est traitée 'expressément'. La possibilité de ne pas être y est toujours présentée comme un attribut essentiel de l'être engendré et corruptible, ayant son principe dans la matière première en tant qu'elle est en puissance à d'autres formes.

"... omnia quae fiunt vel secundum naturam vel secundum artem, habent materiam ex qua fiunt. Omne enim quod generatur vel per artem vel per materiam, est possibile esse et non esse. Cum enim generatio sit de non esse in esse mutatio, oportet id quod generatur quandoque quidem non esse: quod non esset nisi esset possibile esse et non esse. Noc autem quod est in unoquoque in potentia ad esse et non esse, est materia. Est enim in potentia ad formas per quas res habent esse, et ad privationes per quas habent non esse, ut supra habitis patet. Relinquitur ergo, quod in omni generatione oportet esse materiam(10)."

"Necesse est ergo quae talia quae vel generantur vel corrumpuntur post infinitum tempus, a natura habeant quod quandoque sint et quandoque non sint. Sed eorum quae naturaliter quandoque sunt et quandoque non sunt, eadem potentia est ad contradictoria, scilicet ad esse et non esse: quia quod aliqua quandoque sint et quandoque non sint, habent ex materia, in quantum subicitur privationi vel formae(11)."

Ea enim quae transmutantur secundum substantiam, id est quae generantur et corrumpuntur, habent materiam, quae est subiectum generationis et corruptionis; quae scilicet de se est in potentia ad formas et ad privationes(12)."

(9) C. Gent., II, c. 25.

(10) In VII Metaph., l. 6, n. 1388.

(11) In I De Caelo, l. 29, n. 9.

(12) In XII Metaph., l. 2, n. 2436.

"Est autem unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae; (13)"

La doctrine thomiste de la contingence se présente, en effet, comme un héritage aristotélicien, mais il ne faudrait tout de même pas méconnaître l'influence qu'y joua Averroès. Pour nous en convaincre, il suffit de confronter le commentaire de saint Thomas sur le premier livre 'De Caelo' et le deuxième livre des Métaphysiques avec ceux d'Averroès sur ces mêmes livres d'Aristote. La doctrine est la même, les expressions aussi et les développements sont identiques. Ces deux grands commentateurs suivent pas à pas le texte et la doctrine d'Aristote. Si nous voulons, cependant, comparer Avicenne avec Aristote et saint Thomas, la même concordance n'apparaît plus(14).

2. La 'possibile esse et non esse':

En partant de la conception du possible d'Avicenne, bien des thomistes attribuent la possibilité d'être et de ne pas être à toute créature, même aux êtres immatériels. Saint Thomas, pourtant, tient que cette possibilité de ne pas être est le propre des êtres matériels parce qu'en eux seuls se trouve un principe de mutabilité

(13) S. Th., Ia, q. 86, a. 3, c.

(14) AVERRÔES CORDUBENSIS, In I De Caelo, 75 d - 95 f; In XII Metaph., 313 b - 316 k; Sermo de Substantia Orbis.

substantielle, la matière.

La mutation substantielle ne peut convenir aux êtres immatériels qui ne sont que formes pour cette raison que la forme, étant un principe de perfection ontologique, n'est corruptible que 'per accidens', c'est-à-dire par la corruption du composé dont elle dépend dans son existence. S'il est de la nature d'un support de n'être que forme et de posséder en propre l'existence, comme c'est le cas de l'ange, il sera incorruptible et nécessaire, car il ne peut y avoir dans la forme elle-même une 'potentia ad non esse'(15); la forme, en effet, qui est par nature un principe de perfection et de détermination à être, ne peut être un principe de corruption et de détermination à ne pas être.

"Cum in natura sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma ejus, per se quidem generatur et corrumpitur ipsum compositum, non autem ratio sive forma, sed per accidens(16)."

La mutation substantielle est donc propre au composé matériel qui seul peut être dénommé véritablement 'possible esse et non esse'. La possibilité d'être et de ne pas être est une propriété qui convient au composé de matière et de forme en raison même de son essence, c'est-à-dire de la matière qui est en lui.

Le non-être dont il est question ici ne peut s'entendre du

(15) "In ipsa forma non est potentia ad non esse". S. Th., Ia, q. 9, a. 2, c.

(16) In Boeth. de Trin., q. 5, a. 2, c.

néant lui-même, mais de la réduction à la matière première. La matière première, incorruptible par nature, est le sujet permanent qui demeure sous le changement.

"Et similiter came quod corrumpitur resolvitur in materiam primam. Quando jam est materia prima, tunc est corruptum; et sic, si materia prima corrumpatur, erit corrupta antequam corrumpatur, quod est impossibile. Sic igitur impossibile est materiam primam generari vel corrumpi. Sed ex hoc non excluditur quin per creationem in esse procedat(17)."

"Creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quae est incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis(18)."

Cette réduction à la matière est le non-être propre à la corruption; elle n'est ni un pur néant, ni davantage une matière dénudée de toute forme, mais une matière pour autant qu'elle est le sujet d'une privation qui accompagne toute forme actuant un composé corruptible.

"Via enim quae est simpliciter non ens, quam dicit esse corruptionem simpliciter, non potest intelligi in id quod est omnino nihil: quia omnis naturalis corruptio fit per resolutionem in aliquam materiam. Similiter etiam non potest intelligi non ens simpliciter, quod sit privatio pura sine forma: quia materia nunquam denudatur ab omni forma, ita quod sit sub sola privatione. Ergo oportet per non ens in quod tendit corruptio simplex, intelligi privationem quae est adjuncta alicui formae. Cuilibet autem formae naturali quae est in generabilibus et corruptibilibus, adjungitur privatio; non ergo unum dicitur magis generari vel corrumpi simpliciter, in his quae adinvicem generantur et corrumpuntur, quam aliud. Diendum est ergo quod non ens simpliciter intelligitur hic materia cum privatione adjuncta alicui formae(19)."

(17) In I Phys., l. 15, n. 11.

(18) S. Th., Ia, q. 104, a. 4, c.

(19) In I De Generat., l. 8, n. 3.

"Manifestum ex hoc fit quod illud non esse, a quo est generatio et in quod tendit corruptio, est non esse habens subiectum(20)."

Dans l'expression 'possible esse et non esse', le mot 'esse' peut désigner également l'existence et la forme. Comme la substance tient sa subsistance de l'existence et de la forme et que l'existence suit la forme de telle façon que la privation de celle-ci cause la privation de l'existence, être en puissance à la forme est en fait équivalent à être en puissance à l'esse', et vice-versa.

Aristote, pour n'avoir pas perçu la distinction réelle de l'essence et de l'existence, considère la mutation sur le seul plan essentiel. Il suffit, pour lui, qu'une nouvelle forme soit engendrée de la matière pour qu'un nouvel être existe; ainsi, chez lui, 'possible esse', signifie être en puissance à la forme qui donne l'existence au composé.

Chez saint Thomas, il y a distinction des deux plans essentiel et existentiel: le support, par sa matière, est en puissance à la forme et à l'existence qui suit la forme.

Dans ce contexte que nous a fourni l'étude de la contingence chez saint Thomas, il apparaît maintenant que l'être possible qui constitue le point de départ de la 'tertia via', n'est pas autre

(20) In V Phys., l. 9, n. 8.

que le composé de matière et de forme. "Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse(21)", ou encore, selon la version du *Contra Gentiles*: "Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia(22)". L'être engendré et corruptible ne se présente pas comme un exemple choisi entre plusieurs, un fait constaté entre d'autres possibles, mais il est le seul concerné. La possibilité d'être et de ne pas être lui convient en raison même de la matière qui est en lui source de contingence.

3. La nature de la contingence chez saint Thomas.

Par cette puissance à être et ne pas être qui a sa racine dans la matière première, la contingence thomiste se présente comme nettement distincte de la possibilité d'Avicenne. Chez Avicenne, l'être possible, tout en étant par lui-même indéterminé par rapport à l'existence, devient nécessaire 'ab alio' par le fait qu'il existe.

Dans un tel système, il n'y a pas de place pour un mode contingent d'exister. Avicenne a méconnu la véritable nature des composés

(21) *S. Th.*, Ia, q. 2, a. 3, c.

(22) *C. Gent.*, I, c. 15, par. 5.

de matière et de forme. Pour lui, ce sont des êtres nécessaires qui offrent cependant une possibilité de mutation en ce que leur matière même peut recevoir une autre forme, mais cette mutation se réalise selon un mode nécessaire.

Chez saint Thomas, la contingence ne consiste pas dans la non-répugnance de la créature à ne pas être, ni dans le seul fait d'avoir eu un commencement et de pouvoir être anéanti. La possibilité d'être créé et anéanti repose sur la seule puissance divine et se distingue tout à fait de la contingence qui est intrinsèque à la créature elle-même.

La contingence véritable consiste dans la mutabilité intrinsèque propre au composé de matière et de forme, c'est-à-dire dans l'indétermination dont il jouit à l'égard de l'existence en raison de la matière qui lui donne d'être sujet à la mutation. Ce qu'il y a de formel dans cette contingence, c'est l'indifférence, l'indétermination naturelle d'un composé à l'égard de son acte d'être. Cette indétermination lui vient de ce que la matière n'est pas entièrement actualisé par la forme, mais garde une possibilité à d'autres formes.

Le rôle de la matière comme principe de mutabilité doit donc se comprendre relativement au rôle de la forme dont elle conditionne l'existence. Or, le rôle de la forme, c'est de déterminer le support par rapport à son existence et d'être ainsi principe d'une nécessité intrinsèque à la substance (ce que nous développerons dans le prochain chapitre). En conséquence, le rôle de la matière comme prin-

cipe de mutabilité consiste à rendre défectible et relative la nécessité intrinsèque d'un être, par le fait qu'elle rend sa forme corruptible.

Contingence ne veut donc pas dire absence de toute nécessité intrinsèque, mais relativité d'une nécessité conditionnée par la présence de la matière. En étudiant, dans le chapitre suivant, le rôle de la forme comme principe d'une nécessité intrinsèque à la substance, nous pourrons mieux saisir alors comment la contingence, qui relève de la matière, ne consiste pas dans une absence de nécessité, mais dans la relativité d'une nécessité qui fait suite à une forme corruptible.

La contingence thomiste se caractérise donc par l'indétermination intrinsèque dont jouit le composé matériel à l'égard de sa forme et de son existence; cette indétermination a son principe dans la matière qui, par sa potentialité, donne au composé la possibilité naturelle d'être et de ne pas être. En conséquence, seuls les êtres matériels peuvent être de véritables contingents.

CHAPITRE QUATRIEME

LA FORME SUBSTANTIELLE, PRINCIPE DE NECESSITE

CHAPITRE QUATRIEME

LA FORME SUBSTANTIELLE, PRINCIPE DE NECESSITE

Comme saint Thomas a voulu expliquer la contingence des êtres corruptibles par un principe intrinsèque de mutation, il a cherché aussi à rendre compte de la permanence des substances créées par un principe intrinsèque de nécessité.

Avicenne, pour avoir posé le problème au pân de la causalité divine, n'a pas perçu cette nécessité propre à la créature comme il avait méconnu la véritable nature de la contingence. Pour lui, toutes les créatures sont 'possibles de soi' et 'nécessaires par autrui': aucune n'est véritablement contingente, puisque toutes sont nécessaires par autrui; aucune n'est véritablement nécessaire, puisque la nécessité qui leur convient, n'est pas fondée sur leur essence, mais seulement sur la causalité de l'Être nécessaire.

Saint Thomas prend donc une position radicalement opposée à celle d'Avicenne en affirmant l'existence d'une nécessité intrinsèque qui explique, au niveau des causes prochaines, la permanence de la substance.

1. La notion de substance et son exigence d'une nécessité intrinsèque.

En raison du mode d'être particulier à la substance, saint Thomas la définit comme suit: "essentia cui competit esse per se(1)". Cette définition implique non seulement que l'essence soit le sujet d'inhésion de l'existence mais surtout qu'elle ait une exigence naturelle à l'égard de son acte d'être propre. Par cette exigence d'un 'esse' propre, saint Thomas veut sauvegarder à la substance son mode d'être particulier pour éviter toute possibilité de panthéisme. Quoique la créature soit dépendante de Dieu, elle possède néanmoins un mode d'exister distinct et qui comporte une certaine autonomie.

Si la définition de saint Thomas donne à la substance une nécessité intrinsèque, celles d'Avicenne, par contre, ne lui assignent qu'un rôle de sujet.

"Toute essence qui n'est pas dans un sujet d'inhésion est une substance, et toute essence qui subsiste dans un sujet, c'est l'accident(2)."

"La substance est tout ce dont l'essence existe sans être dans un sujet d'inhésion, c'est-à-dire, dans un réceptacle prochain, déjà constitué en acte par soi-même...(3)"

"La substance est ce qui subsiste en soi(4)."

(1) S. Th., Ia, q. 3, a. 5, ad 1m.

(2) Ma'jât, 325, l. 16-17; cité par Goichon, Introduction à Avicenne, p. 106.

(3) Ma'jât, 126; cité par Goichon, Distinction réelle de l'ess. et de l'exist., p. 485.

(4) Hudûd, 87; cité par Goichon, Ibid.

Chez Avicenne, le rôle de la substance est celui d'un réceptacle purement et simplement, il lui manque ce qui constitue le formel de la substance, chez saint Thomas: le 'competit esse per se', l'exigence naturelle de l'essence à l'égard de son acte d'exister. En refusant à la substance toute détermination à l'égard de son acte d'être, Avicenne se place par là même dans une voie qui conduit logiquement au panthéisme. Il exalte tellement la transcendance et l'auto-suffisance du 'Necesse esse' qu'il en minimise la substance créée en lui refusant toute responsabilité à l'égard de son existence.

En effet, l'existence à laquelle participent les créatures d'Avicenne, n'a pas le caractère d'un acte propre. Parce qu'elle est reçue dans l'essence d'une façon accidentelle, l'existence communiquée par l'Être nécessaire devrait logiquement ne pas être essentiellement changée et demeurer étrangère au sujet qui la reçoit. L'acte d'être reçu ne peut, en vérité, être essentiellement changé que s'il y a dans l'essence qui le reçoit une exigence naturelle qui en fasse son acte propre, connaturel et consubstantiel. Parce que l'existence n'est pas appropriée et diversifiée par les essences, il n'y a vraiment, chez Avicenne, qu'un seul acte d'être, le 'Necesse esse', auquel toutes les essences créées sont relatives. La substance, n'étant pas 'essentia cui competit esse per se', est menacée de perdre son mode d'être propre pour être absorbée en Dieu.

Il y a donc en perspective dans le système d'Avicenne une possibilité de panthéisme qui vient précisément du fait qu'il a refusé

à l'essence toute détermination intrinsèque à l'égard de l'existence. Son expérience et les conséquences auxquelles elle aboutit, nous démontrent indirectement l'existence d'une nécessité intrinsèque, seule capable d'expliquer la subsistance et l'autonomie du suppôt, c'est-à-dire, le fait qu'il soit en pleine possession de son acte d'être et de son agir.

Chez saint Thomas, la substance n'est pas dans un état de pure possibilité à l'égard de l'existence; ce qui la caractérise formellement, c'est son exigence d'un 'esse' qui lui convient et lui appartient en propre. Cette appartenance de l'existence à son essence propre exclut toute possibilité de panthéisme; une existence qui devient le bien propre d'une essence créée ne peut plus être Dieu, qui est 'Esse subsistens'. Par cette nécessité intrinsèque, saint Thomas explique la permanence du suppôt, son caractère substantiel et son unité d'incommunicabilité. Le tout possède ainsi, de par l'ordination de ses principes intrinsèques, une unité 'per se' corrélative à son mode d'être 'per se'.

2. La forme, principe d'une nécessité intrinsèque à la substance.

Quel principe parmi les composants de l'essence est capable d'expliquer l'unité substantielle du suppôt et son incommunicabilité dans l'ordre de l'existence?

En effet, si nous scrutons la constitution intrinsèque de l'esse, nous y trouvons deux principes dont l'un déterminant: la forme substantielle et l'autre, potentiel: la matière première. Ces principes concourent-ils tous les deux à expliquer la personnalité? Sinon, lequel peut assumer ce rôle?

Notre étude sur la contingence est de nature à nous orienter dans cette question. La nécessité, qui signifie détermination à être et permanence dans cet état, nous y apparaît comme relevant de la forme qui est principe de perfection ontologique; à la matière, par contre, convient essentiellement l'indétermination, la potentialité, la mutation.

La matière première semble donc, par nature, refuser son concours à l'incommunicabilité du support. En effet, comme principe purement indéterminé, elle est indifférente à l'existence de tel ou tel composé. Nous avons vu qu'elle est une puissance passive par laquelle le composé a la possibilité naturelle de ne pas être. Un support qui possède la matière est dénommé par saint Thomas 'possible esse et non esse', 'contingens ad utrumlibet'(5).

La matière est capable de n'importe quelle forme et de n'importe quel 'esse' qui suit la forme; bien loin de concourir à l'incommunicabilité du support, elle vient la compromettre. C'est elle qui

(5) In VII Metaph., l. 6, n. 1388; In I Perih., l. 14, n. 8; G. Gent., I, c. 15, par. 5; II, c. 15, par. 6.

explique la relativité de la permanence chez les êtres corruptibles; le support perdure tant que la forme a la maîtrise sur ce ferment de corruption qu'est la matière.

Il est à considérer que la matière première n'a l'existence qu'en autant qu'elle est actée par une forme. "Materia est ens actu per formam(6)." L'existence ne convient pas à la matière immédiatement, mais par l'intermédiaire de la forme qui l'actue; elle demeure toujours en elle-même indéterminée à l'égard de tel ou tel acte d'être qui suit une forme. Il est bien nécessaire qu'il en soit ainsi, car si la matière n'était pas indéterminée à l'égard de l'existence, 'possible esse et non esse', les mutations substantielles ne seraient plus possibles.

On ne peut dire cependant de la forme substantielle qu'elle est 'possible esse et non esse'.

"Non enim forma est sicut materia quae se habet ad esse et non esse, sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse(7)."

Si la forme jouissait, comme la matière, d'une indétermination à l'égard de l'existence, il n'y aurait plus dans le composé aucun principe naturel de permanence, le support serait un tout subsistant 'per accidens', non 'per se'. Or, la substance se définit 'id cui

(6) S. Thé, Ia, q. 50, a. 5.

(7) Compend. Theol., c. lll.

competit esse per se', elle doit donc avoir en elle-même les principes qui expliquent sa 'perseité'. Aristote nous dit aussi que toutes les créatures ont un désir naturel de l'existence: "omnia appetunt esse(8)". Comment ce désir naturel peut-il se trouver en leur nature sans un principe intrinsèque qui leur donne cette exigence à l'égard de leur propre acte d'exister?

Il faut donc un principe à l'intérieur de l'essence qui rende compte de la permanence de l'être et ce principe déterminant, c'est la forme substantielle. La forme, principe de perfection, explique l'incommunicabilité de la substance comme la matière explique ses déficiences et sa contingence.

L'étude de la constitution métaphysique des êtres immatériels qui ne sont que formes, est particulièrement propice à nous manifester la pensée de saint Thomas sur les rapports de l'existence et de la forme. Saint Thomas procède de deux façons: soit par voie négative, en niant la puissance à ne pas être dans les substances immatérielles et, par conséquent, l'ordination possible de l'essence à un acte autre que le sien propre; soit par voie positive, en montrant les exigences de l'essence et de la forme à l'égard de l'existence, en déduisant de la nature de l'essence qu'elle est le sujet propre de l'existence et de la nature de la forme qu'elle est un principe de détermination à être.

(8) In I De caelo, l. 26, n. 6.

Nombreux sont les textes où saint Thomas affirme qu'il n'y a pas de possibilité de ne pas être dans les nécessaires causés; par cette insistance, saint Thomas veut nous montrer que sa position diffère de celle d'Avicenne en ce qu'elle refuse toute mutabilité intrinsèque qui n'aurait pas son principe dans la matière. Chez les êtres immatériels, il n'y a qu'une mutation possible, l'annihilation, et elle ne peut venir que la puissance d'un agent extérieur, Dieu.

"Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam, creaturae, supposito tamen influxu Dei: sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritibus creaturis et corporibus caelestis, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum(9)."

"Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quod sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis(10)."

Par fidélité au réalisme de saint Thomas, nous ne pouvons affirmer de contingence réelle sans une puissance réelle à la mutation. Or, dans les êtres immatériels, il n'y a qu'une potentialité, celle de l'essence par rapport à son acte, l'existence. Il reste à savoir si cette potentialité peut être source de mutation. Le problème en question est celui de l'orientation naturelle de l'essence vers l'existence: l'essence est-elle capable de n'importe quel acte, 'possible esse et non esse', ou est-elle plutôt déterminée 'ad unum', inclinée au seul acte d'être qui est le sien propre?

(9) S. Th., Ia, q. 104, a. 1, ad 1m.

(10) C. Gent., II, c. 30, par. 3.

"In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quod non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicujus actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo est in potentia ad oppositum; sicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde, nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae. In substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. "unt igitur incorruptibiles(11)."

"Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse(12)."

La substance complète, c'est-à-dire, la nature individualisée, est donc le sujet propre (proprium susceptivum) de l'existence, sujet qui n'est pas en puissance à un acte opposé. Dans les êtres matériels, la mutation affecte tout le composé; cependant, cette mutation n'infirmes en rien l'ordination naturelle de l'essence à son existence, car elle n'a pas sa raison d'être au plan métaphysique en ce fait que l'essence serait en puissance à une autre existence, mais parce que l'essence, en raison de la matière, se divise, et perd sa forme et l'existence qui la suit. Cette mutabilité du composé matériel, nous l'avons dit, ne consiste pas dans une absence totale de nécessité intrinsèque, mais dans la relativité d'une nécessité qui dépend d'une forme corruptible.

(11) G. Gent., II, c. 55, par. 5.

(12) Ibid., par. 2.

C'est à l'occasion des preuves sur l'incorruptibilité des anges et de l'âme humaine que nous trouvons les textes les plus fameux de saint Thomas. De la notion d'existence comme acte ordonné naturellement à telle forme, il démontre 'à priori' l'incorruptibilité de ces substances.

"Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: [...] Esse autem per se consequitur ad formam; per se enim dicimus quod est secundum ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiæ igitur quæ non sunt ipsæ formæ, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut æs privatur rotunditate secundum quod desinit esse circularis. Substantiæ quæ sunt ipsæ formæ, nunquam possunt privari esse;(13)"

"Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in eo corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separatur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse(14)."

"Respondeo dicendum quod necesse est dicere angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cujus ratio est, quia nihil corrumpitur nisi per hoc, quod forma ejus a materia separatur: unde, cum angelus sit ipsa forma subsistens, ut ex dictis patet, impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. [...] Esse autem secundum se competit formæ: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est, non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas angeli est ratio quare angelus est incorruptibilis secundum suam naturam(15)."

(13) C. Gent., II, c. 55, par. 3.

(14) S. Th., Ia, q. 75, a. 6, c.

(15) S. Th., Ia, q. 50, a. 5, c.

Dans les êtres corruptibles comme dans les substances spirituelles, la forme nous est présentée par saint Thomas comme le principe qui réalise l'unité de toutes les perfections de la substance et explique surtout son incommunicabilité dans l'ordre de l'existence. L'existence, en tant qu'acte des actes, ne suit pas un principe purement indéterminé comme la matière, mais elle suit par nature l'acte constitutif de l'essence qu'est la forme substantielle. De cette ordination essentielle de l'existence à telle forme, il résulte une nécessité intrinsèque qui sera relative ou absolue selon que la forme sera dépendante ou non de la matière. S'il est de la nature d'un composé de posséder une forme dépendante de la matière, celui-ci ne pourra se maintenir dans l'existence qu'en autant que sa forme maîtrisera la potentialité de sa matière.

Voici donc quelques textes où saint Thomas présente le rôle de la forme comme principe d'une nécessité intrinsèque tant dans les êtres matériels que dans les substances spirituelles.

"Quod autem sequitur ex necessitate materiae quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cujuscumque rei naturalis, non est secundum convenientiam ad formam; nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quae est via ad non esse, opponitur ei;(16)"

"... potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in I Caeli et mundi Philosophus vult quod quaedam habeant virtutem et potentiam ut semper sint(17)."

(16) De Malo, q. 5, a. 5, c.

(17) De Pot., q. 5, a. 4, ad 1m.

"Et quia materia, secundum id quod est, est en in potentia, quod autem potest esse, potest etiam et non esse; ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt; sicut animal, quia ex contrariis compositum est, et ignis quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam(18)."

"Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse: unde quale ipsum est, tale facit(19)."

"Ad primum ergo dicendum quod esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei;(20)"

"Esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam,(21)"

"Est unumquodque contingens ex parte materiae: quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae: quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt(22)."

"Substantiae vero incorporeae, quia sunt ipsae formae subsistentes, quae tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actus: quia esse consequitur formam, et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam. Unde in ipsa forma non est potentia ad non esse. Et ideo hujusmodi substantiae sunt immutabiles et invariabiles secundum esse(23)."

"Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae quae non est composita ex materia et forma est ut potentia respectu sui esse;(24)"

(18) C. Gent., II, c. 30, par. 8.

(19) S. Th., Ia, q. 41, a. 2, c.

(20) S. Th., Ia, q. 104, a. 1, ad 1m.

(21) Quaest. disp. de Anima, a. 14, ad 4m.

(22) S. Th., Ia, q. 86, a. 3, c.

(23) S. Th., Ia, q. 9, a. 2, c.

(24) De Spirit. Creat., a. 1, c.

Saint Thomas affirme également qu'il y a une double nécessité qui découle de la forme dans les substances spirituelles: la première, l'indivisibilité, est de la nature même de la forme; la seconde consiste dans l'inséparabilité de l'existence et de la forme et découle de leur ordination naturelle réciproque.

"In creaturis autem considerandum est, qualiter possit esse bonitatis defectus. Manifestum est autem quod duobus modis aliqua bonitas inseparabiliter inest creaturae: uno modo ex hoc quod ipsa bonitas est de essentia ejus; alio modo ex hoc, quod est determinata ad unum. Primo ergo modo in substantiis simplicibus ipsa bonitas, quae est forma, inseparabiliter se habet ad ipsas, cum ipsae essentialiter sint formae. Secundo autem modo bonum quod est esse, amittere non possunt. Non enim forma est sicut materia quae se habet ad esse et non esse; sed forma consequitur esse, etsi etiam non sit ipsum esse. Unde patet quod substantiae simplices bonum naturae in qua subsistunt amittere non possunt, sed immutabiliter se habent in illo. "Substantiae vero compositae, quia non sunt suae formae, nec suum esse, bonum naturae amissibiliter habent, nisi in illis in quibus potentia materiae non se habet ad diversas formas, neque ad esse et non esse, sicut in corporibus caelestibus patet(25)."

L'ensemble des textes précités précisent la nature du rapport de l'existence et de la forme; les mots 'per se sequitur', 'secundum se convenit', 'nullo modo separari potest', insistent pour désigner un rapport nécessaire, essentiel, fondé sur la nature même de l'existence et de la forme.

Telle est la raison métaphysique de l'incorruptibilité des substances spirituelles: l'existence en elles fait suite naturellement à leur forme, qui est acte. L'existence est un acte réalisant une essence qui n'est que forme et elle convient à cette forme de telle façon

(25) Compend. Theol., c. III.

qu'elle épuise chez elle toute la potentialité et qu'il ne reste en elle aucune aptitude pour un acte autre que le sien. Dans les êtres matériels, la potentialité de la matière n'est pas épuisée par la forme, cette matière reste, sous cette forme, en puissance à d'autres formes, ce qui permet la mutation substantielle; mais l'existence réalise toutes les virtualités de l'essence, qui est son sujet propre.

Si une substance actée par l'existence n'est que forme et acte, l'union de ces deux co-principes doit être dite nécessaire sous peine de refuser à l'existence ou à la forme leur valeur d'acte. Il nous faudrait alors revenir à une conception de l'existence comme Avicenne l'entendait, c'est-à-dire comme un accident de l'essence; de cette façon, on peut concevoir une union accidentelle et contingente. La forme est acte, l'existence est l'acte des actes, leur union est fondée sur leur propre nature, il ne faut rien de plus pour constituer un support stable, où il n'y a aucune possibilité de ne pas être. "Esse per se convenit formae, quae est actus(26)."

La constitution métaphysique des êtres créés nous manifeste donc que la forme substantielle, en raison de son rapport naturel et immédiat à l'existence, est principe d'une nécessité intrinsèque qui est seule apte à expliquer le mode d'être 'per se' propre à la substance.

(26) S. Th., Ia, q. 75, a. 6, c.

3. La nécessité intrinsèque à la substance, fondement de la métaphysique de saint Thomas.

En percevant cette nécessité intrinsèque, la métaphysique thomiste ne faisait pas que donner une explication plus adéquate de la réalité, elle y trouvait véritablement la condition indispensable de son existence.

Si nous considérons la nature de la science métaphysique, nous y voyons qu'elle est une connaissance rationnelle de l'être et qu'elle porte sur le nécessaire, non sur le contingent. De sa nature, la métaphysique a donc comme objet une nécessité d'être inhérente à la constitution des créatures et s'il n'y avait pas, dans la substance, une détermination intrinsèque par rapport à l'existence, il n'y aurait pas de métaphysique possible. Une science qui a son fondement sur la nécessité de Dieu, n'est pas une science rationnelle, mais une théologie, ce qu'Averroès reprochait à Avicenne.

Une métaphysique qui renie le lien naturel de l'essence et de l'existence est réduite à n'être qu'une philosophie des essences. Si l'acte d'être particulier est un donné gratuit à l'essence, sans exigence naturelle inscrite en celle-ci, il n'y a de science que de l'essence seule, de ses capacités et dispositions suivant lesquelles elle est apte à recevoir l'existence. L'existence elle-même, parce qu'elle est liée d'une façon contingente à l'essence, échappe à la science métaphysique. Pour compléter cette absence d'une nécessité

d'être requise par la nature de la science métaphysique, on doit alors faire appel à Dieu, l'unique nécessaire, et à l'immobilité de ses décrets.

Mais cette explication de l'être créé par la seule nécessité divine ne relève plus d'une connaissance rationnelle, mais de la théologie. Par exemple, lorsqu'il s'agit de prouver l'immortalité de l'âme, nous pouvons constater qu'il n'y a, en son essence, aucune puissance de corruption naturelle, mais pouvons-nous conclure rationnellement à son existence sempiternelle, si l'existence est un donné contingent dont la perpétuité n'a comme fondement que l'immobilité des décrets divins?

Loin de porter sur l'essence seule, la métaphysique de saint Thomas se préoccupe surtout de l'existence et se fonde sur cette nécessité d'être propre à la substance. Pour nous en convaincre, il suffit de consulter le commentaire sur le quatrième livre des Métaphysiques où saint Thomas expose que le sujet propre de la métaphysique est la substance elle-même.

"Hic ponit quod haec scientia principaliter considerat de substantiis, etsi de omnibus consideret, tali ratione, Omnis scientia quae est de pluribus quae dicuntur ad unum primum, est propria et principaliter illius primi, ex quo alia dependent secundum esse, et propter quod dicuntur secundum nomen; et hoc ubique est verum. Sed substantia est hoc primum inter omnia entia. Argo philosophus qui considerat omnia entia, primo et principaliter debet habere in sua consideratione principia et causas substantiarum; ergo per consequens ejus consideratio primo et principaliter de substantiis est(27)."

(27) In IV Metaph., l. 1, n. 546.

La métaphysique a pour sujet l'être substantiel, elle se porte principalement sur l'être propre à la substance et se fonde sur la nécessité qui est intrinsèque à la substance elle-même, non sur la nécessité de Dieu. Ce n'est que dans des conclusions ultérieures, en constatant que cet ordre de nécessité n'est pas ultime et auto-suffisant, que nous pouvons conclure par notre raison à la création et à la conservation de l'être créé par un Etre nécessaire premier(28).

La métaphysique thomiste ne se fonde pas sur l'immobilité divine comme celle d'Avicenne, mais sur l'immobilité et la détermination à être inhérente à la constitution intrinsèque des créatures. Le sujet de la métaphysique est l'être existant pris comme un donné actuel, un fait acquis. Ce qui est objet de nos considérations, c'est la puissance d'exister qu'il y a dans la créature actuelle, abstraction faite de sa création et de sa dépendance. La création et la dépendance de l'être créé ne peuvent être un premier problème et un fondement de la métaphysique, sous peine de faire de la métaphysique une théologie. Que l'univers soit annihilable, cela ne change rien à la fermeté des conclusions de la métaphysique, car elle n'est pas fondée sur l'immutabilité des décrets divins, mais sur l'immutabilité des natures.

Il y a donc, au sein de l'être créé, une nécessité intrinsèque qui relève de la forme et explique, au plan des causes secondes, le mode d'être propre à la substance, en même temps qu'elle fonde notre connaissance rationnelle de l'être.

(28) E. GILSON. L'Etre et l'Essence. D. 95-97.

CHAPITRE CINQUIEME

LA CONTINGENCE DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

DANS L'ECOLE POSTERIEURE A SAINT THOMAS

CHAPITRE CINQUIEME

LA CONTINGENCE DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCEDANS L'ECOLE POSTERIEURE A SAINT THOMAS

Jusqu'ici nous avons étudié le nécessaire et le possible chez saint Thomas et Avicenne et constaté qu'il existe entre eux une divergence de vues relevant de deux métaphysiques radicalement opposées. Cette étude nous a aussi fait entrevoir une parenté étroite entre la conception du possible chez Avicenne et celle que nous trouvons dans l'école traditionnelle postérieure à saint Thomas de sorte que nous en sommes venus à nous demander si Avicenne ne se serait point introduit dans la philosophie scolastique au détriment de la pensée de saint Thomas.

Dans ce chapitre, nous affirmerons cette influence d'Avicenne sur l'école traditionnelle en montrant que sa conception du possible y a introduit une conception de contingence de l'essence et de l'existence. Cette contingence de l'essence et de l'existence, nous le verrons, a fait dévier le thomisme vers une philosophie de l'être relatif et introduit le problème du constitutif formel du support. En conclusion de ce chapitre, nous montrerons comment la conception de la participation chez saint Thomas, loin d'exiger cette contingence comme on le prétend, sauvegarde la nécessité intrinsèque de l'être créé tout en rendant compte de sa dépendance d'un être nécessaire incausé.

1. La contingence de l'essence et de l'existence.

Ne pouvant tracer l'histoire de la notion de contingence dans la philosophie scolastique depuis saint Thomas, nous nous bornerons à montrer qu'il se trouve chez les disciples et principaux commentateurs de saint Thomas une conception de contingence de l'essence et de l'existence relevant d'Avicenna. Nous étudierons principalement Gilles de Rome qui se présente comme l'auteur de cette conception et ensuite, pour montrer qu'elle fut reçue comme une doctrine commune au sein de la philosophie scolastique, nous ferons mention en particulier de Capréolus, de Cajétan, de Jean de Saint Thomas du Père Credit et de quelques auteurs contemporains.

GILLES DE ROME: Elève de saint Thomas d'Aquin de 1269 à 1272, Gilles de Rome a accepté les grandes thèses de son système et professé pour lui une grande estime, ce qui ne l'empêcha pas de le critiquer et de le corriger maintes fois, croyant le prendre en défaut(1).

Sur le point qui nous intéresse, Gilles de Rome, préoccupé surtout de prouver la distinction réelle de l'essence et de l'existence chez les substances séparées par l'idée de création et la possibilité d'annihilation, s'est opposé à Aristote et à saint Thomas en ce qu'il met en toute créature une 'potentia ad non esse et non esse'. Dans un texte de ses 'Theoremata de Esse et Essentia', il attaque la doc-

(1) Voir E. ~~MASSON~~, Introduction aux 'Theoremata de Esse et Essentia', p. (lii).

trine d'Aristote sur le nécessaire et le possible et refuse à la forme son rôle de principe de nécessité. Seul l'esse', dit-il, ne peut pas ne pas être, si on le considère en lui-même; il pourra cependant ne pas être en raison du sujet dans lequel il est reçu. Seul, par conséquent, un 'esse'non reçu dans une essence, peut être nécessaire. Il n'y a qu'un nécessaire, toutes les créatures possèdent une mutabilité intrinsèque qui les rend possibles d'être et de ne pas être.

"Omnes ergo istae tres viae arguunt essentiam realiter differre ab esse, quia secundum intellectum et etiam secundum rei veritatem potest esse et non esse. Si enim consideramus viam philosophorum et sanctorum, quidquid potest esse et non esse habet ~~mutabilitatem~~ potentialem per quod potest esse et non esse. Nunquam enim aliquid potest esse in actu et non in actu nisi habeat potentiam differentem ab actu. Ideo Philosophus in VII^o Metaphysicae vult quod illud per quod res potest esse et non esse, sit ipsa materia. Dixisset enim philosophus quod forma est quoddam necesse esse propter quod si forma potest esse et non esse, hoc est ratio materiae in qua recipitur. Ideo vult ipse in IX^o quod formae separatae cujus modi sunt intelligentiae, non possunt esse et non esse; in eis enim non potest esse malum neque error neque corruptio, ut idem ibidem ait. Verum quia etiam ipsae intelligentiae secundum veritatem possunt esse, et possunt annihilari et desinere esse, ideo oportet quod ipsa forma et ipsa natura rei sive sit materialis sive separata a materia, sit quoddam possibile esse et sit in potentia ad esse. Intellegimus enim illud de esse quod Philosophus visus est intellegere de forma, videlicet quod secundum eam forma quantum est de se non potest non esse; si autem potest non esse hoc est ratione ejus in quo recipitur. Sed licet hoc sit falsum de forma, est tamen verum de esse, videlicet quod esse quantum est de se non potest non esse; si autem potest non esse hoc est ratione ejus in quo recipitur. Ideo si est aliquod esse separatum, in alio non receptum, cujusmodi est esse divinum, illud erit necesse esse. Sicut enim potentia, quantum est de se, non est, sed si est, hoc est ratione actus cui subicitur, sic actus quantum de se est, semper est; si autem non est, hoc est quia aptus natus est esse in alio, et quia potest ei deficere suum fundamentum in quo talis actus est aptus natus esse, ideo potest non esse. Si ergo esset aliqua potentia quae non posset conjungi actui, illa potentia nunquam posset actu esse; et si esset actus non receptibilis in potentia, ille actus non posset non esse. Quidquid enim potest non esse, vel hoc est quia dicit actum receptum in potentia, vel quia dicit potentiam subicibilem sub actu, vel quia dicit compo-

situm ex potentia et actu. Ipsi enim composito per se competit posse esse vel non esse; actui autem et potentiae hoc competit prout sunt partes compositi. Omne ergo quod potest esse et non esse, habet aliquid per quod est possibile esse et non esse, et aliquid per quod est vel non est. Omne enim tale est compositum ex potentia et actu, vel est compositum ex suo potenciali et suo actuali; et per suum potentiale habet quod possit esse et non esse, per suum actuale autem habet quod sit cum est actui conjunctum, vel quod non sit, cum est suo actu privatum.

Sicut ergo posse esse et non esse respectu unius et ejusdem non possunt dicere unam et eandem rem, et sicut nec idem secundum idem et respectu ejusdem non potest esse actu et potentia, sic illud per quod res est quoddam possibile esse et est in potentia ad esse et illud per quod actu est, unam et eandem rem importare non possunt. Cum ergo essentia cujuslibet creaturae sit in potentia ad esse quia potest esse et non esse, et cum quaelibet res sit actu per suum esse, essentia et esse unam et eandem rem importare non possunt.

Unde Augustinum XII^o Confessionum et Primo super Genesim ad litteram vult quod omne mutabile quandam informitatem insinuat. Eo ergo ~~quod~~ quod essentia cujuslibet creaturae quod mutabile nominat, quia potest esse et non esse, de se quid informe dicit et potest formari et perfici per esse; quod non esset, nisi realiter differret ab esse. Sicut enim potentia differt ab actu sic potest ~~mutare~~ mutare actum et e contrario(2)."

Par cette possibilité d'être et de ne pas être attribuée à toute créature qu'il soumet ainsi à une mutabilité intrinsèque, Gilles de Rome s'écarte de la position de saint Thomas pour se rapprocher de celle d'Avicenne. Cette possibilité qui, dans le système d'Avicenne, n'est pas une contingence (parce que tout 'possible de soi' est 'nécessaire par autrui'), devient chez Gilles de Rome une véritable mutabilité intrinsèque, une contingence de l'essence et de l'existence. En refusant à la forme substantielle son rôle de principe d'une nécessité intrinsèque à la substance, Gilles de Rome a privé la métaphysique thomiste de son véritable fondement et l'a engagée, à

(2) AEGIDIJ ROMANI, Theoremata de Esse et Essentia, XII, p. 74.

la suite d'Avicenne, dans une conception de l'être relatif.

Par malheur, la conception de contingence de Gilles de Rome s'est présentée aux Commentateurs comme la doctrine même de saint Thomas et cette déviation sur un point aussi fondamental s'est transmise de siècle en siècle jusqu'à nos jours. Une longue étude historique serait requise, en effet, pour mettre en valeur cette assertion, mais elle déborderait les cadres du présent travail. Qu'il nous suffise de constater, par quelques citations prises chez les principaux commentateurs et dans nos manuels contemporains que la conception de Gilles de Rome sur la contingence de l'essence et de l'existence est une doctrine commune au sein de l'école traditionnelle.

Capréolus (1409), à la suite de Gilles de Rome, affirme, dans un commentaire de la 'tertia via', que toutes les créatures sont possibles d'être et de ne pas être et qu'il ne peut exister plusieurs êtres nécessaires:

"Omne possibile esse et non esse, necessario est productum; tale namque quantum est ex se non habet esse, sed per aliud reducitur ad esse. Sed omnia quae sunt praeter unum, sunt possible esse et non esse; impossibile enim est esse duo, quorum quodlibet sit necesse esse. Quod sic patet: "Nihil enim eorum quae conveniunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alteri convenire; quia singularitates alicujus rei non inest alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit in quantum habet esse hoc signatum. Ergo in possibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura, quorum quodlibet est necesse esse; et consequenter impossibile est esse plures Deos(3)."

(3) J. CAPREOLI, Defensiones Theologicae, t. I, p. 171.

Cajetan (1468-1534) conçoit l'essence comme ouverte à n'importe quel 'esse'; par son mode substantiel, terme pur lié d'une façon contingente à l'essence, Cajetan doit admettre, au moins implicitement, la doctrine de Gilles de Rome.

Jean de saint Thomas (1633), dans le texte qui suit, affirme la contingence de l'essence et de l'existence dans un contexte de participation suivant lequel l'existence fait passer l'essence de l'état de possibilité à l'état de chose existante:

"Videtur autem tota dissentionis origo in hac parte ex eo provenire, quia diversimode considerantur ea, quae ad existentiam pertinent. Nam ex una parte existentia habet pro effectu formali ponere rem extra causas et extra nihil, quod est transferre de statu possibili ad statum actuale. [...] Ex alia vero parte existentia, quando convenit essentiae, accidentaliter illi convenit, ita quod praedicatum extra conceptum omnium praedicatorum essentialium, quae ratione fundat Scotus, qui distingui debet existentia ab essentia formali distinctione, quatenus unum in re non est de conceptu alterius. Et ulterius alii fundant distinctionem a parte rei, quia taliter existentia est extra conceptum naturae, quod nec est praedicatum illius essentialiter nec in aliquo tertio constituendo essentialiter convenit, sed constituit statum quandam, qui omni naturae creatae, etiam postquam producta est, accidentaliter et contingenter convenit. Haec enim est accidentaliter propositio: "Petrus existit". Ergo talis existentia aliquid distinctum est a parte rei ab ipsa re, quae existit, ita quod quando res producit, necessario exit ipsa entitas cum modo vel realitate superaddita, quae est existentia, sicut substantia exit cum modo vel realitate superaddita, quae est subsistentia, et tamen sine subsistentia substantia ipsa nihil est, sed intra statum possibilitatis manet(4)."

Enfin, nous trouvons chez le P. Gredt et la plupart des thomistes contemporains, cette même notion de contingence. Le P. Gredt, suivant

(4) J. a S. Thomas, Cursus Philosophicus, Ph. Nat., Ia P., q. 7, a. 4. Etiam Cursus Theologicus, In Ia, q. 2, disp. 3, a. 2, n. 23.

cette conception de participation par union de l'existence à l'essence possible, que nous avons signalée chez Jean de saint Thomas, invoque la contingence de l'essence et de l'existence pour prouver la nécessité de la conservation des êtres par Dieu.

"Et Deus jugiter et immediate conservat in esse, in quibus immediate jugiter causat unionem essentiae cum existentia sub ratione entis. Atqui in omnibus aliis a se Deus jugiter et immediate causat unionem essentiae cum existentia sub ratione entis. Ergo.

Quae uniuntur inter se contingenter, non uniuntur a seipsis, sed ab alio, i.e. aut a creatura aut a Deo, et quidem jugiter uniuntur ab alio, quia numquam se ipsis unita sunt. Atqui a creatura non possunt uniri nisi sub ratione taleitatis, et sub ratione entis non uniuntur nisi immediate a Deo. Ergo(5)."

Mancini:

"Entia contingencia sunt illa quae essentialiter dependent ab alio; ita ut cum ex natura sua sint indifferentia ad existendum vel non existendum, ab alio habent quod determinationem accipiant potius ad existendum, quam ad non existendum(6)."

Remer:

"CONTINGENS dicimus quod est, sed posset non esse, quia non habet in sua essentia rationem cur sit potius quam non sit, sed esse aliunde accipit. Ei opponimus NECESSARIUM, quod ita est ut non possit non esse, quia esse est de ratione suae essentiae. Contingens certe est quidquid generatur et corrumpitur, sed etiam quidquid ~~per generationem~~ producitur(7)."

Del Prado:

"... fundamentum et radix ac veluti suprema ratio contingentiae rerum est realis compositio essentiae et existentiae(8)."

(5) OREDT, J., Elementa Philosophiae, t. II, n. 850.

(6) MANCINI, H. M., Elementa Philosophiae, t. II, p. 357.

(7) REMER, V., Summa Philosophiae Scholasticae, VIème partie, p. 23.

(8) DEL PRADO, N., De Veritate Fundamentali, p. 109.

Thonnard:

"La nécessité absolue ou proprement dite, est celle que possède l'Être par son essence même en sorte qu'il se définit par l'existence. La nécessité relative est celle qu'un être possède en dépendance d'une cause et par participation: [...] La contingence relative rejoint cette nécessité relative: elle est l'indifférence à exister de droit, unie à l'existence éternelle de fait: au point de vue expérimental, un tel être apparaît comme nécessaire; au point de vue métaphysique, il apparaît comme contingent. La contingence absolue est celle où de fait, l'Être ne jouit pas toujours de l'existence, par exemple s'il commence d'exister, ou s'il est détruit et cesse d'être(9)."

Signalons, enfin, que la plupart des problèmes soulevés par les exégètes de la 'tertia via', dont nous avons parlé dans l'Introduction, proviennent de cette conception de contingence.

Il n'est pas facile de comprendre qu'une conception de contingence tout à fait opposée à la pensée de saint Thomas ait pu être si universellement acceptée dans l'école traditionnelle. Le contexte d'une participation par composition, liée à l'idée de création, peut expliquer quelque peu la faveur de cette conception auprès de philosophes chrétiens qui abordent le problème de l'être dans la perspective d'une création par Dieu et d'une annihilation possible.

L'on est convenu d'appeler participation par composition le mode de production d'un tout qui se réalise par l'union des parties composantes, à la manière de la matière et de la forme. Dans la perspective d'une participation ainsi conçue, les commentateurs de saint

(9) F.-J. THONNARD, Précis de Philosophie, p. 1248.

Thomas ont enseigné que la création se réalise par union de l'essence à un acte d'être, qui la fait passer de l'état de possibilité à l'existence réelle. La possibilité d'annihilation, qui consiste dans la possibilité de désunion de l'essence et de l'existence, requiert donc, suivant ce contexte de pensée, la contingence du lien de l'essence et de l'existence. Dans le sixième théorème 'de Esse et Essentia', Gilles de Rome assimile la composition de l'essence et de l'existence à celle de la matière et de la forme.

Cette conception de contingence et de participation est associée, chez Gilles de Rome, à l'idée de création qu'elle semble particulièrement favoriser et il en tire quelques arguments pour prouver la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Il avoue lui-même, qu'en prouvant la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il n'a pas d'autre intention que de sauvegarder la création:

"Quia tota causa quare nos investigamus quod esse sit differens ab essentia ex hoc sumitur ut possimus salvare res creatas esse compositas et posse creari et posse esse et non esse...(10)"

Associée ainsi à l'idée de création, la notion de contingence de Gilles de Rome s'est présentée sous un jour favorable aux commentateurs de saint Thomas qui, en cela plutôt théologiens que philosophes, ont envisagé le problème de la participation à l'existence à la lumière de la causalité créatrice avant de considérer la nature

(10) AEGIDIJ ROMANI, Theoremata de Esse et Essentia, XIX, p. 129.

des êtres créés eux-mêmes. Dans ce contexte d'une création conçue suivant le mode d'une participation par composition, la position de saint Thomas, parce qu'elle accorde aux êtres immatériels une nécessité d'être absolue, devient moins intelligible. On peut expliquer ainsi que les textes de saint Thomas sur la contingence, pourtant si clairs et si explicites, n'aient pas été compris.

2. La contingence de l'essence et de l'existence et la relation transcendentale de création.

Nous avons vu qu'Avicenne, par son refus de toute nécessité inhérente à l'essence des créatures, rend la substance déficiente dans sa nature par rapport à l'existence et purement relative à l'Être nécessaire 'per se'. Pour n'avoir posé dans l'Être créé aucune détermination à Être, la nécessité qu'il lui attribue n'a de fondement que dans son rapport à un principe extrinsèque, Dieu; il manque ainsi aux créatures d'Avicenne une détermination intrinsèque qui rende compte de leur subsistance propre. Gilles de Rome, par sa doctrine de la contingence de l'essence et de l'existence, refuse également toute nécessité intrinsèque et s'engage, à la suite d'Avicenne, dans une métaphysique de l'Être relatif.

La principale conséquence de cette contingence de l'essence et de l'existence est, en effet, la rupture de l'équilibre de la substance, réduisant celle-ci à ne posséder son unité propre qu'en

dépendance d'une cause extrinsèque qui conserve l'union de son essence avec son acte d'être. Tout en admettant que les substances immatérielles sont incorruptibles et que, de fait, elles subsisteront toujours, Gilles de Rome se refuse à leur attribuer une nécessité d'être et conçoit ces composés comme instables, possibles d'être et de ne pas être, mais soutenus sempiternellement par la main toute-puissante de Dieu. Pour lui, seul est nécessaire un 'esse' qui n'est pas reçu dans une essence.

"Ideo si est aliquod esse separatum, in alio non receptum, cujusmodi est esse divinum, illud erit necesse esse(11)."

Seul Dieu est nécessaire. Dans toute créature, l'essence et l'existence ne sont pas unies par une nécessité intrinsèque, mais seulement par la causalité divine qui crée et conserve l'union de l'essence à son acte d'être. Ainsi le P. Gredt prouve-t-il la conservation des êtres par Dieu en procédant de cette contingence :

"Essentia igitur et existentia in creatura nunquam necessario vi suorum ipsorum nonjunguntur, sed jugiter ab alio contingentem conectuntur: creatura jugiter in esse conservari debet ab alio(12)."

Parce que l'essence est liée d'une façon contingente à son acte, elle a besoin d'un concours spécial de Dieu pour se maintenir en union stable avec celui-ci. Dieu vient donc ainsi agir à l'intérieur des natures comme une cause formelle pour assurer l'unité de l'être et suppléer à l'insuffisance des causes intrinsèques dans leur rôle

(11) AEGIDII ROMANI, Theoremata de Esse et Essentia, XII, p. 75.
 (12) J. GREDT, Elementa Philosophiae, t. II, n. 705, arg. II.

même de constitutifs intrinsèques.

Parce que la substance est déficiente sous le rapport de sa détermination à être et incapable de constituer l'unité de son être, elle devient essentiellement relative à Dieu agissant en elle comme l'unique cause de son unité substantielle. Or, l'unité substantielle des créatures ne peut s'expliquer uniquement par une cause efficiente, elle doit faire appel aussi aux principes constitutifs de leur être.

Il est vrai que Dieu agit immédiatement sur la substance pour lui donner l'être et l'unité (car tout être et toute unité participent de l'être et de l'unité de Dieu), mais, ce faisant, il agit comme cause première et non comme cause seconde ou prochaine, comme cause efficiente et non comme cause formelle. Dieu n'est pas cause formelle du créé. Comme par sa causalité première, il donne à la substance d'avoir une existence propre conformément aux exigences de sa forme, il lui donne également d'avoir une unité propre en dépendance de cette forme. La substance se définit en effet 'essentia cui competit esse per se'. Demandant par nature à exister 'per se', la substance doit avoir une unité de même nature, c'est-à-dire 'per se', car 'unum et ens convertuntur'.

"... tamen manifestum est quod adinvicem convertuntur; quia omne unum est aliquo modo ens, et omne ens aliquo modo unum. Et sicut substantia est propria et per se ens, ita propria et per se unum(13)."

(13) In XI Metaphé, l. 3, n. 2199.

Il est juste de dire que toute unité ontologique ne s'explique ultimement que dans l'unité et la parfaite simplicité de Dieu, mais il n'est pas exact d'en conclure que l'unité de la substance soit contingente en elle-même et nécessaire seulement 'ab alio'. Il appartient à la forme d'expliquer au niveau des principes intrinsèques l'indivisibilité et l'incommunicabilité de la substance. En refusant ce rôle à la forme pour ne l'attribuer qu'à Dieu, on fait agir Dieu d'une certaine façon comme une cause formelle. La substance, ainsi déficiente, tend de toute sa nature vers le principe qui la constitue intrinsèquement être et un.

Cette conception d'un être intrinsèquement déficient quant à sa subsistance conduit à une métaphysique de l'être relatif et introduit la notion de relation transcendentale qui consiste précisément dans un rapport de dépendance de la créature, fondé sur la contingence de l'essence et de l'existence.

"Haec relatio transcendentalis radicatur in contingentia: in nexu contingentia essentiae cum existentia, qui supponit realem distinctionem inter essentiam et existentiam. Haec relatio transcendentalis non est creatio, sed creatura ipsa. Nexus enim contingens inter essentia et existentia constituit ens seu essentiam, quae non existit vi sui seu a se, sed ab alio- constituit ens essentialiter pendens ab alio in actu suo et etiam in duratione sua(14)."

La relation transcendentale provient de la déficience intérieure d'une nature qui cherche dans une autre sa perfection essentielle.

(14) GREUT, J., Op. cit., t. II, n. 833.

La créature, parce que déficiente dans ses principes intrinsèques, trouve dans le concours divin le principe de son unité substantielle et de la stabilité de sa nature.

Comme la contingence de l'essence et de l'existence, la relation transcendante de création, qui lui est connexe, semble avoir pour auteur Gilles de Rome. La pensée de Gilles de Rome sur cette relation de dépendance de la créature au créateur, se manifeste dans son commentaire sur le 'De Causis' où il se fait un devoir de corriger en ceci le commentaire que saint Thomas avait déjà fait sur ce même livre.

Dans la leçon vingt-sixième où il est question de l'incorruptibilité des substances séparées, saint Thomas argumente en faveur de cette incorruptibilité par le fait que la relation par laquelle une forme subsistante est en dépendance de son créateur, se fonde sur la forme elle-même et qu'elle est inséparable de cette forme:

"Si igitur substantia stans per essentiam suam corrumpatur, oporteret quod separaretur a causa sua formali: sed sua forma est ejus essentia; quod est impossibile: non ergo est possibile quod substantia stans per seipsam corrumpatur. Sed ne aliquis credat quod hujusmodi substantiae stantes per essentiam suam non dependant ab aliqua superiori causa agente, excludit hoc consequenter, ibi, "Et non fit causa etc." et dicit quod hoc non est intelligendum, quod hujusmodi substantia sit causa sui ipsius, quod non dependat a superiori causa agente: sed hoc dicitur quod hujusmodi substantia per seipsam habet relationem ad causam primam, inquantum est causa suae formationis: videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam, et ideo substantia cujus tota essentia est forma, habet per se ipsam relationem semper ad causam primam, et non causatur ista relatio in hujusmodi substantia per aliquam aliam formam: et inde est, quod

dicitur causa sui per modum praedictum: et inde est quod non potest corrumpi, sicut ostensum est(15)."

Gilles de Rome ne veut point admettre que la relation de dépendance se fonde immédiatement sur la forme elle-même, mais sur le composé d'essence et d'existence:

"Relatio ergo quam habet intellegentia separata ad primam causam tanquam ad suum productivum, non fundatur in ipsa forma secundum se, nec in ipso esse secundum se, sed fundatur in forma ut perficitur per esse et in esse ut perficit formam(16)."

Admettre que la relation de dépendance se fonde immédiatement sur la forme et qu'elle est inséparable de cette forme et, par conséquent incorruptible, c'est admettre par là même un lien nécessaire de la forme avec son acte d'être. Pour sauvegarder sa conception de contingence de l'essence et de l'existence, Gilles de Rome ne s'est donc point gêné de corriger la pensée de saint Thomas. Cette nouvelle relation, fondée sur le composé contingent d'essence et d'existence, ne porte pas encore, chez lui, le nom de 'transcendantale', mais il s'agit bien de la même réalité que nous a décrite le P. Gredt dans le texte cité plus haut (p. 89).

3. Le problème du constitutif formel du support.

L'introduction dans le système thomiste de cette notion de con-

(15) In *Librum de Causis*, l. 26.

(16) E. HOERDZ, *Gilles de Rome et saint Thomas*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 398.

tingence universelle et de la conception de la créature comme déficiente en elle-même par rapport à l'existence et essentiellement relative à Dieu, ne pouvait s'effectuer sans causer quelque malaise et poser certains problèmes dont le plus sérieux fut celui de l'unité de la substance

Par la contingence de l'essence et de l'existence, on refuse à l'existence tout lien nécessaire avec l'essence et, par conséquent, on rejette la forme substantielle comme principe d'une nécessité intrinsèque, seule capable d'expliquer le mode d'être 'per se' propre à la substance. Après avoir dissout par la contingence la composé d'essence et d'existence, c'est un véritable problème que de redonner au suppôt son unité substantielle, d'expliquer sa permanence et surtout l'appropriation de son acte d'être de façon qu'il existe par un acte qui soit vraiment le sien.

Dans cette perspective, le mode substantiel fut proposé par Cajetan pour expliquer l'incommunicabilité de la substance(17). Le mode substantiel, réellement mais modalement distinct de l'essence, a pour rôle de terminer la nature individuée et de la disposer de façon qu'elle ne puisse recevoir que son acte d'être propre. Cette explication est étroitement liée à une conception de contingence de

(17) Sur le constitutif formel du suppôt, voir les études suivantes: L. BILLOT, De Verbo Incarnato, Ia P., c. 2, q. 2, th. 7, p. 116-151; H. BOUESSE, Le Sauveur du Monde, 2, Le Mystère de l'Incarnation, l. 2, sect. 1, ch. 2; Appendice III, p. [795]-809; M. DUCESNE, Personne et existence, dans Rev. des Sc. Phil. et Théol. 36(1952), p. [418]-435.

l'essence et de l'existence. Que vient faire le mode substantiel, sinon suppléer à l'indétermination d'une essence qui est 'possible esse et non esse', l'adapter à son existence propre de façon qu'elle ne puisse être assumée par une existence supérieure?

Jacques Maritain, pour donner au mode substantiel une base philosophique, développa simplement cette conception de contingence:

"Rien du côté de l'existence, qui est acte, ne la limite à telle puissance plutôt qu'à telle autre. L'essence elle-même, dans ses constitutifs quidditatifs, n'a rien qui limite l'acte d'exister à elle seule, à l'exclusion de tout autre. En conséquence, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit jointe à une autre essence substantielle dans l'acte d'exister(18)."

En plus d'être tout à fait opposé à la pensée de saint Thomas sur le lien naturel de l'essence et de l'existence, ce mode s'avère impuissant à rendre compte de l'appropriation de l'acte d'être par la substance, il peut tout au plus rendre compte de l'incapacité pour une essence terminée de recevoir une existence supérieure; étant lui-même lié de façon contingente à l'essence, il ne peut lui donner une exigence de nature à l'égard de son existence propre. Le mode substantiel explique donc l'élément matériel de la substance, c'est-à-dire qu'elle soit un sujet d'inhésion de l'existence, mais il ne rend pas raison de son élément formel, l'appropriation de l'existence par l'essence de sorte que l'existence devienne l'acte propre et connaturel de telle essence.

(18) J. MARITAIN, Court Traité de l'Existence et de l'Existant, p. 108; voir également Les Degrés du Savoir, Annexe IV, p. 846-848.

Le mode substantiel de Cajetan, bien que plus communément reçu, ne fut pas la seule explication au problème du suppôt. Capréolus avait déjà lui-même présenté une solution qui rend peut-être mieux compte des textes de saint Thomas sur la personne. Pour lui, le suppôt diffère de la nature par un connoté extrinsèque, l'acte d'être. Celui-ci n'est pas inclus dans la notion de suppôt, mais simplement connoté par lui :

"... esse sic est de ratione suppositi, quod non est pars ejus, nec intrat ejus essentiam, sed se habet per modum connotati et importatur in obliquo, quasi dicatur suppositum esse idem quod substantiae per se esse. Ita existimo sensisse sanctum Thomam(19)."

Dans cette position de Capréolus, la nature de cette connotation de l'acte d'être par la substance, qui constitue pourtant le point fondamental de cette conception, demeure dans l'obscurité. Quelle est précisément la nature de ce rapport? Serait-ce un lien naturel et nécessaire? Les thomistes actuels forment ce rapport en termes de relation transcendantale de l'essence et de l'existence, laquelle consiste dans une ordination essentielle de ces deux co-principes d'être. Cette ordination essentielle est destinée à expliquer le mode d'être 'per se' propre à la substance, mais, en raison de la contingence de l'essence et de l'existence, elle ne peut aller jusqu'à engendrer une union nécessaire.

Déjà nous pouvons pressentir une opposition entre la relation transcendantale et la contingence de l'essence et de l'existence.

(19) J. CAPREOLI, Defensiones Theologicas, t. V, p. 105.

En effet, après avoir dissocié le composé, on tente de lui redonner, par cette relation, une stabilité qui rende compte de son mode d'être 'per se'; mais sans lui accorder une véritable nécessité intrinsèque. Cet effort de conciliation de la notion thomiste de substance avec la contingence de l'essence et de l'existence aboutit, nous allons le montrer, à une contradiction au sein de la substance.

Nous devons d'abord affirmer l'incompatibilité d'une ordination naturelle de deux principes avec la contingence de l'union de ces mêmes principes. Chez saint Thomas, une union naturelle est indissoluble et l'on doit affirmer la nécessité des rapports des composants. Ce qui convient par nature à une chose ne peut en aucune façon en être séparé.

"Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest;(20)"

"Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso(21)."

"Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest(22)."

"Manifestum est autem quod esse per se consequitur ad formam; unde esse a forma nullo modo separari potest(23)."

Pour être véritablement logique avec la relation transcendantale de l'essence et de l'existence, il aurait donc fallu affirmer l'u-

(20) C. Gent., II, c. 55, par. 3.

(21) S. Th., Ia, q. 75, a. 6, c.

(22) S. Th., Ia, q. 50, a. 5, c.

(23) Quaest. Disp. de Anima, a. 14, c.

nien nécessaire de ces co-principes.

Il convient de noter que ce rapport nécessaire de l'essence et de l'existence repose sur le lien naturel de l'existence et de la forme qui constitue l'essence dans ses déterminations spécifiques et l'ordonne à son acte d'être connatural. La matière ne concourt pas à expliquer l'incommunicabilité du support, mais plutôt sa contingence; étant un principe potentiel et indéterminé, elle est ordonnée à l'existence d'une façon contingente, dans la mesure seulement où la forme la domine et l'y ordonne(23).

Parmi les principes constitutifs de la substance, il n'y a donc que l'existence et la forme substantielle qui jouissent d'une ordination naturelle réciproque; cette ordination naturelle donne à la substance une nécessité intrinsèque seule capable de rendre compte de sa subsistance. Les commentateurs de saint Thomas n'ont pu, en effet,

(23) Il est évident que l'union de la matière et de la forme est contingente de par la nature même de la matière qui est indéterminée et indifférente à telle ou telle forme substantielle. La matière première a, par nature, une capacité et une exigence d'une forme substantielle quelconque pour exister, mais son union à telle forme plutôt qu'à telle autre est contingente; bien qu'existant sous telle forme, elle demeure encore indéterminée sous celle-ci et garde une possibilité à d'autres formes. Toute détermination ou tendance de nature à telle forme particulière se trouve en contradiction avec son indétermination radicale. Une ordination essentielle de la matière et de la forme tend à faire du composé matériel un être nécessaire 'ab alio', comme dans la conception de l'univers d'Avicenne. Ainsi, dans le changement substantiel, la relation transcendante de la matière à la nouvelle quantité et à la nouvelle forme est de nature à rendre nécessaire le processus des mutations substantielles. De cette façon, l'on arrive à supprimer la véritable contingence, qui est celle d'un être indifférent à sa forme et à son acte d'être et possédant, en vertu de la matière, la capacité d'exister tout autrement.

formuler adéquatement le véritable rapport de la substance à son acte d'être dans l'explication de l'incommunicabilité du supposé, parce qu'ils ont maintenu la contingence de l'essence et de l'existence, malgré leur relation transcendantale qui aurait dû, d'après sa définition, être une ordination de nature engendrant une union nécessaire.

Cet effort de conciliation de la notion thomiste de substance avec la contingence de l'essence et de l'existence nous conduit à une contradiction au sein même de l'essence. Cette contradiction interne est l'aboutissement d'une tentative de solution du problème des rapports entre l'absolu et le relatif: comment concilier l'autonomie de la substance qui possède un 'esse' propre et sa dépendance à l'égard de l'Absolu, ou encore comment l'absolu qu'est la substance peut-il devenir relatif à l'Absolu incausé?

Bien que, dans cette perspective de contingence, la substance soit relative à Dieu, elle ne peut être qu'une pure relation, elle garde une certaine autonomie dans l'existence dont il faut rendre compte. En voulant ainsi concilier la notion de substance de saint Thomas (essentia cui competit esse per se) avec la contingence de l'essence et de l'existence, les scolastiques sont parvenus à une synthèse d'absolu et de relatif au sein même de l'essence. Un absolu dont l'essence même est d'être relatif à l'Absolu, une essence qui possède 'per se' un acte d'être qui lui est uni 'd'une façon contingente', voilà comment est conçue la substance en relation transcendantale à son créateur. C'est à cette

contradiction interne qu'aboutit finalement l'effort de Gilles de Rome pour synthétiser deux métaphysiques si radicalement opposées, celle de saint Thomas et celle d'Avicenne.

4. La participation par similitude, sauvegarde de la nécessité intrinsèque de la substance.

Dans notre quatrième chapitre, nous avons suffisamment montré l'existence d'une nécessité intrinsèque à la substance pour ne pas devoir y revenir. Il nous reste, cependant, à justifier cette nécessité intrinsèque en fonction de la conception de la participation à l'existence chez saint Thomas et à solutionner, suivant les principes du Docteur Angélique, le problème des rapports de l'Absolu et du relatif, c'est-à-dire celui de la relativité de la substance à un Nécessaire 'per se'.

En partant d'une conception de participation par composition, Gilles de Rome s'est cru obligé, pour sauvegarder la création et la possibilité de l'annihilation de poser une contingence dans le composé d'essence et d'existence; il concevait, en effet, que la création et l'annihilation devaient se réaliser par union et désunion de l'essence et de son acte d'être. Loïn d'exiger cette contingence, la conception de participation chez saint Thomas favorise la nécessité intrinsèque de la substance.

La vérité qui fonde la participation thomiste, c'est que la créature est un effet de la causalité divine efficiente, un produit 'ex nihilo'; la créature participe ainsi de la perfection de sa cause selon que le créateur reproduit en elle une similitude de sa propre perfection d'être. 'Omne agens agit sibi simile', tout agent réalise dans ses effets une similitude de sa propre perfection. Dieu devient donc immanent à la créature, non pas comme une cause formelle, mais en tant que son être divin produit une ressemblance de lui-même en ses créatures. C'est ainsi que la causalité créatrice pose dans les créatures un reflet de l'exemplaire divin, une similitude de son être, suivant l'axiome 'omne agens agit secundum quoddam exemplar'. C'est la formule de participation que nous présente la 'Quarta Via': "Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est;(24)" Dieu est la mesure de tout le créé qui se dit plus ou moins être selon qu'il s'approche davantage par similitude de cet exemplaire.

La transcendance divine se trouve sauvegardée, d'abord par l'indépendance dont jouit la cause efficiente par rapport à ses effets et aussi par la distance incommensurable qui sépare la perfection essentielle d'une cause universelle et sa similitude très imparfaite que l'on retrouve dans l'effet particulier. Ainsi s'expliquent les similitudes et dissimilitudes des créatures par le fait qu'elles procèdent

(24) S. Th., Ia, q. 2, a. 3, c.

toutes d'une cause analogue, universelle et infiniment riche, capable de réaliser l'unité en même temps que la diversité de tout le créé.

"Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis; non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse(25)."

Cette participation des créatures à l'Esse' divin, telle que nous la trouvons chez saint Thomas, est appelée par le P. Geiger 'participation par similitude formelle'(26). Elle s'oppose à la participation par composition quant au mode de production du composé. Selon la participation par similitude, Dieu pose un tout dans l'existence, un support plus ou moins parfait, plus ou moins semblable à lui-même; le terme de l'action créatrice n'est pas la forme ou l'existence seulement, c'est toute la substance qui procède de lui comme un effet de causalité efficiente.

"Et similiter creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens(27)."

"Ad secundum dicendum, quod creatio non dicit constitutionem rei compositae ex principiis praexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producit(28)."

(25) S. Th., Ia, q. 4, a. 3, c.

(26) L.-B. GEIGER, La participation par similitude dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.

(27) S. Th., Ia, q. 45, a. 1, ad 2m.

(28) S. Th., Ia, q. 45, a. 4, ad 2m.

La participation à l'existence met donc l'être créé en dépendance de son créateur, par un lien de causalité efficiente, non par une déficience intrinsèque de sa nature. L'activité divine n'est pas comme celle des créatures, elle ne suppose pas de puissance préexistante dans les substances dont elle cause le changement. Pour l'annihilation et la création, il n'est pas requis qu'il y ait une puissance à être ou à ne pas être, que l'essence et l'existence soient séparables, mais seulement que toute la substance dépende de Dieu comme de sa cause qui lui donne ou lui refuse l'existence.

"Unde non repugnat necessario nec incorruptibili, quod esse ejus dependeat ab alio, sicut a causa. Per hoc ergo quod dicitur, quod omnia deciderent in nihilum, nisi continerentur a Deo, et etiam angeli, non datur intelligi quod in angelis sit aliquod corruptio- nis principium; sed quod esse angeli dependeat a Deo sicut a causa (29)."

Il n'est pas nécessaire, pour sauvegarder la causalité divine universelle, que la substance soit déficiente quant à ses principes intrinsèques, mais seulement que l'ordre des substances créées soit un ordre dépendant de la causalité divine. Il s'agit en effet de deux ordres de causalité différents: il n'y a pas de raison que la dépendance d'un principe extrinsèque rende déficientes les causes intrinsèques.

Dieu pose la substance dans l'existence en lui donnant un acte d'être qui est concrété avec la forme, proportionné à ses exigences et inséparable d'elle, ce qui constitue la nécessité intrinsèque de la

(29) S. Th., Ia, q. 50, a. 5, ad 3m.

substance. Cependant, cette inséparabilité n'est pas synonyme d'indépendance et d'aséité. Même les substances immatérielles dont l'acte d'exister est inamissible, demeurent des créatures dépendant de l'Être nécessaire qui les a causées et les conserve dans l'existence par son concours immédiat et perpétuel. Ces êtres immatériels n'ont pas besoin d'une cause formelle de l'unité de leur être; étant des formes simples, elles sont par nature indivisibles, mais elles exigent quand même une cause qui produise toute leur substance et la conserve.

Obj. 2: "Praeterea, Philosophus dicit quod si "aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quae faciat eam ens et unum". Sed angeli sunt formae immateriales, ut supra ostensum est. Ergo non habent causam sui esse."

"Ad secundum dicendum, quod substantiae quae sunt formae subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suae unitatis; nec causam agentem per transmutationem materiae de potentia in actum; sed habent causam producentem totam substantiam(30)."

"Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem agentem, quae dat eis esse(31)."

En somme, cette nécessité, que les êtres immatériels possèdent, est une nécessité créée, un fruit de la causalité divine elle-même et elle ne suffirait pas à préserver la créature du néant si Dieu refusait de la conserver dans l'existence par son concours immédiat et perpétuel.

Voilà donc affirmée l'autonomie de la substance en même temps que sa dépendance nécessaire de l'Existant par essence. Pour saint Thomas,

(30) S. Th., Ia, q. 61, a. 1, ad 1m.

(31) Quaest. Disp. de Anima, a. 6, ad 9m.

la substance est par essence un absolu, parce qu'elle possède un acte d'être à l'égard duquel elle a une exigence de nature en vertu de sa forme. Comme cet absolu est dépendant de Dieu, il devient relatif à l'Absolu divin, non dans son essence même, mais par une relation non réciproque, distincte de l'essence comme un accident propre, qui la relie à Dieu sans lier Dieu lui-même à la créature. Dieu dispose la créature dans l'existence sans relation réelle de sa part, mais comme cette créature ne peut pas ne pas dépendre de lui en chaque instant, il résulte de ce fait une relation réelle à ce Dieu qui est à l'auteur de tout son être, relation qui la réfère toute à lui, qu'elle soit substance nécessaire ou contingente.

Obj. 4: "Praeterea, secundum hoc creatura refertur ad Deum secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem."

"Ad quartum dicendum quod creatura refertur ad Deum secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur(32)."

"Ad primum dicendum quod, licet habitudo ad causam non intrat in definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de ejus ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis(33)."

Cette solution au problème de la relativité de la substance découle naturellement d'une conception de participation qui se situe dans

(32) De Pot., q. 7, a. 9, ad 4m.

(33) S. Th., Ia, q. 44, a. 1, ad 1m.

une perspective de causalité efficiente et exemplaire. La créature procède de la causalité divine comme un tout et se réfère totalement à lui par une relation distincte de son essence, ce qui rend compte de la relativité de la créature sans compromettre sa nécessité intrinsèque.

La causalité divine ne rend donc pas tout être contingent parce qu'elle ne consiste pas à unir ou désunir l'essence et l'existence et l'action divine conservatrice n'agit pas comme une cause formelle de l'unité de la substance. Dieu pose dans l'existence des supports qui sont nécessaires ou contingents selon la présence ou l'absence en eux de la matière qui est principe de corruption naturelle. Toute créature possède un principe intrinsèque, la forme substantielle, qui donne à la substance son unité propre et la constitue sujet autonome, en pleine maîtrise et possession de son être de créature. La créature n'est donc pas un être déficient quant à ses principes intrinsèques, quoique la nécessité de cet ordre de causes intrinsèques soit dépendante d'un être nécessaire incausé.

CHAPITRE SIXIEME

L'EXEGESE DE LA 'TERTIA VIA'

CHAPITRE SIXIEME

L'EXEGESE DE LA 'TERTIA VIA'

La remise en valeur de l'authentique doctrine de saint Thomas sur la contingence était d'une importance primordiale pour une bonne exégèse de la 'tertia via'. Les principales difficultés soulevées par la controverse dont nous avons parlé au début, relèvent toutes de cette déviation de la notion de contingence introduite dans le système thomiste par Gilles de Rome, sous l'influence d'Avicenne.

En replaçant la 'tertia via' dans le contexte d'une notion de contingence authentiquement thomiste, nous verrons qu'aucune des objections apportées ne tient devant l'évidence des principes de cette voie et son processus rigoureusement démonstratif.

1. Le point de départ de la 'tertia via' et la distinction spécifique des cinq voies.

"Deum esse, quinque viis probari potest." Saint Thomas nous a donné cinq voies de démonstration 'à posteriori' de l'existence de Dieu. Pourquoi ce chiffre et sur quel fondement repose cette division? Cette classification n'a pas été faite au hasard par saint Thomas, car, en bon logicien qu'il était, il savait que toute divi-

sien se fait en fonction d'un fondement unique. L'ignorance du fondement de cette division semble liée à celle qui entoure le point de départ de la 'tertia via'. En ignorant ce point de départ, il est impossible de trouver fondement commun de division qui explique l'unité en même temps que la diversité des voies.

Pour cette raison, bien des thomistes, tout en gardant le chiffre traditionnel, les confondent et les expliquent l'une par l'autre. Ils conçoivent la troisième voie comme une preuve générale qui englobe toutes les autres; elle procède par la contingence universelle tirée d'Avicenne et trouve son point de départ dans la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Ils attribuent ce même point de départ à la quatrième voie qui remonte de l'existence participée à l'Être par essence. De là, vient cette distinction trop fameuse entre arguments physiques (première, deuxième et cinquième voies) qui partent de l'expérience sensible et arguments métaphysiques qui reposent sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence (troisième et quatrième voies).

Chez saint Thomas, il n'y a pas de tels points de départ métaphysiques, ni de preuves qui reposent sur une raison de philosophie naturelle; à la genèse de toutes les voies, ce que l'on trouve, c'est une expérience métaphysique de l'être, une prise de contact avec l'existant dans sa réalité concrète. Les points de départ se situent, il est vrai, au niveau de l'univers sensible; ils nous révèlent une dé-

ficienne des natures que la philosophie naturelle étudie, mais ce qui importe pour une preuve de l'existence de Dieu, c'est la déficience ontologique que ces natures manifestent et il appartient au métaphysicien de la percevoir et d'en juger. Notre vie est toute remplie de telles expériences métaphysiques, car nous avons constamment sous les yeux les phénomènes du mouvement local et substantiel, de la subordination des causes efficientes, des degrés divers de perfection dans les êtres et de l'ordre admirable de l'univers.

C'est une caractéristique du réalisme des preuves thomistes d'avoir comme points de départ des évidences qui s'imposent à l'expérience sensible. Il appartiendra au métaphysicien de réfléchir sur les données de cette expérience pour constater une insuffisance ontologique au sein de toutes les créatures, insuffisance qui manifeste leur dépendance d'une cause.

Il ne suffit pas d'affirmer cette insuffisance, en général, par le fait que la créature a comme propriété d'être causée; ce serait un postulat ou le résultat d'une connaissance antérieure, non une expérience métaphysique immédiate. Cette expérience qui constitue le point de départ d'une preuve ne se fait pas en général, mais dans un ordre particulier de causalité soit matérielle, efficiente, formelle, exemplaire ou finale. La prise de conscience de l'insuffisance de la créature dans chacune de ces ordres de causalité nous donne divers points de départ qui constituent des arguments spécifiquement distincts. Les voies thomistes se distinguent donc spécifiquement selon l'ordre de causalité

auquel elles se rapportent respectivement.

La deuxième et la cinquième voies ne font aucune difficulté pour la raison, énoncée expressément dans le texte de la Somme, qu'elles précèdent par la causalité efficiente et finale. Nous devons nous attarder davantage à bien distinguer la troisième de la première et de la quatrième.

La première voie: La première voie part de l'expérience du mouvement local (ou même substantiel) et procède par la causalité matérielle. Le mouvement se révèle au métaphysicien comme un passage de puissance à acte. Dans tout passage de puissance à acte, il y a dépendance de la puissance par rapport à l'acte: "de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu;(1)" Comme il est inutile de chercher l'explication de ce mouvement dans une série infinie de moteurs mûs, il faut poser un moteur immobile, c'est-à-dire qui ne soit ni mû ni en puissance à mouvoir, un moteur qui soit acte pur, en lequel l'acte de mouvoir soit identique à l'acte d'être.

La troisième voie: La troisième voie a un point de départ qui peut lui être commun avec la première, le mouvement substantiel de génération et de corruption. Elle se distingue de celle-ci en ce qu'elle considère formellement dans la mutation substantielle, non pas la dépen-

(1) S. Th., Ia, q. 2, a. 3, c.

dance de la puissance par rapport à l'acte, mais la déficience de la forme qui est principe de nécessité. L'être possible se corrompt, en effet, pour cette raison que la forme substantielle n'a pas la parfaite maîtrise de sa matière par laquelle le support a la possibilité de se corrompre. Cette déficience de la forme ne se réalise point dans les corps célestes, selon saint Thomas, parce que la forme actue toutes les potentialités de sa matière et la détermine 'ad unum' de sorte que ces corps matériels sont des êtres nécessaires. De l'insuffisance de la forme dans les corruptibles, la troisième voie part à la recherche d'un être nécessaire qui puisse expliquer la permanence de l'univers.

A la lumière de ces considérations sur la première et la troisième voie, l'exégèse des Pères Chabat et Holstein qui interprètent le 'possible non esse' dans le sens d'un non-être précédant l'existence en acte dans les êtres mobiles où la puissance a priorité temporelle sur l'acte, nous apparaît comme une explication de la première voie, non de la troisième(2). Pour confirmer ce jugement, il est utile de remarquer que les textes qui fondent cette interprétation ont été puisés dans la preuve du moteur immobile d'Aristote au livre huitième des Physiques et au livre douzième des Métaphysiques.

(2) L. CHABAT, la 'tertia via' dans saint Thomas et Aristote, dans *Rev. Thom.* 32(1927), p. [334]-338; H. HOLSTEIN, L'origine aristotélicienne de la 'tertia via' de saint Thomas, dans *Rev. Phil. de Louv.* 48(1950), p. [354]-370.

Quatrième voie: Connaissant maintenant la vraie nature de la contingence et sachant qu'elle provient de la déficience d'une forme corruptible, nous pouvons affirmer que la troisième voie se distingue spécifiquement de la quatrième qui considère, à son point de départ, les divers degrés de perfection dans les créatures. Partant d'une conception de contingence de l'essence et de l'existence, l'on a souvent présenté la distinction de l'essence et de l'existence comme point de départ caractéristique de la troisième et l'on englobait ainsi la quatrième qui remonte de l'existence participée à un être existant par essence.

En posant comme point de départ de la 'tertia via' la déficience de la forme dans les êtres corruptibles, nous rattachons cette voie à la causalité formelle et la distinguons ainsi spécifiquement des autres voies.

Nous possédons, par conséquent, cinq points de départ spécifiquement distincts, relevant respectivement des cinq genres de causes: la première, considérant la dépendance de la puissance par rapport à l'acte, relève de la cause matérielle, la seconde de la cause efficiente, la troisième de la cause formelle; la quatrième, qui part des degrés divers de perfection, se rattache à la cause exemplaire et la cinquième à la cause finale.

Toute démonstration valide de l'existence de Dieu devra pouvoir se rattacher à l'une ou l'autre des cinq voies et se reposer sur elle.

Comme toute preuve doit partir d'une expérience immédiate de l'être et non d'un principe abstrait ou a priori, cette expérience ne peut se faire que par une prise de contact avec le réel sensible et la saisie d'une déficience ontologique dans l'un ou l'autre de ces ordres de causalité.

2. La nécessité de la corruption du possible.

"Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est".

Nous avons posé comme point de départ de la troisième voie la déficience de la forme dans l'être contingent qui est par nature possible d'être et de ne pas être. Ce qui caractérise le possible, c'est son indétermination, son indifférence à l'égard de son acte d'exister; sa forme est impuissante à réduire à l'acte toute la potentialité de sa matière, il n'est pas ainsi déterminé 'ad unum' et possède toujours en son sein la possibilité physique de se corrompre et de devenir autre.

Si le contingent est seulement possible de ne pas être, n'y a-t-il pas un vice de raisonnement à conclure qu'il doit nécessairement se corrompre? C'est ce passage de la possibilité de la corruption à sa nécessité qui fait difficulté; le lien entre l'antécédent et le conséquent n'apparaît pas évident.

Dans son commentaire sur le 'De Caelo et Mundo' (3), saint Thomas explique les divers arguments d'Aristote réfutant le commencement du monde par génération, selon l'opinion des anciens. Aristote, d'après saint Thomas, ne considère la mutabilité des êtres que selon la puissance intrinsèque à leur nature; il fait, par conséquent, abstraction de la possibilité pour eux d'être créés et annihilés.

Le contexte de notre preuve de l'existence de Dieu est le même et il doit faire abstraction du mode de mutation qui n'est réalisable que par la puissance divine. Voulant prouver l'existence d'un être nécessaire, saint Thomas commence par poser l'hypothèse contraire en supposant qu'il n'y a que des êtres corruptibles et, de l'impuissance d'un univers de corruptibles à rendre compte de son existence, il conclut à l'existence d'un être nécessaire. Pour ne point pécher par pétition de principe, il faut donc éviter, dans notre considération sur la puissance d'exister des êtres contingents, de faire appel à tout concours d'un être nécessaire qui puisse les conserver indéfiniment.

Aristote, comme l'explique saint Thomas, prouve, par une réduction à l'impossible, la nécessité pour l'être contingent de se corrompre. Il pose comme principe majeur que toute puissance d'être et de

(3) In I De Caelo et Mundo, l. 26-29.

ne pas être doit se référer à un temps déterminé. Le 'possible esse et non esse' ne peut être posé existant dans un temps infini mais doit se référer à un temps limité au delà duquel il ne puisse davantage exister. En affirmant qu'il puisse également être pendant un temps infini et ne pas être pendant un temps infini, il faudrait, pour sauver le principe de contradiction (*Idem non potest simul esse et non esse*), qu'il y ait deux temps infinis qui ne coïncident point, ce qui est impossible. Même si une créature a en elle la possibilité d'être et de ne pas être, elle ne peut posséder en même temps les contradictoires, à savoir l'être et le non-être. Cette puissance doit se rapporter à deux temps déterminés distincts.

"Sunt autem in rebus quaedam quae possunt esse et non esse. Necessae est ergo ex praemissis quod sit determinatum aliquod plurimum tempus et respectu ipsius esse, ita scilicet quod non possit ampliori tempore esse, et respectu ipsius non esse, ita scilicet quod non possit ampliori tempore non esse. [...] Et quod oporteat intelligi secundum aliquod determinatum tempus, cum dicitur aliquid posse esse vel non esse, probat ducendo ad impossibile. Quia, sicut ipse dicit, si non est aliquod tempus determinatae quantitatis, in quo possit esse vel non esse, sed semper accipitur majus tempore proposito (puta si potest esse in quinquaginta annis, et adhuc plus, et iterum plus), et non sit devenire ad aliquod tempus respectu cuius omne tempus in quo potest esse sit minus; cum idem possit esse et non esse, ut dictum est, sequitur quod idem possit esse in tempore infinito, et non esse in tempore infinito; quia eadem ratio est circa hoc quod est non esse et circa hoc quod est esse. Non tamen ita quod illud tempus respectu cuius aliquid potest non esse quod concluditur esse infinitum, sit idem cum illo tempore infinito respectu cuius aliquid dicitur posse esse; quia sic posset esse et non esse in eodem tempore, quod est impossibile, ut infra dicitur: sed quod aliud tempus infinitum sit ejus quod est non esse et aliud ejus quod est esse. Quod est impossibile: non enim possunt esse duo tempora infinita simul. Hoc autem impossibile sequitur ex hoc quod dicitur quod possibile esse vel possibile non esse non intelligitur respectu determinati temporis: hoc ergo oportet

primo esse manifestum, quod possibile esse dicitur respectu determinati temporis, et similiter possibile non esse: quod etiam consonat his quae sunt praemissa de significatione possibili(4)."

Comme la puissance d'être et de ne pas être se réfère à un temps déterminé, un être sempiternel ne peut la posséder et il doit être, de sa nature, incorruptible. Car, si l'être que l'on pose comme existant naturellement pendant un temps infini, était corruptible et pouvait ne pas être, il aurait, en même temps que la puissance d'exister pendant un temps infini, la puissance de ne pas exister pendant ce temps infini ou une partie quelconque de ce temps. En conséquence, il aurait pour un même temps la puissance d'être et de ne pas être, et, en se corrompant, il deviendrait, à la fois, en acte d'être et de ne pas être.

Saint Thomas en donne l'explication suivante: tout être qui existe sempiternellement en vertu de sa propre nature, est nécessaire et il ne peut y avoir en lui de puissance à ne pas être. Tout être a un désir naturel de l'existence et chacun existe dans la mesure où il le peut. Si un être existe sempiternellement, c'est qu'il a en lui cette puissance et qu'il est incorruptible.

"Nam illud quod semper est, scilicet per infinitum tempus, habet potentiam ut sit in infinito tempore: potentia autem existendi non est ad utrumque respectu temporis in quo quis potest esse; omnia enim appetunt esse, et unumquodque tantum est quantum potest esse. Et hoc praecipue patet in his quae sunt a natura, quia natura est determinata ad unum. Et sic quidquid semper est, non continenter semper est, sed ex necessitate(5)."

(4) In I De Caelo et Mundo, l. 26, n. 2.

(5) Ibid., l. 26, n. 6.

"Id autem quod naturaliter est per tempus infinitum, necesse est esse: quia necesse est quod unumquodque tantum sit quantum natura rerum habet; non enim aliquid deficit esse nisi quando jam non potest esse, eo quod omnia appetunt esse(6)."

La vingt-septième leçon de ce commentaire prouve que l'être sempiternel ne peut être ni engendré ni corruptible, et vice-versa, tout être engendré et corruptible ne peut être sempiternel; la suivante démontre que l'être engendré est nécessairement corruptible et que le corruptible doit avoir été engendré. Par cette dernière raison, il faut conclure que le corruptible de la 'tertia via' ne peut être supposé inengendré et qu'il exige une cause de sa génération.

La vingt-neuvième leçon démontre précisément ce qu'il nous faut prouver: la nécessité pour le corruptible de se corrompre. Il est nécessaire que le corruptible se corrompe à un moment quelconque, autrement il devrait avoir une puissance naturelle à ne pas se corrompre, il serait sempiternellement corruptible et incorruptible, possible, en même temps, d'être toujours et de ne pas être.

"Deinde cum dicit: Manifestum autem et aliter etc., concludit secundum eandem rationem quod impossibile est quod aliquid sit corruptibile, quod quandoque non corrumpatur. Posset enim aliquis obviare praedictis rationibus, dicendo quod omne genium est corruptibile secundum suam naturam, sed potest contingere quod illud quod est corruptibile numquam corrumpatur, propter aliquam causam conservantem ipsum in esse; sicut Plato posuit quod mundus est genitus et corruptibilis secundum seipsum, sed semper manebit propter voluntatem Dei. [...] Unde dicit manifestum esse quod impossibile est id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi. Quia si quandoque non corrumpatur, potest non corrumpi, et ita non erit incorruptibile: et tamen ponitur sempiterno tempore

(6) Ibid., l. 29, n. 5.

erit simul actu corruptibile et incorruptibile. Sed quod corruptitur, non semper est, quod autem est incorruptibile, semper est; ergo erit aliquid simul possibile et semper esse et non semper esse, quod est impossibile, ut patet ex his quae supra dicta sunt; quia quod potest semper esse, ex necessitate semper est, unde non potest non semper esse. Sic igitur patet quod omne corruptibile quandoque corrumpetur(5)."

L'existence du corruptible doit donc se limiter à un temps déterminé, sans quoi il serait corruptible et incorruptible à la fois.

A la lumière de ces arguments, le principe 'quod possibile est non esse, quandoque non est' ^{devient} totalement compréhensible. La nécessité de la corruption pour l'être possible vient du fait que sa puissance naturelle d'exister doit se limiter à un temps déterminé, autrement il n'y aurait pas de temps où il pourrait être ce qu'il est par nature, c'est-à-dire un possible de ne pas être. De là vient la convertibilité du fait de la corruption avec sa possibilité.

"Sed id quod potest non esse, contingit non esse. Haec enim duo aequipoilent(8)."

On peut objecter que l'homme, bien que corruptible par nature, a la possibilité d'être revêtu de l'incorruptibilité. Le cas de l'homme est unique, il a, par sa forme, un principe d'incorruptibilité et, par sa matière, une puissance à la corruption; par son âme immortelle, le composé humain a une aptitude naturelle à l'immortalité, mais ses principes naturels sont insuffisants à la lui assurer, il faut le concours de la grâce divine qui donne à l'âme la maîtrise sur tout le composé. Ainsi s'explique l'incorruptibilité du composé humain dans l'état de

(7) In I De Caelo et Mundo, l. 29, n. 8.

(8) In IX Metaph., l. 9, n. 1870.

justice originelle et dans celui de la vision béatifique.

"Si ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas; ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem ejus est ex supernaturali virtute;(9)"

"Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod de incorruptibili in corruptibile transmutatio fiat, vel e contrario, si sumatur ut opposita, id est supra eadem principia fundata. Incorruptibilitas autem illa quam primus homo habuit, non fuit in principis naturae fundata, sed in virtute animae divinitus concessa; et ideo quando naturae suae derelictus est, mortem quam in natura sua habebat, necesse fuit in actum exire, quae quidem dictae immortalitati opposita non erat(10)"

"Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerat tamen principium incorruptibile, quod poterit praeservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum(11)"

Les autres composés dont la forme est corruptible, n'ont aucune aptitude à l'incorruptibilité, parce qu'ils n'ont pas de principe intrinsèque d'incorruptibilité et que cette conservation perpétuelle dans l'être leur serait en quelque façon une violence.

"Et ideo tunc etiam animalia et plantae cessabunt; et ad hoc idem habent aptitudinem praedictarum rerum materia et forma. Cum enim sunt contrariis composita, habent in seipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati; quia quae sunt violenta, non possunt esse saepe, ut patet per Philosophum in libris coeli et mundi. Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere; quia

(9) De Malo, q. 5, a. 5, c.

(10) In II Sent., d. 19, q. 1, a. 2, ad 4m.

(11) De Pot., q. 5, a. 10, c.

eorum forme sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens:(12)"

Il ne répugne pas cependant que Dieu, de puissance absolue, conserve indéfiniment un être corruptible en dépit des exigences de sa nature. Ce ne serait pas alors par sa propre vertu, mais par la seule puissance divine qu'il existerait, ce qui tiendrait du miracle.

"Potest contingere quod id quod secundum suam naturam est corruptibile, virtute divina perpetue conservetur in esse(13)."

Cette incorruptibilité par grâce ou par un concours spécial de Dieu déborde évidemment le contexte de notre preuve qui ne considère que la puissance naturelle des êtres corruptibles, ce dont ils sont capables au maximum, mais par la vertu de leurs seuls principes intrinsèques. Il serait contraire à l'hypothèse d'apporter comme objection à la corruption naturelle des contingents une incorruptibilité accidentelle à leur nature et dont ils ne peuvent être gratifiés que par la puissance d'un être nécessaire.

3. Le processus de démonstration par réduction au néant universel.

La réduction au néant universel est une forme de réfutation par l'impossible qui consiste à poser comme ultime conséquence d'une faus-

(12) De Pot., q. 5, a. 9, c.

(13) In III Metaph., l. 7, n. 409.

se supposition l'anéantissement dans le passé de l'univers entier. Cet argument était bien connu des premiers philosophes; on le trouve chez Platon et chez Plotin pour démontrer l'immortalité de l'âme. Cet argument est très efficace pour démontrer l'existence d'un être immuable et éternel, sans lequel les êtres corruptibles n'auraient pas un principe qui les fasse commencer d'exister.

"Or voici d'où part cette démonstration: toute âme est immortelle. Ce qui en effet se meut soi-même est immortel, au lieu que, pour ce qui, moteur d'autre chose, est mû aussi par autre chose, la cessation de son mouvement est la cessation de son existence. Il n'y a dès lors que ce qui se meut soi-même qui, du fait qu'il ne se délaisse pas soi-même, ne finit jamais d'être en mouvement; mais en outre il est, pour tout ce qui encore est mû, une source et un principe de mouvement. Or un principe est chose inengendrée; car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien; si en effet il commençait d'être à partir de quelque chose, il n'y aurait pas commencement d'existence à partir d'un principe. D'autre part, puisqu'il est chose inengendrée, l'incorruptibilité aussi lui appartient nécessairement; il est évident en effet que, une fois le principe anéanti, ni jamais il ne commencera lui-même d'être à partir de quelque chose, ni autre chose à partir de lui, s'il est vrai que c'est à partir d'un principe que toutes choses doivent commencer d'exister. Concluons donc: ce qui est principe de mouvement, c'est ce qui se meut soi-même; or cela, il n'est possible, ni qu'il s'anéantisse, ni qu'il commence d'exister: autrement, le ciel entier, la génération entière venant à s'affaïsser, tout cela s'arrêterait et jamais ne trouverait à nouveau, une fois mis en mouvement, un point de départ pour son existence. [...] Mais, si c'est bien ainsi qu'il en est, si ce qui se meut soi-même n'est pas autre chose que l'âme, alors l'âme devra être à la fois inengendrée et immortelle(14)."

"En outre, si l'on dit que toute âme est corruptible, il faudrait que tout eût péri depuis longtemps. Si l'on dit que l'une

(14) PLATON, Phèdre, 245 c-e.

est corruptible et l'autre non, que l'âme du monde par exemple est immortelle et que la nôtre ne l'est pas, il faut en dire la raison(15)."

Aristote utilise ce processus dans la démonstration de l'éternité d'une substance qui soit moteur immobile de l'univers. Dans tout être en puissance, la puissance a priorité temporelle sur l'acte. S'il n'y avait pas un être éternellement en acte qui soit cause de ce passage de la puissance à l'acte, tous les êtres seraient actuellement dans la puissance, aucun n'aurait encore pu exister et il n'y aurait que le néant.

"... nam omne quidem agens, posse quoque videtur, potens vero non omne, agere: quare potentia erit prior. Verum si hoc ita sit, nihil entium erit. Contingit enim posse quidem esse, nondum vero esse(16)."

Saint Thomas commente ainsi cette preuve de l'éternité du premier moteur:

"Substantiae sunt primae inter entia, ut supra ostensum est. Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed omnia sint corruptibilia, id est non semper existentia. Sed hoc est impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam(17)."

Richard de Saint Victor utilise ce processus dans une preuve de l'existence de "ieu par la contingence des êtres qui offre une grande

(15) PLOTIN, *Ennéades*, IV, 7, 12.

(16) ARISTOTELIS, *Opera omnia*, ed. Firmin-Didot, t. II, p.604.

(17) In XII Metaph., l. 5, n. 2489.

similitude avec la 'tertia via'.

"Sed ex illo quod non est ab aeterno, nec a semetipso, ratiocinando colligitur, et illud esse quod est a semetipso, et eo quidem etiam ab aeterno: nam, si nihil a semetipsis non habent, nec habere valent. Convincitur itaque aliquid esse a semetipso et eo ipso, uti jam dictum est, et ab aeterno, alioquin fuit quando nihil fuit, et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit, quod quam falsum sit ipsa evidentia ostendit, et rerum existentium experientia convincit(18)."

Ce processus de démonstration par réduction au néant de toutes choses, consiste à montrer que, sans un nécessaire, un univers d'êtres contingents, pris individuellement ou collectivement, ne peut avoir existé 'ab aeterno'. Il n'y a, en effet, pour cet univers de contingents, que deux possibilités: soit que quelques individus aient eu la puissance d'exister depuis toujours, soit qu'il y ait eu, jusqu'à présent, un mouvement sempiternel de générations et de corruptions.

La première hypothèse se trouve réfutée par le principe exposé plus haut: 'toute puissance d'être et de ne pas être se réfère à un temps déterminé'; tous, leur vertu épuisée et leur temps écoulé, ont dû se corrompre, et, par conséquent, aucun d'eux n'a pu exister 'ab aeterno'.

L'hypothèse d'un mouvement sempiternel de générations est possible mais Aristote en a déjà démontré les exigences dans sa preuve du premier moteur immobile: un mouvement sempiternel exige une substance

(18) RICHARD DE SAINT VICTOR, De Trinitate libri sex, l. I, c. VIII, dans *Migne*, P. L. 196, col. 894.

éternellement en acte de mouvoir. Si ce mouvement de générations et de corruptions est de sa nature nécessaire, il exige une cause cause adéquate, c'est-à-dire un être nécessaire qui en soit le principe. Tous les contingents sont par nature défectibles, en puissance à être et ne pas être. Selon qu'ils sont en puissance à l'être, ils ne peuvent être cause de l'être.

"Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium: quia, sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul(19)."

"Contingens autem ad utrumlibet, non potest esse causa alicujus inquantum hujusmodi. Secundum enim quod est ad utrumlibet, habet dispositionem materiam, quae est in potentia ad duo opposita: nihil enim agit secundum quod est in potentia(20)."

Le Père Sertillanges commente ainsi cette hypothèse d'un échange perpétuel de générations:

"Or, si tout était périssable ainsi, l'ensemble aussi le serait et ne pourrait échapper au désastre. Car là où il n'y a rien de permanent, aucune cause ne peut être assignée à la permanence des échanges et des générations successives; toute durée est rendue impossible; la destruction de l'un ne peut être la génération de l'autre que grâce à l'ensemble de conditions permanentes que l'hypothèse refuse. Le monde n'aurait donc devant soi, comme au dessous de soi, que le néant. Et s'il en fut ainsi dans le passé, on doit convenir qu'à une date indéterminée de ce passé rien ne fut, auquel cas, aujourd'hui encore, rien ne serait(21)."

Le principe 'corruptio unius est generatio alterius' n'est possible que par le concours d'une cause nécessaire. Dans toute corruption,

(19) C. Gent., III, c. 86.

(20) In VI Metaph., l. 2, n. 1183.

(21) SERTILLANGES, A.-D., A propos des preuves de Dieu, dans Rev. de Phil. 25(1925), p. 37.

il est requis l'action d'un agent adéquat pour produire la nouvelle forme de la potentialité de la matière, non pour la corruption elle-même; si le générant est défectible par nature, il est possible que le nouvel être ne soit pas produit et qu'il y ait corruption sans génération postérieure.

"Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicujus agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria alicuius actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere(22)."

Si l'on suppose tous les êtres contingents et ainsi toutes les causes efficientes défectibles, il y aurait corruption sans nécessité d'une génération subséquente et réduction inévitable de l'être au néant même. Saint Thomas montre les conséquences absurdes d'un mouvement perpétuel de générations dans lequel toute corruption ne serait pas suivie nécessairement d'une génération correspondante, en lui appliquant ce processus de réfutation par le néant universel tel que nous l'avons dans la 'tertia via'.

"Si ergo generatio et corruptio sint sempiterna, videtur quod semper aliquid entium cedat in non ens: et ita semper subtrahatur aliquid habentium naturam. Manifestum est autem quod omne finitum consumitur, si semper ab eo fiat ablatio. Si ergo totum universum est finitum, ex quo generatur unusquodque entium, si generatio ab aeterno fuit, ad olim debuit esse consumptum totum ens, ita quod jam non relinqueretur nisi inane, id est vacuum(23)."

(22) De Pot., q. 5, a. 3, ad 2m.

(23) In I De Gener., l. 7, n. 3.

Il demeure une dernière question: comment peut se faire une réduction au néant alors que toutes les corruptions naturelles sont une réduction à la matière première qui est elle-même incorruptible?

En effet, la matière première est incorruptible, mais comme elle est indéterminée à l'égard de l'existence, elle ne peut exister que par le concours d'une forme qui la détermine à être. Si tous les êtres corruptibles se corrompaient, il ne resterait que la matière indéterminée qui, par défaut de forme, s'anéantirait.

"... ipsa autem materia habet rationem infiniti, et ipsi infinito, quod est materia, convenit ipsum nihil, quia materia secundum se intelligitur absque omni forma(24)."

Il va sans dire que cette réduction au néant n'exige pas de cause positive, car l'être, en tant que tel, ne peut être cause que de l'être, non du néant. Le néant arrive 'per accidens' par une déficience des causes de l'être.

"Ad primum dicendum, quod non esse non habet causam per se: quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem a rebus(25)."

La supposition faite, au point de départ, par saint Thomas que tous les êtres soient corruptibles, s'avère fautive parce qu'elle conduit à une conséquence inadmissible: l'inexistence actuelle de l'uni-

(24) In II Metaph., l. 4, n. 328.

(25) S. Th., Ia, q. 104, a. 3,

vers. En effet, comme tous les êtres contingents sont limités à un temps déterminé et impuissants à exister 'ab aeterno', s'il n'y avait eu que des êtres de cette nature, il devrait également y avoir en un temps où rien n'existait. Comme le néant ne peut engendrer l'être, jamais rien n'aurait commencé d'exister et il n'y aurait encore rien aujourd'hui. Il faut donc conclure à la fausseté de l'hypothèse; tous les êtres ne sont donc pas des possibles, mais il existe un être nécessaire qui est cause de la permanence de l'univers.

"Non ergo omnia entia sunt possibilis, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus(26)."

4. Exégèse de la 'tertia via'.

Terminons enfin cette étude par une exégèse du texte de la 'tertia via', qui nous permettra à la fois une brève synthèse des principes de cette voie.

"Tertia via est sumpta ex possibili et necessario; quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse: quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid

(26) S. Th., Ia, q. 2, a. 3, c.

necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliorum quod omnes dicunt Deum(27)."

Nous trouvons dans l'univers des êtres possibles parce que nous y trouvons des êtres engendrés et corruptibles. Ces êtres sont possibles parce qu'ils ont la matière qui est en eux source naturelle de contingence en tant qu'elle est en puissance à d'autres formes; le composé, en perdant sa forme, qui le détermine à être, se trouve réduit à la potentialité de la matière. Le point de départ de la preuve est ainsi la déficience de la forme dans les corruptibles.

"Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse". On sait que les exégètes ont tenté de supprimer le mot 'semper' pour que le sens leur devint plus intelligible, mais les éditions critiques le maintiennent. Cette suppression changerait notablement le sens. Au lieu de 'il est impossible que tous les êtres qui sont tels, soient toujours', le sens deviendrait simplement 'il est impossible que tous les êtres soient tels'. On a cherché à supprimer le premier sens pour la raison que l'on ne voyait pas l'impossibilité pour un être corruptible de subsister toujours. Ce qui est possible de ne pas être, est limité à un temps déterminé et il doit à un moment quelconque cesser

(27) S. Th., Ia, q. 2, a. 3, c.

d'exister. De même, un mouvement de générations et de corruptions successives est limité à un temps déterminé et fait aboutir au néant s'il n'a pas comme cause une substance immuable et nécessaire. Parce qu'il lui est impossible d'exister 'ab aeterno' par sa seule puissance, un univers composé uniquement d'êtres contingents ne pourrait avoir commencé d'exister, car, s'il n'y a rien avant lui, il ne peut de lui-même sortir du néant et il n'y aurait rien encore aujourd'hui. L'hypothèse attribuant la possibilité d'être à tout existant s'avère donc fautive, il y a par conséquent un être nécessaire qui explique l'existence actuelle du cosmos.

Tout être nécessaire tient sa nécessité de lui-même ou d'autrui. Un nécessaire par autrui est insuffisant à expliquer seul la permanence du monde, parce qu'il n'a pas en lui-même la cause de sa nécessité; de même une série infinie de nécessaires causés est insuffisante à s'expliquer elle-même et à rendre raison de l'existence du possible. Seul un Nécessaire insausé, Dieu, parce qu'il a en lui-même la raison de sa nécessité, peut être cause adéquate de l'existence des créatures nécessaires et contingentes.

La répugnance du processus à l'infini dans les nécessaires causés a un sens et une valeur particulière qui lui vient du contexte dans lequel il s'insère. Il s'agit ici, dans un processus de démonstration de l'existence de Dieu, de la répugnance d'une série infinie de neces-

saires causés qui se suffirait à elle-même sans avoir recours à un nécessaire premier et incausé. L'évidence de cette répugnance vient particulièrement de ce contexte, car une série infinie de nécessaires causés ne répugne peut-être pas si nous la posons en dépendance de la toute-puissance d'un être infini. Il existe donc un Nécessaire premier, incausé et éternel qui rend compte de l'existence des nécessaires causés et de ces êtres corruptibles dont nous constatons la naissance et la mort.

Cette preuve par la contingence se trouve reproduite au premier et au deuxième livre du 'Contra Gentiles' avec quelques variations qui ont porté bien des exégètes à l'attribuer à Avicenne. Les deux rédactions ne diffèrent de celle de la Somme Théologique qu'en ce qu'elles omettent le processus de démonstration par l'impossible.

"Amplius, videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet; quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per se necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquid primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est(28)."

(28) C. Gent., I, c. 15, par. 5.

"Praeterea, Omne quod est possibile esse et non esse habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et si oportet esse aliquid aliud, quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi(29)."

La division nettement marquée entre les deux catégories d'êtres créés, nécessaires causés et contingents, nous indique qu'il s'agit ici d'un concept de contingence aristotélicien. Chez Avicenne, il n'y a qu'une catégorie d'êtres créés: les possibles par essence et nécessaires par autrui. A la différence de la 'tertia via', saint Thomas ne procède pas par l'hypothèse du néant, mais, de l'indétermination du corruptible, qui, par la matière, est en puissance à être et ne pas être, il montre positivement l'exigence d'une cause suffisante qui le détermine à être. Tout être possible est indéterminé, il a besoin qu'il soit déterminé à être par un autre que lui-même. Il est impossible de procéder à l'infini dans les êtres possibles qui sont tous indéterminés par nature, il faut un nécessaire. De la même façon, on ne peut procéder à l'infini dans les nécessaires causés, il faut un nécessaire premier et incausé.

Le 'Contra Gentiles', par la notion aristotélicienne de contingence que l'on y trouve, confirme cette exégèse. Nous ne voyons pas comment

(29) C. Gent., II, c. 15, n. 6.

peut se justifier une influence d'Avicenne sur le 'Contra Gentiles', du moins quant à la conception du possible. Tout le long de notre exposé, nous y avons puisé des textes importants, environ une vingtaine, et tout particulièrement dans les chapitres trente, trente-et-un et cinquante-cinq du deuxième livre. Les deux arguments du 'Contra Gentiles' ne diffèrent donc de celui de la 'tertia via' qu'accidentellement, selon qu'ils font usage d'une démonstration directe au lieu de la réduction à l'impossible.

CONCLUSION

Pour répondre aux objections soulevées par la controverse de la 'tertia via', nous nous sommes mis à l'oeuvre afin d'élaborer, d'après l'ensemble des oeuvres de saint Thomas, les grandes lignes de sa doctrine sur la contingence.

Il s'imposait, pour commencer, de purifier cette doctrine de tout élément étranger; c'est dans ce but que nous avons abordé Avicenne, à qui on attribuait une grande influence sur la pensée de saint Thomas. A l'étudier de près, sa conception du nécessaire et du possible s'est révélée entièrement opposée à celle de saint Thomas en ce qu'elle refuse toute contingence du fait que tout être 'possible de soi' est 'nécessaire par autrui'; de même, il refuse à la substance la nécessité intrinsèque qui lui est due, ce qui le conduit à faire de la créature un être essentiellement relatif à Dieu, l'unique véritable 'Necesse esse'. Cette métaphysique du possible, fruit d'une conception logique de l'être, a permis à Avicenne de poser le problème de la nécessité et de la possibilité au niveau de la cause première et de négliger la considération de la créature dans ses principes intrinsèques.

Dans une perspective plus réaliste, saint Thomas a envisagé le problème au niveau de la créature et distingué les êtres contingents

et nécessaires selon la présence ou l'absence en leur nature d'une puissance réelle à la mutation. La matière première, par son indétermination radicale, rend compte de la mutabilité intrinsèque d'un composé et lui donne la possibilité naturelle d'être et de ne pas être. La forme substantielle qui est un principe actuel et déterminant, explique la permanence de la substance: par son lien naturel et indissoluble avec l'existence, elle est le principe d'une nécessité intrinsèque qui rend compte de son mode d'être 'per se'. La contingence, chez saint Thomas, consiste donc dans la déficience de cette nécessité intrinsèque chez les seuls êtres matériels, parce qu'en eux, la matière donne au composé la possibilité d'être et de ne pas être. Cette nécessité qui relève de la forme, donne également à la métaphysique d'être une véritable connaissance rationnelle en ce qu'elle lui permet de se fonder sur l'immatérialité des substances, non sur l'immutabilité des décrets divins.

La doctrine de saint Thomas sur la contingence fut déformée par son premier disciple, Gilles de Rome, qui introduit dans la métaphysique de son maître la possibilité d'Avicenne sous la forme d'une contingence du lien de l'essence et de l'existence. En refusant, par cette contingence, toute nécessité intrinsèque, il a fait de la créature un être essentiellement relatif à Dieu et négligé le rôle de la forme comme principe d'unité et de stabilité dans la substance. La principale conséquence de cette contingence était la rupture de l'équilibre de la substance qui

entraîna immédiatement avec elle le problème du constitutif formel du support. Le mode substantiel et la relation transcendante de l'essence et de l'existence, proposés par Cajetan et Capréolus, se sont révélés en opposition avec la doctrine de saint Thomas qui explique l'incommunicabilité de la substance par le lien nécessaire de l'existence et de la forme.

L'opposition de cette conception de contingence avec la doctrine de saint Thomas n'était pas sans causer de sérieuses difficultés pour l'exégèse de la 'tertia via'. Dans le contexte d'une doctrine de contingence authentiquement thomiste, nous avons pu donner à la 'tertia via' le point de départ qui l'individualise, préciser le sens des expressions et mettre en lumière la valeur incontestable des principes de cette voie.

La controverse sur la 'tertia via' n'est-elle autre chose qu'un symptôme plus apparent d'un malaise profond provenant de la déviation de la métaphysique vers une conception où tout être est essentiellement contingent et relatif? Ce retour à doctrine de saint Thomas sur une nécessité et une contingence conçues en dépendance des principes intrinsèques de l'être créé, en nous manifestant la perspective réaliste suivant laquelle saint Thomas envisage sa métaphysique, nous ouvre la voie à une meilleure compréhension de toute sa philosophie.

BIBLIOGRAPHIE

I- SOURCES

- ÆGIDIÏ ROMANÏ, Theoremata de Esse et Essentia, Texte précédé d'une introduction historique et critique par G. Hocedez, S.J., Louvain, 1930, (127), 188 p. (Museum Lessianum, Section philosophique, n. 12)
- A ISTOTÁLIS, [Opera omnia... Parisiis, Firmin-Didot, 1927-1931, 5 v.
- AVICENNÆ, [Opera varia Aristotelis cum commentariis Averrois Cordubensis], Venetiis, Apud Juntas, 1574, 10 v.
Vol. V: In Libros de Caelo et Mundo
Vol. VIII: In XII Libros Metaphysicorum
Vol. IX: Sermo de Substantia Orbis
- AVICENNÆ, Metaphysicæ Compendium, ex arabo latinum reddidit Nemataallah Carsue, Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1926, Lii, 271 p.
- JOHANNIS CAROLI, Defensiones Theologicæ Divi Thomæ Aquinatis..., cura et studio C. Fabab-Th. Pegues, Turonis, sumptibus Alfred Cattier, 1900, 7 v.
- JOHANNES A SANCTO THOMÆ, O. P., Cursus Philosophicus Thomisticus, Nova editio a F. B. Reiser, O.S.B., Taurini, Marietti, 1933, 3 v.
Cursus Theologicus in Summa Theologiae D. Thomæ, Nova editio, Parisiis, L. Vivès, 1883, 10 v.
- PLATON, Cœuvres complètes, v. V, 3^e partie, Phèdre, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933. (Collection des Universités de France)
- PLOTIN, Ennéades, Texte établi et traduit par Maïlle Trehiers, Paris, Les Belles Lettres, 1927. (Collection des Universités de France)
- RICHARD DE SAINT VICTOR, De Trinitate Libri Sex, . . L. . t. 196, col. 887-992.

THOMAS AQUINATIS, s., Expositio in Librum de Causis, Opera omnia, Parmae, typis Petri Placcadori, 1866, t. 21.

In Metaphysicam Aristotelis Commentaria . . ., edita a M.-R. Cathala, O. P., Taurini, Mariette, 1915, xii, 736 p.

Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita, Roma, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882-1930.

Vol. I: In Libros Peri Hermeneias

Vol. II: Commentaria in Octo Libros Physicorum Aristotelis.

Vol. III: In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo. De Generatione et Corruptione.

Vol. XIII-XIV: Summa Contra Gentiles.

Opuscula Theologica et Philosophica, Opera omnia secundum impressionem Petri Placcadori, Parmae, 1852-1873, photolithographice reimpressa, New-York, Musurgia Publishers, 1950, v. XVI-XVII.

Questiones Disputatae, nova editio emendata a K. P. Mandonnet, O.P., Parisiis, Lethielleux, 1925, 3 v.

Vol. I: De Veritate.

Vol. II: De Potentia. De Malo.

Vol. III: De Spiritibus Creaturis. De Anima.

Scriptum super Libros Sententiarum, editum a K. P. Mandonnet, O.P., Parisiis, Lethielleux, 1929, 4 v.

Summa Theologiae . . ., cura et studio P. Carmelle cum textu ex recensione Leonina, Taurini, Marietti, 1950, 4v.

II- NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

BAUMKER, G., Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts, (beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. III, H. 2), Münster, 1908.

BINOT, L., S. J., De Verbo Incarnato, ed. quarta, donae, ex typographis juvenum officium a S. Jose, no, 1964, 610 p.

BOUESSE, H., O. P., Le Sauveur du Monde, 2, Le Mystère de l'Incarnation, Collège Théologique Dominicien, Chambéry-Leyssé, 1953, 838 p. (Doctrina Sacra, IV)

- BOUYGES, M., S. J., Exégèse de la "tertia via" de saint Thomas d'Aquin, dans Revue de Philosophie, 32 (1932), p. [113]-116.
- Pour l'interprétation des quinze voies de saint Thomas d'Aquin, dans Recherches de Science Religieuse, 36 (1949), 593-601.
- CHAMBAT, L., O.S.B., La tertia via dans saint Thomas et Aristote, dans Revue Thomiste, 32 (1927), p. [334]-338.
- DE ANDREA, S., O.P., La "Tertia via" e le sue difficoltà, dans Sapientia, 2 (1949), p. [18]-45.
- DEL PRADO, N., O.P., De Veritate Fundamentali philosophiae Christianae, Friburgi Helvetiorum, ex typis consociationis sancti Pauli, 1911, xlv, 659 p.
- DESCOQS, P., S. J., Les preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Archives de Philosophie, III, 3, (1926), p. 98-111.
- Praelectiones Theologiae Naturalis, Cours de Théodicée, t. I, De Cognoscibilitate Dei, I, Paris, Beauchesne, 1932, VI, 726 p.
- GÉNY, F., S.J., A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, dans Revue de Philosophie, 31 (1924), p. [575]-601.
- GEIGER, L.-B., O.P., La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin, 1942, 496 p. (Bibliothèque Thomiste, XXIII)
- GILSON, E. L'être et l'essence, Paris, Vrin, 1948, 328 p. (Problèmes et controverses)
- Le Thomisme, Introduction au système de saint Thomas d'Aquin, 5^e édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1944, 552 p. (Études de Philosophie Médiévale, 1)
- GOICHON, A.-M., La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinâ (Avicenne), Paris, Desclée de Brouwer, 1937, xvi, 546 p.
- Introduction à Avicenne. Son épître des définitions. Traduction avec notes. Préface de M. Asin Palacios. Paris, Desclée de Brouwer, 1933, xxxvii, 217 p.
- GRADT, J., O.S.B., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, ed. septima recognita, Friburgi Brisgoviae, Herder & Co., 1937, 2 v.

- HENRY, C., P.B., Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen-Age, dans Revue Thomiste, 19 (1911), p. [3]-24, [141]-158.
- HOGEDSZ, E., S.J., Gilles de Rome et saint Thomas d'Aquin, dans Mélanges Mandonnet, . . [385]-409, Paris, Vrin, 1930. (Bibliothèque Thomiste, XIII)
- HOLSTEIN, H., S.J., L'origine aristotélicienne de la tertia via de saint Thomas, dans Revue Philosophique de Louvain, 48 (1950), p. [354]-370. Compte-rendu dans Bulletin Thomiste, 1951, p. 237.
- MANCINI, H. M., Elementa philosophiae ad mentem D. Thomae Aquinatis, Romae, ex typographia Polyglotta, 1898, 3 v.
- MARITAIN, J., Court traité de l'existence et de l'existant, Paris, P. Hartmann, 1947, 239 p.
- Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, 4^e édition, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, xxii, 919 p.
- Réflexions sur la nécessité et la contingence, dans Angelicum, 14 (1937), p. [281]-295.
- M.-F. [Anonyme], La preuve de l'existence de Dieu par la contingence, dans la "Somme Théologique", dans Revue de Philosophie, 25 (1925), p. [319]-330.
- REMER, V., S.J., Summa philosophiae Scholasticae, ex sexta, Romae, apud aedes universitatis gregorianae, 1927, 2 v.
- ROLAND-COSSÉLIN, M.-D., O.P., La "De Ente et Essentia" de saint Thomas d'Aq. in. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et études historiques. Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1926, xxx, 220 p. (Bibliothèque Thomiste, VIII)
- SERTILLANGES, A.-D., O.P., A propos des preuves de Dieu. La troisième "Voie" thomiste, dans Revue de Philosophie, 25 (1925), p. [24]-37.
- Le P. Descoqs et la "tertia via", dans Revue Thomiste, 31 (1926), p. [490]-502.
- SMITH, G., S.J., Avicenna and the Possibles, dans The New Scholasticism, 17 (1943), p. [340]-357.
- THONNARD, F.-J., A.A., Précis de Philosophie en harmonie avec les sciences modernes, Paris. Desclée & Cie, 1950, 1791 p.

VAN STAENBERGHEN, F., Le problème philosophique de l'existence de Dieu, dans Revue Philosophique de Louvain, 45 (1947), p. [5]-20; [141]-168; [301]-313.

Ontologie, Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1946, 224 p.

WRIGHT, TH.*B., Necessary and Contingent Being in St. Thomas, dans The New Scholasticism, 25 (1951), p. [439]-466.

TABLL DES MATIÈRES

<u>INTRODUCTION:</u>	3
<u>CHA. IRE PREMIER</u> Le Nécessaire et le possible chez Avicenne. . .	8
1. La nature de l'être possible chez Avicenne	9
2. La conception du possible @'Avicenne, métaphysique de l'être relatif	14
3. Perspective logique du système d'Avicenne	18
<u>CHA. IRE DEUXIÈME</u> La Division de l'Être créé en Nécessaires causes et Contingents	22
1. Perspective réaliste de la position thomiste	23
2. Distinction du nécessaire et du contingent en fonction des principes intrinsèques	26
3. Nécessité absolue chez les Êtres spirituels et dépendance d'un Nécessaire incausé	35
<u>CHA. IRE TROISIÈME</u> L'Indivisible; La Matière, Source de contingence	46
1. La matière première, unique source de contingence	47
2. Le 'possible esse et non esse'	51
3. La nature de la contingence chez saint Thomas	55
<u>CHA. IRE QUATRIÈME</u> La Forme Substantielle, Principe de nécessité	58
1. La notion de substance et son exigence d'une nécessité intrinsèque	60
2. La forme, principe d'une nécessité intrinsèque à la substance	62
3. La nécessité intrinsèque à la substance, fondement de la métaphysique de saint Thomas	73

CHAPITRE CINQUIÈME: La Contingence de l'essence et de l'existence dans l'école postérieure à saint Thomas	76
1. La contingence de l'essence et de l'existence	78
2. La contingence de l'essence et de l'existence et la relation transcendantale de création	86
3. Le problème du constitutif formel du supôt	91
4. La participation par similitude, sauvegarde de la nécessité intrinsèque de la substance	98
 CHAPITRE SIXIÈME: L'Exégèse de la 'Tertia Via'	105
1. Le point de départ de la 'tertia via' et la distinction spé- cifique des cinq voies.	106
2. La nécessité de la corruption du possible	112
3. Le processus de démonstration par réduction au néant uni- versel	119
4. Exégèse de la 'tertia via'	126
 CONCLUSION	132
 BIBLIOGRAPHIE	135
 TABLE DES MATIÈRES	140

* * * * *

* * * * *

* * *

*