Institut Supérieur de Philosophie.

L'ETRE NECESSAIRE ET L'ETRE CONTINGENT

dans la Philosophie de

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Thèse de doctorat

Par

Frère Maxime-Raphaël. (Sindic R.)

des Frères des Ecoles Chrétiennes.

Louvain.

1928.

I N T R O D U C T I O N

Il y a , en philosophie thomiste plusieurs sortes de nécessaires :

Le Nécessaire Absolu : qui ne dépend de rien.

Le Nécessaire relatif ou hypothétique : ne peut être affirmé que dans une hypothèse avec laquelle il est en relation.

Le Nécessaire physique : est étudié par les Sciences et critiqué par la cosmologie.

Le Nécessaire moral : est exigé pour une fin.

Le Nécessaire logique : trouve son fondement dans les notions.

Le Nécessaire métaphysique : nécessaire de la nécessité même de l'Etre.

En rigueur de termes, nécessaire absolu et nécessaire métaphysique se confondent, car il ne peut y avoir qu'un absolu, et cet absolu ne peut être que l'Etre.

Cependant, on parle d'un nécessaire absolu en mathématiques . Il n'estpas absolut " simpliciter " , car il n'est absolu que si les nombres sont donnés. Or, les nombres n'ont pas une valeur métaphysique supérieure à la valeur des possibles. Les nombres sont nécessaires, comme possibles. Ils sont contingents et ne sont donc absolument nécessaires que comme contingents.

A première vue, cette étude semblerait n'être qu'une étude comparative entre les objets différents des différentes branches philosophiques : l'être en tant que nécessaire, étant l'objet de la métaphysique, l'être contingent, en tant qu'il comporte une certaine nécessité, étant l'objet, soit des disciplines philosophiques autres que la métaphysique, soit des sciences.

Ou bien, la comparaison attendue serait, en métaphysique, réalisée entre Dieu et le monde; et, de ce point de vue, ce travail demanderait pour le moins le choix de quelques thèses générales de théodicée qu'on rapprocherait d'autres thèses, psychologiques ou morales, par exemple; et le titre , alors, serait assez mal choisi, car il ne donnerait aucune idée précise de la comparaison à établir.

Mais il ne s'agit pas ici d'une comparaison. Le point de vue adopté est tout métaphysique , et donc tout spécial. Je le donne en deux mots : nous faisons une étude dans l'être, de l'être nécessaire et de l'être contingent. Il ne s'agit donc en aucune manière de comparaison. Nous n'étudions pas l'être nécessaire, puis l'être contingent pour les comparer l'un à l'autre. Nous étudions au contraire l'un et l'autre dans l'être ; nous ne séparons pas, nous rapprochons : nous étudions chacun des deux par rapport à l'être, et chacun des deux par rapport à l'autre dans l'être.

Ce point de vue, adopté par l'auteur de ce travail, à cause de la richesse d'idées qu'il fournit et de la vigueur de pensée qu'il permet, ne lui est nullement propre. Il est pris dans son entièreté dans les écrits et les cours de M. le Prof. Baltasar qui en a fait, d'une manière systématique , la base de toute la métaphysique. C'est le point de vue d'Aristote et de S. Thomas.

La première partie de ce travail établit , concurremment à la discussion d'un texte du Cardinal Mercier, extrait de son " Ontologie " l'absolue nécessité du contingent comme possible et la conséquence qui en découle , l'absolue nécessité de l'être. Le C. Mercier semble bien avoir adopté un point de vue tout psychologique. Un rapprochement entre les passages cités de sa Métaphysique Générale et d'autres de sa Psychologie (vol. 2. Louvain -1920 p. 39)ne peut que confirmer cette manière de voir.

L'on voudra bien remarquer qu'il ne s'agit point d'une preuve de l'existence de Dieu, spéciale ou non. Je n'ai dit nulle part qu'il y avait là une preuve spéciale de l'existence de Dieu, ni une preuve quelconque de l'existence de Dieu. Il y a seulement une preuve de l'absolue nécessité de l'être, et dans ce sens bien déterminé que si l'être n'était pas absolument nécessaire, le possible ne pourrait être absolument nécessaire.

J'ai dit cependant qu'il y a une analogie réelle indéniable entre cette preuve de l'être par le possible et la preuve de Dieu par les vérites éternelles. Mais, volontairement, j'ai laissé dans l'ombre quelle était la nature de cette analogie, et jusqu'à quel point il est permis d'identifier les deux preuves.

Et donc, l'être ainsi prouvé par le possible n'est pas Dieu. Et si l'on demande : s'il n'est pas Dieu, que'est-il ? je répondrai : n'importe quoi, ça n'a pas d'importance.

Et si l'on insiste en disant que l'être ainsi prouvé est absolument nécessaire et que Dieu seul étant absolument nécessaire, cet être est identiquement Dieu, je répondrai que si d'autre part vous connaissez Dieu et qu'Il est absolument nécessaire, vous pourrez identifier Dieu et l'être dont nous parlons.

Mais si, et c'est le cas, j'ignore encore qui est Dieu, je ne pourrai identifier Dieu et l'être.

Non, l'être prouvé n'est pas formellement Dieu. C'est l'être objet de la métaphysique. Et si, matériellement déjà, il y a l'identité dont nous parlons, je ne vois rien d'étonnant à cela, car, en vérité, c'est l'absolue nécessité de Dieu qui fonde l'absolue nécessité de l'être. Si Dieu n'était pas (proposition absurde) il n'y aurait pas de métaphysique possible.

Dans la seconde partie, on cherche à savoir ce que S. Thomas a pensé de la question des possibles.

A première vue, il semblerait que S. Thomas ne l'a jamais examinée sérieusement, car, jamais il n'en parle d'une manière systématique et l'utilisation qu'il en fait semble d'abord presque nulle. Si je me suis tant attardé à certain chapitre du De Potentia, c'est qu'à cet endroit même il semblerait tout à fait certain que S. Thomas n'a ni vu ,ni posé comme nous allons le faire la question du possible métaphysique.

Mais un examen plus approfondi de la philosophie du Docteur Angélique nous livre le fond de sa pensée : S. Thomas n'a pas pu rejeter cette façon de voir. Bien plus, il a dû en faire un usage constant dans toute sa métaphysique. Les textes cités prennent à cette lumière toute leur vraie signification.

J'ai rejeté en deux notes finales certaines digressions qui auraient alourdi la marche générale de la thèse : tout d'abord une discussion avec le savant professeur du Collège angélique, le Père Garrigou Lagrange , lequel ne semble pas avoir pénétré jusqu'à l'intime la pensée de S. Thomas sur le sujet qui nous occupe.

Le Père Garrigou Lagrange, en effet, rattache à la quarta via la preuve de Dieu par les vérités éternelles; et ensuite il semble croire que la loi d'un fait en tant que fait pourrait être absolue. Le Père Garrigou Lagrange aurait peut-être pu trouver une place ou mettre cette remarque de détail : les faits dont part S. Thomas pour prouver Dieu ne sont pas des faits simplement, des faits considérés en tant que faits, mais des faits absolument nécessaires comme possibles, et pouvant par là être l'objet de lois absolues qui nous conduiront jusqu'à Dieu.

La deuxième note qui semble sortir du plan général de ce travail est comme une amorce à un travail ultérieur , travail qui aurait pour but, par l'essai tenté d'une meilleure définition de projeter plus de lumière sur ces notions philosophiques fondamentales d'Intelligence, de Nécessaire, d'Etre, de Possible, de Liberté, d'Infini, pour en tirer une synthèse lumineuse et féconde , synthèse dont je dirai brièvement quelques étapes dans la conclusion.

Avant d'aborder toute discussion, il faut définir l'être objet de la métaphysique.

Je ne le définirai pas:

1°.- ce qui doit être, car je ne sais pas encore s'il doit être.

2°.- ce qui est , car, s'il doit être, ce serait trop peu dire ,

3°.- ce qui est ou peut être, car le possible n'est pour moi , jusque maintenant que le néant de fait.

Je le définirai : ce dont l'acte est d'être, " cujus actus est esse." (De Natura Generis cap. I) Cette formule n'a aucun des désavantages des précédentes , et elle donne en même temps une vraie définition : elle fait connaître l'être par son acte d'exister, lequel ne se définit plus .

P R E M I E R E P A R T I E

L'ETRE NECESSAIRE ET L'ETRE CONTINGENT

CHAPITRE I.

DES MANIERES INSUFFISANTES DE DEMONTRER L'ABSOLUE NECESSITE DE L'ETRE.

La nécessité de la métaphysique est absolue si son objet est lui-même d'une nécessité absolue.

Cette nécessité absolue est celle qui ne dépend de rien, ni d'un fait, ni d'une hypothèse , nécessité qui donc est vraie en toute hypothèse possible et quels que soient les faits.

Pour nous rendre compte de l'absolue nécessité de l'être, il nous faudra ou bien voir qu'elle est indépendante de toute hypothèse, en la saisissant par intuition ; ou bien la voir réalisée en toute hypothèse possible.

La première manière nous est interdite car:

I°.- notre intelligence n'est pas intuitive mais abstractive et discursive;

2°.- même si elle était intuitive, je dirais même surtout alors , il semble qu'elle ne pourrait se rendre compte de l'absolue nécessité de l'être que par la vision de Dieu: et ceci nous dépasse.

Puis donc que nous ne pouvons saisir en elle-même et intuitivement l'absolue nécessité de l'être, il reste que peut-être nous la saisirons par le discours de notre intelligence.

Il nous faudra donc tâcher de saisir que l'être est absolument nécessaire en toute hypothèse possible .

Or voici quelles sont toutes les hypothèses possibles.

I°.- L'être .

2°.- Le néant de fait.

3°.- Le néant de droit.

Remarquons que ces trois seules hypothèses sont possibles : inutile aussi d'y ajouter celle de l'être absoluement nécessaire, puisque cette absolue nécessité doit être atteinte comme une conclusion de toutes les hypothèses possibles; dans cette hypothèse la conclusion serait par trop évidente .

A remarquer également que l'hypothèse d'un néant de fait est tout à fait légitime et nullement contradictoire, puisque nous ignorons par hypothèse , l'absolue nécessité de l'être.

Si donc nous parvenons à prouver que dans chacune des trois hypothèses dites plus haut, l'être doit être , il faudra dire que l'être est absoluement nécessaire.

PREMIER RAISONNEMENT.

Je ne puis pas ne pas penser l'être. D'ailleurs toute pensée est de l'être . Donc l'être ne peut pas ne pas être puisque pour penser le néant je dois penser l'être, et que ma pensée du néant est de l'être.

CRITIQUE.

Le fait que ma pensée s'attache nécessairement à l'être; le fait que toute idée est de l'être; le fait qu'est ma pensée: tous ces faits restent des faits et ne peuvent me conduire à un droit. C'est un fait que je suis; c'est un fait que je pense et c'est un fait que pour penser , je dois penser l'être. Cela prouve-t-il que l'être soit un droit?

Sans doute, si je pense , il est contradictoire que je pense autre chose que l'être. Mais si ma pensée n'est qu'un fait, cette contradiction n'est qu'une contradiction de fait. Mais je ne suis pas Dieu, et ma pensée n'est pas un droit.

DEUXIEME RAISONNEMENT.

De même que la vérité est, même quand on dit qu'elle n'est pas, ainsi

l'être est même quand on dit qu'il n'est pas: car pour comprendre que l'être n'est pas, je dois dire : l'être est.

CRITIQUE.

A.- Ou bien ce raisonnement est un raisonnement" a pari" revenant à dire : de même que la vérité est même quand elle n'est pas , attendu qu'il est alors vrai que la vérité n'est pas , de même, l'être doit être , car le nier , c'est le poser: et alors la conclusion ne peut valoir mieux que les prémisses.

Or, dans ce cas, quelle est la valeur de cette proposition : la vérité est même quand elle n'est pas ? Cette valeur est-elle absolue, c'est-à-dire ne dépend-elle de rien ?

Il me semble qu'il faut répondre de la façon suivante : que la vérité de la proposition :" veritatem esse ,hoc est per se notum" dépend sinon de l'hypothèse d'une intelligence, au moins de cette hypothèse: l'être est; la vérité étant alors certainement pour le moins l'identité de l'être à lui-même . Mais si la vérité de cette proposition dépend d'une hypothèse- et ceci jusqu'ici n'est qu'une hypothèse - cette vérité n'est plus absolue, et dès lors elle ne peut servir à montrer l'absolue nécessité de l'être.

C'est la critique qu'il faudrait faire au Père Maréchal S.J. s'il voulait par ce moyen - ce que d'ailleurs je ne crois pas - poser l'absolue nécessité de l'être(Cf. "Le Point de Départ de la Métaphysique.- cahier I° , pages 28 & 46")Et si l'être dont parle le P. Maréchal n'est pas l'être absolu, mais l'être tout court, il semble bien que ce soit un abus de parler alors d'un absolu. Cet absolu tout relatif doit recevoir un autre nom.

On voit par là , au contraire, que si l'absolu de cette proposition : la vérité est même quand elle n'est pas, est bien réelle; il dépend entièrement de l'absolu de l'être: et bien loin de le prouver, il ne pourra être prouvé que par lui.

B.- Ou bien la comparaison avec la nécessité de la vérité n'est qu'un exempleservant à faire comprendre le raisonnement, raisonnement qu'on peut formuler de la façon suivante:

le néant (le néant de fait) étant la négation de l'être, si le néant est, l'être est, le néant n'étant que par l'être.

CRITIQUE.-

Il est vrai que pour comprendre le néant, je ne puis que nier l'être, et que le néant , c'est la négation de l'être. Mais suit-il de cela que pour que le néant d'une chose soit, il faut qu'ait d'abord été l'être de cette chose? Et alors, pour que soit le néantde toutes choses , faut-il d'abord poser l'être de toutes choses? On ne voit pas pourquoi.

TROISIEME RAISONNEMENT.

Si l'être est, il est comme être. Si le néant est, il est comme néant: et dès lors il se supprime, le néant étant ce qui ne peut pas être.

CRITIQUE.

Ce raisonnement a le tort d'être une pétition de principe. En effet, définir le néant: ce qui ne peut pas être, c'est supposer que l'être doit être; puisque être et néant sont contradictoires , et que donc, s' il est absoluement nécessaire que le néant ne puisse pas être, c'est de la même absolue nécessité que l'être doit être.

Sans doute, le néant de droit est contradictoire par définition, mais cette contradiction fonde-t-elle la nécessité absolue de l'être; ou même la prouve-t-elle ?

Non, dira-t-on, mais elle prouve l'absolue nécessité du possible, lequel est aussi de l'être .

CHAPITRE II.

L'ABSOLUE NECESSITE DU POSSIBLE.

QUATRIEME RAISONNEMENT.

Le possible étant un possible d'être, reçoit de l'être sa détermination comme possible. Or le possible est d'une nécessité absolue: l'être, qui le détermine, qui le définit, qui est la condition absolue de son "essence", l'être doit, lui aussi, être nécessaire d'une nécessité absolue.

EXAMEN.

Je revois la question des possibles: Cardinal Mercier "Métaphysique générale " 1923. n° 26. et là je lis:

" Les objets abstraits de l'expérience , et analysés par la pensée sont, dans l'ordre analytique, la raison suffisante dernière des possibles et leurs propriétés..."

" Les choses de la nature ne sont point nécessaires;nos pensées et leur contenu ne le sont pas davantage; on conçoit que les unes et les autres soient anéanties: la nécessité n'est donc pas une propriété, soit des choses, soit des essences abstraites, comme telles. "

Revoyant le 4e argument donné plus haut, je me dis que si le possible est défini par l'être, attendu que c'est un possible d'être, pour que sa nécessité soit absolue, il faut que la nécessité de l'être soit absolue .., et c'est cela qu'il fallait démontrer, Comment dire que la nécessité du possible est absolue si la condition absolue de cette nécessité ne peut être démontrée réalisée.

Mais, dira-t-on, il s'agit d'atteindre l'absolue nécessité du possible, et, par elle, d'atteindre l'absolue nécessité de l'être. On ne nie pas

que l'absolue nécessité de l'être soit la condition absolue de la nécessité du possible. Mais cela n'empêche nullement d'atteindre celle-là par celle-ci: si le possible est absolument nécessaire, c'est que la condition absolue de sa nécessité est réalisée.

Or, le Cardinal Mercier nie que la nécessité du possible soit absolue: il faut deux conditions pour que le possible soit nécessaire:

I°.- que le type soit donné ;

2°.- qu'il y ait compatibilité entre ses notes .

Mais s'il y faut des conditions, la nécessité du possible est conditionnée , non absolue. Mais il semble bien qu'il faudrait ici distinguer , ce que le Cardinal Mercier ne fait pas. Il a peut-être raison quand il dit qu'un possible n'est possible que si le type est donné, et que s'il y a compatibilité entre ses notes. Mais ceci est seulement une partie du problème,car s'il faut compatibilité entre des notes, c'est donc qu'il y a des notes , donc une composition quelconque. Le Cardinal Mercier examine donc le cas d'un possible complexe . Mais un possible quelconque, absolument simple(une note, par exemple,)qui n'ait par lui-même , pour être possible, aucun besoin de compatibilité entre d'autres notes - un possible absolument simple - ne pourra certes réaliser la deuxième condition que demande le Cardinal. Et il n'en sera pas moins possible, attendu que par lui d'autres êtres seront possibles. Cette deuxième condition est donc à rejeter dans ce cas.

D'ailleurs, en toute rigueur, la compatibilité des notes ne peut être condition du possible, puisqu'elle entre dans sa définition. Dès lors, la compatibilité entre les notes du possible fait que le possible est lui-même , et ne peut faire dès lors que le possible soit nécessaire. Il s'agit non de montrer que le possible est un possible , mais qu'il est nécessaire.

" La possibilité intrinsèque est l'absence de contradiction entre les notes constitutives d'une essence donnée, une non-impossibilité " (Op. cit. I°23 n° 26)

La chose à démontrer est que le possible <u>ainsi défini</u> demande un certain fondement à la nécessité qu'on constate en lui. Si donc la pos-compatibilité entre les notes du possible, fondait sa nécessité, comme cette compatibilité est en même temps sa définition, il s'ensuivrait que le possible est nécessaire par définition. Qu'est-ce que cela, sinon la nécessité absolue , que justement on était en train de nier.

En effet, si le possible est nécessaire par définition, sa nécessité n'a de fondement qu'en lui: elle est absolue.

Mais il y a une première condition , d'après le C. Mercier, à la nécessité du possible: c'est que le type soit donné .

Cette condition vaut ~~évidemment~~ peut-être pour le possible complexe entre les notes duquel il doit y avoir compatibilité. Vaut-elle aussi pour un possible simple - pour les possibles simples que sont les notes élémentaires d'un possible complexe - car de toute nécessité ceux-là aussi sont des possibles ? Pour que les notes soient possibles, faut-il qu'elles aussi soient données?

<u>SOLUTION.-</u>

A.- Remarquons d'abord la position assez étrange du C. Mercier:
Le possible, dit-il en substance, ne peut être lui-même , c'est-à-dire un possible , que si son type est donné, ou au moins pensé.

" Cette absence de contradiction constitue la nécessaire possibilité du type. Manifestement, elle suppose que le type soit donné , au moins dans la pensée. "

Et plus loin:

" Sans aucun doute, dès qu'ils (les possibles) sont donnés, leur possibilité , les relations qui les régissent, la vérité de ces relations, sont indépendantes du temps et de l'espace. "

La conclusion nécessaire de telles affirmations est que le possible est nécessaire, <u>parce qu</u>'il est donné ou <u>parce qu</u>'il est pensé.

Or , cette conclusion ne me paraît pas admissible, car:

I°.- il me paraît assez clair , et même tout à fait évident que la possibilité ne"suit " pas " mais"précède" le donné. Personne n'oserait dire que le quartz est possible parce qu'il est, ou parce qu'il est donné. Bien à rebours, il n'est donné et il n'est que si d'abord (ce " d'abord " indique une antériorité logique) que si " d'abord " il a été possible.

2°.- Si le quartz est possible parce qu'il est donné, avant que d'être donné, il était impossible; et s'il était impossible, il faut qu'il le soit encore.

B . - Mais il répugne à croire que le C. Mercier ait posé le problème de cette façon-là: sans nul doute, sa solution eût été autre . Voici, me semble-t-il, en quels termes le problème a été posé:

"Comment, pour nous, le possible est-il nécessaire ? Quel est pour nous le fondement de la nécessité du possible ? " Plus rigoureusement: " Comment pouvons-nous nous rendre compte de la nécessité du possible? "

Cependant il serait peut-être plus exact de dire que le Cardinal a posé la question :" Quel est le fondement de la nécessité du possible : le quartz, dit-il, par exemple, est possible , nécessairement possible. Comment s'explique cette nécessité? "

et qu'il a répondu à cette autre: "Comment le possible est-il nécessaire pour nous? "

Et c'est ce qui fait que

I°.- il exige que le type soit donné et qu'il n'y ait pas pour nous incompatibilité entre ses notes : " Il faut que l'essence abstraite soit décomposée en ses éléments, et que ceux-ci soient comparés les uns aux autres , pour que le caractère de nécessité surgisse devant l'esprit ".

Remarquer la partie soulignée: le Cardinal ne dit pas " pour que soit le caractère de nécessité " mais " pour qu'il surgisse devant l'esprit "

La question n'était pas de savoir comment le caractère de nécessité surgit devant l'esprit , mais comment est ce caractère de nécessité.

2°.- Il considère seulement la nécessité d'un possible complexe: il n'a pas l'air de penser à la nécessité des notes compatibles , des éléments du possible, lesquels nous donneront de quoi juger de leur compatibilité. Ces éléments cependant sont possibles (notez que j'ignore s'ils sont possibles séparément, isolément, distincts de fait ou de droit: cela ne fait rien à la question) Ces éléments sont possibles, puisque leur somme est possible. Pourquoi cette possibilité est-elle ignorée sinon parce qu'il n'y a là pour nous rien d'intelligible , rien "qui puisse faire voir le caractère de nécessité surgir devant l'esprit".

Comment, en effet, allons-nous juger de la possibilité nécessaire des éléments d'un type ? Comment pourrons-nous dire: ces éléments sont nécessairement possibles ? Quel est le fondement de cette nécessité-là?

Il est clair que je ne pourrai répondre à cette question, qu'en changeant tout à fait de point de vue: je veux dire en rejetant absolument celui du C. Mercier. Si, en effet, je réponds: la nécessité des éléments du possible se fonde sur ce que les éléments sont donnés (ce qui est bien le point de vue du Cardinal) je tombe immédiatement sous la contradiction dite page 8 :à savoir qu'avant d'être, les éléments du possible n'étaient pas possibles(il s'agit toujours d'antériorité logique)Et je ne pourrai non plus, en aucune façon saisir la compatibilité de leurs notes puisque, étant des notes élémentaires, ni la composition , ni la compatibilité en résultant ne peuvent exister.

3°.- C'est aussi pour cela qu'on trouve des passages comme celui-ci: " Cette absence de contradiction constitue la nécessaire possibilité du type . Manifestement, elle suppose que le type soit donné au moins dans la pensée ."

Ceci est vrai si je me demande comment je connais la nécessité du possible complexe. C'est faux si je me demande quel est le fondement in-

trinsèque de la nécessité d'un possible quelconque.

Plus loin:

" Si l'on ne connaissait pas , par expérience, ni la composition du quartz, ni les propriétés respectives du silicium et de l'oxygène qui le composent, y a-t-il au monde un chimiste qui osât déclarer a priori que le quartz est possible ?

" Assurément non. Nous n'avons pas dans l'esprit un seul type qui ne soit tiré , soit immédiatement , soit médiatement, de l'expérience. Si l'expérience du type entier et de ses éléments nous faisaient défaut, sur quoi nous baserions-nous pour le déclarer possible ? "

Le C. Mercier pose bien la question mais n'y répond pas. C'est un tort, me semble-t-il; car peut-être eût-il ainsi , ayant déterminé les éléments du problème, posé celui-ci comme il doit l'être. Il fallait répondre: Que jamais personne n'aurait déclaré que le quartz fut possible, car nous n'avions rien sur quoi nous baser pour le déclarer possible . Puis il fallait demander : Est-ce qu'alors la possibilité nécessaire du quartz en aurait été moins nécessaire?

Et la réponse eût dû être: N o n .

Plus loin encore :

" Mais l'on insistera et l'on dira : Supposé non seulement que tout le quartz existant dans la nature soit anéanti, mais même qu'il n'y ait plus au monde une seule intelligence pour le penser, le quartz n'en demeurerait pas moins , en lui-même, possible.

" La question est mal posée . En la formulant , on suppose , implicitement au moins, que des possibles sont donnés . Or, sans aucun doute, dès qu'ils sont donnés, leur possibilité, les relations qui les régissent, la vérité de ces relations sont indépendantes du temps et de l'espace. Mais les possibles ne sont pas donnés."

C'est toujours la même confusion : il est clair que nous n'en pouvons

parler que si nous les connaissons : et de cette façon-là, on suppose implicitement que des possibles sont donnés : il faut qu'ils soient donnés pour que nous les déclarions possibles ; et nous ne les déclarerons possibles, que s'ils sont donnés; mais ils seront possibles sans nous et sans être donnés ~~pour~~ réalisés: sinon ce serait ou de leur réalisation ou par notre connaissance qu'ils seraient possibles.

" S'il n'y avait ni quartz dans la nature, ni intelligence pour le penser il ne serait ni vrai ni faux que le quartz est possible, ou que le quartz n'est pas possible ."

Ceci est de la timidite , me semble-t-il, et presque une rétractation.

Si " cette absence de contradiction constituant la nécessaire possibilité du type, suppose manifestement que le type soit donné, au moins dans la pensée " , autrement :

Si la nécessité du type a comme condition absolue " que le type soit donné , au moins dans la pensée " , cette condition absolue venant à faire défaut ,

Plus explicitement :

" S'il n'y avait ni quartz dans la nature, ni intelligence pour le penser,

la conclusion n'est pas :

" qu'il ne serait ni vrai ni faux que le quartz est possible, ou que le quartz n'est pas possible "

Mais bien : que le quartz serait impossible .

En effet, si la condition absolue d'une chose n'est pas réalisée, cette chose n'est pas: si donc la condition absolue , pour que le quartz soit possible , n'est pas réalisée, le quartz ne peut être possible : il est donc impossible .

C'est la raisonnement n° 2, page 5.

Tout ceci répond à la question posée . La possibilité des éléments du possible n'exige pas que ces éléments soient donnés. D'où la première

condition de la nécessité du possible que donne le Cardinal n'existe pas non plus .

Je voudrais pousser encore plus loin cette enquête:

" Les possibles sont indépendants de toute existence contingente ...

" Quoi d'étonnant ? N'est-ce pas le rôle et l'oeuvre de l'abstraction intellectuelle de nous faire saisir les choses existantes, à part de leur existence, à part de toutes les déterminations concrètes qui l'accompagnent?

" Sans doute, l'existence du sujet pensant est, dans l'ordre ontologique , la condition sine qua non de l'exercice du processus abstractif, mais l'objet abstrait n'enferme pas au nombre de ses éléments l'existence de l'esprit qui exerce l'abstraction. Est-il étonnant dès lors que les objets abstraits se présentent à la raison réfléchissante comme autant d'essences indifférentes à l'existance du sujet intelligent qui les considère, de tout sujet intelligent." (Métaphysique, N° 26)

Comment donc, si le possible est indépendant de toute existence contingente, indépendant de l'existence des choses et indépendant de l'existence de tout sujet intelligent; comment donc alors son caractère de nécessité s'y trouve-t-il à cause des choses et à cause du sujet intelligent qui le considère?

Ceci nous conduit à une étrange conclusion : je crois pouvoir ne pas me tromper en disant que le passage ci-dessus ne contredit pas , et même demande jusqu'à un certain point une autre affirmation , celle-ci :

qu'il y a des possibles à nous inconnus .

En effet, si les possibles connus sont indépendants soit des choses desquelles ils sont abstraits, soit de l'intelligence qui les abstrait; si d'autre part, nous ne pouvons les connaître, "l'existence du sujet pensant étant dans l'ordre ontologique, la condition sine qua non du processus abstractif", la conclusion valable est que des choses sont possibles que nous ne connaissons pas.

Il y a des possibles à nous inconnus .

Mais si la nécessité du possible vient de ce qu'il est donné, à tel point que le possible n'est nécessaire que parce qu'il est donné - " cette absence de contradiction constituant la nécessaire possibilité du type suppose manifestement que le type soit donné , au moins dans la pensée . " - Ces possibles-là : à nous inconnus , sont dépourvus du caractère de nécessité.

Il y a des possibles non nécessaires. Or ce sont ceux qui, d'une certaine manière(cette expression est acceptable dans le cas qui nous occupe)ceux qui sont les moins conditionnés des possibles , puisqu'ils sont plus que les autres (expression non métaphysique) indépendants , soit des choses, soit d'une intelligence,

Plus courtement : les plus nécessaires des possibles ne sont pas nécessaires .

Il faut donc croire que le C. Mercier a posé ce problème d'un point de vue non métaphysique, mais psychologique; ou, plus exactement, que le problème ainsi présenté n'est pas métaphysique.

Posons donc métaphysiquement cette question , et efforçons-nous de la résoudre: " la nécessité du possible est-elle absolue ou conditionnelle ?"

La question va se diviser en trois:

I°.- Le possible est-il nécessaire ?

2°.- Quelles pourrait être certaines conditions de l'existence du possible comme possible?

3°.- Y a-t-il une condition quelconque de celles-là qui soit requise pour fonder "l'existence " du possible ?

I°.- SI LE POSSIBLE EST NECESSAIRE .

" Nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere , in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria: necessarium enim Socratem moveri , si currit. "

Ce texte (S. Thol. prima - 86 - 3 - c.) tout simple qu'il paraisse , me semble avoir besoin d'une explication.

Rien n'est à ce point contingent, qu'il n'ait en lui quelque chose de nécessaire ." Necessarium est Socratem moveri si currit . "Ce qui est nécessaire ici, c'est le mouvement de Socrate; et ce mouvement est nécessaire, s'il est donné que Socrate court.

Faut-il comprendre la nécessité du mouvement de Socrate comme la nécessité d'une <u>conséquence</u> immédiate de ce qu'il est donné qu'il court ?

Ou bien faut-il comprendre cette nécessité , comme la nécessité de ce fait même une fois qu'il est donné?

Il me semble que la réponse n'est pas douteuse , et la nécessité dont parle S. Thomas, est celle du fait en lui-même, une fois qu'il est donné . De sorte qu'on peut traduire : " Necessarium est Socratem <u>currere si</u> currit" . Toutes les objections qu'on pourra faire à cette opinion, ne pourront venir que d'un seul fait: on aura oublié <u>qu'il est donné</u> que Socrate court. Que si l'on objecte que dans le contexte , S. Thomas semble être d'un autre avis; si l'on admet que la nécessité est, que Socrate se meut quand il court, la nécessité de ce mouvement est bien réelle . Si elle est réelle, puiqu'elle n'est pas absolue et qu'elle est conditionnée, elle doit être conditionnée par l'hypothèse: que Socrate court. Or, dire que l'hypothèse conditionne la nécessité de la conséquence, c'est dire que toute la nécessité de la conséquence vient de l'hypothèse. Celle-ci est donc nécessaire. Elle ne peut être nécessaire que parce qu'elle est donnée: puisque j'ignore même que Socrate ait jamais couru en sa vie .

Supposé d'ailleurs qu'<u>étant donnée l'hypothèse</u> que Socrate court, il ne soit pas nécessaire qu'il coure , il ne sera pas non plus nécessaire qu'il se meuve lorsqu'il court.

La pensée profonde de S. Thomas est donc celle-ci : Toute chose est nécessaire d'une certaine manière: car, <u>étant donné</u> qu'elle est, elle doit être.

Mais alors le possible est nécessaire. En effet, nous en parlons et, étant donné qu'il est, il doit être. Il est donc nécessaire de la manière même dont toutes choses sont nécessaire: "Nihil , dit S. Thomas, est adeo contingens quin in se aliquid nécessarium habeat."

2°.- QUELLES POURRAIENT ETRE CERTAINES CONDITIONS DE L'"EXISTENCE" DU POSSIBLE COMME POSSIBLE .

Il ne peut y avoir que deux conditions de l'"EXISTENCE " du possible comme possible :

I°.- Qu'il soit réalisé de fait.

2°.- Que je le comprenne : qu'il me soit donné.

Et alors, si la nécessité du possible est conditionnelle, il faudra:

I°.- Ou bien qu'il soit à la fois réalisé et connu .

2°.- Ou bien , qu'il soit réalisé sans qu'il doive être connu.

3°.- Ou bien qu'il soit connu sans devoir être réalisé.

3°.- SI L'UNE DE CES CONDITIONS EST REQUISE.

Or, la première condition est à rejeter , car il y a des choses qui sont réalisées - donc possibles - et que nous ne connaissons pas.

La deuxième condition est aussi à rejeter: il y a des choses dont je connais la possibilité : il y a des possibles que je connais, sans qu'il s soient réalisées: que l'hôtel de ville de Louvain, soit en marbre.

La troisième condition est donc aussi à rejeter .

D'ailleurs, toute la discusssion qui précède aboutit à la même conclusion .

Résumons:

Le possible est nécessaire , attendu qu'il est :puisque s'il est, il est nécessaire qu'il soit .

Or, ce n'est pas parce qu'il est donné, qu'il est, car

I°.- Il est indépendant de mon intelligence qui le conçoit.

2°.- Il est indépendant de sa réalisation dans les choses, puisque la possibilité précède évidemment la réalisation.

Dès lors, le possible est en toute hypothèse possible : et puisqu'il est nécessaire, sa nécessité est en toute hypothèse possible: c-à-d. qu'elle est inconditionnée: c-à-d. qu'elle est absolue.

Remarquons en passant qu'on ne saurait parler d'une nécessité du possible sans parler d'une nécessité absolue, car dire que le possible est nécessaire: c'est ou bien dire que sa nécessité est absolue, ou bien ne rien dire du tout.

Je m'explique: si la nécessité du possible n'est pas absolue, c'est que le possible n'est nécessaire que parce qu'il est donné: c.-à-d. que cela suppose qu'il n'est pas nécessairement donné.

Mais si le possible n'est pas nécessairement donné, et qu'il n'est nécessaire que parce qu'il est donné... il devient inutile et incompréhensible de dire que le possible est nécessaire: inutile, car à quoi sert l'affirmation : étant donné le possible, le possible est nécessaire? Elle sert tout autant que celle-ci: étant donné que Socrate court, il est nécessaire qu'il coure; étant donné n'importe quoi, n'importe quoi est nécessaire. Et j'ajoute incompréhensible, car de telles affirmations demandent une raison qu'elles n'ont pas pour être discutées en métaphysique.

A moins qu'on ne déplace la question, je veux dire qu'on en discute une autre , celle du C. Mercier, par exemple.

Or il me semble bien encore , que dès qu'on parle de la nécessité du possible, on ne veut pas aboutir à cette conclusion qu'il n'est nécessaire que parce qu'il est donné : que sa nécessité vient de ce qu'il est donné.

En voici la raison: c'est que, plus ou moins clairement, on pressent une nécessité absolue , nécessité absolue que , par la suite, peut-être, on n'arrive pas à tirer au clair.

On pourrait relever chez le C. Mercier des passages qui montrent

comment chez lui est dominante , quoique confuse, semble-t-il, cette conviction de l'absolue nécessité du possible.

" Les possibles sont indépendants de toute existence contingente ."
indépendants de l'existence des choses,
indépendants de l'exitence du sujet qui abstrait.

Mais si le possible est indépendant de toute existence contingente, il n'a pas besoin d'être donné pour être. D'autre part, comme il est nécessaire dans la mesure où il est, puisqu'il est indépendamment de toute existence contingente - absolu~~e~~ment - il faut qu'il soit absolu~~e~~ment nécessaire.

CHAPITRE III.

L'ABSOLUE NECESSITE DE L'ETRE.

Maintenant peut se formuler et se discuter le 4e argument(page 5). Je le transcris à nouveau.

Le possible étant un possible d'être, reçoit de l'être sa détermination comme possible. Or le possible est d'une nécessité absolue: l'être, qui le détermine, qui le définit, qui est la condition absolue de son essence, doit être, lui aussi, nécessaire d'une nécessité absolue.

Deux choses à prouver:

I°.- l'être est la condition absolue de l'essence du possible .

2°.- cela étant, puisque le possible est absolument nécessaire, l'être sera , lui aussi, absolument nécessaire.

I°.- L'être est la condition absolue de l'essence du possible .

Cela veut dire que l'essence du possible ne peut être - et comme conséquence, ne peut être connue - que si le possible est rapporté à l'être. Or le possible est un possible d'être. Car il est : ce qui peut être. Dès lors, sa définition son essence, lui-même, exige d'être rapporté à l'être. Il n'est n'est - comme possible - que s'il est rapporté à l'être.

L'être est donc la condition nécessaire de l'essence du possible: nécessaire par définition.

2°.- Cela étant, puisque le possible est absolument nécessaire ,l'être doit être, lui aussi, absolument nécessaire.

Il me semble que s'il y a quelque difficulté à compr endre la chose cela vient de son êxtrême simplicité : " l'être étant la condition absolue du possible, si le possible est d'une nécessité absolue, c'est que l'être

est d'une nécessité absolue."

L'être: il s'agit évidemment de ce dont l'acte est d'être; de ce dont la définition est d'exister. Remarquer qu'en disant d'un être que sa définition est d'exister, je ne dis pas que son essence soit d'être simplement; mais je veux dire qu'un être est ce dont l'acte est d'exister ; je suis un être: cela veut dire que je suis.

" Ens est cujus actus est esse. "(De Natura Generis. Cap. I) Cette définition vaut pour tous les êtres.

Donc, quand je dis que l'être est la condition absolue du possible, cela veut dire que l'être existant, que l'existence est la condition absolue de l'essence du possible. Jusqu'ici, je n'ai rien dit de plus ; j'ai dit tout simplement que l'existence est la condition absolue du possible : il n'y a ici rien qui ne soit de la définition du possible .

Mais alors, pour que le possible soit, il faut que l'existence soit, d'une façon ou d'une autre; car, si elle n'est pas, le possible n'est pas.

Bien plus, si le possible est d'une façon absolument nécessaire, il faut que l'existence soit absolument nécessaire: ceci résulte immédiatement de la conclusion précédente. Dès lors, de l'absolue nécessité du possible, je conclus nécessairement à l'absolue nécessité de l'être, de l'existence.

La difficulté est surtout de comprendre ceci : que pour que le possible soit, il faut que l'existence soit; et que si l'existence n'est pas, le possible n'est pas non plus. On objectera : pour qu'une essence soit possible, pour qu'un n'importe quel possible soit, il suffit - cela est clair - qu'il soit rapportable à une existence possible.

Ceci est un mauvais raisonnement, car ,

I°.- Le possible est ce qui peut être. Si cette définition est admise - et comprise- il faut rejeter immédiatement l'objection. Le possible <u>n'est pas</u> ce qui est capable d'une existence possible, mais <u>il est</u> ce qui est capable d'une existence tout court.

D'ailleurs, admettant que l'objection ait quelque fondement, si le

possible est absolument nécessaire, la possibilité de son existence est absolument nécessaire et quel est alors le fondement de cette absolue nécessité ? Ceci d'ailleurs est toujours sous-entendu, car qui dit possible dit existence possible , ou ne dit rien du tout.

2°.- Dire qu'un possible est possible dès qu'il est rapportable à une existence possible, c'est nier le point de vue métaphysique.

Dans ce cas, en affet, que pourra-t-on donner comme fondement à la nécessité absolue du possible ? Ce ne pourra être l'existence possible, attendu qu'elle même est un possible et qu'à ce titre elle devra être elle aussi, rapportable à une existence possible .Il faudra que ce soit une intelligence qui, en jugeant que le possible est nécessaire, sera le fondement même de la nécessité du possible, cette nécessité n'existant plus sans elle: en effet, sans une intelligence , il est contradictoire qu'un possible soit rapporté à une existence possible : il faut de toute nécessité que pour que le possible soit rapporté à une existence possible , une intelligence soit qui établisse le rapport.

Mais affirmer cela, c'est revenir au problème psychologique posé par le C. Mercier; c'est nier l'absolue nécessité du possible: puisqu'on le fait dépendant d'une intelligence qui le comprenne; enfin, c'est nier qu'il y ait un fondement quelconque à la nécessité du possible.

Preuve de cette dernière affirmation: puisqu'il est contradictoire qu'un possible puisse être rapporté à une existence possible sans une intelligence qui établisse le rapport, il faut admettre que cette intelligence n'est pas réellement existante; car alors, le fondement de la nécessité du possible serait dans l'existence de cette intelligence, c.à-d. dans une existence réelle , ce que niait justement l'objectant. Dans l'existence de cette intelligence, dis-je, et non dans cette intelligence elle-même, car le possible n'est pas n'est pas nécessaire parce qu'il est compris comme possible par une intelligence qui est.

Si donc le fondement de la nécessité du possible n'est ni dans l'intelligence en tant qu'intelligence , ni dans l'intelligence en tant qu'existante - c'est l'hypothèse dans laquelle se place l'objectant- il ne pourra être

que dans une intelligence possible . Or ceci dis-je, revient à nier qu'il y ait un fondement à la nécessité du possible : dire, en effet, que la nécessité du possible se fonde sur un rapport avec une intelligence possible, et que la nécessité de ce rapport possible se fonde sur la possibilité d'une intelligence, c'est nier qu'il y ait un fondement à la nécessité du possible ; car expliquer la nécessité du possible par la nécessité du possible- c'est ce qu'on fait ici: puisque l'on explique l'existence possible par l'intelligence possible - c'est ne rien expliquer; et nier qu'il y ait une autre explication, c'est nier toute explication, puisque celle-là ne compte pas.

D'ailleurs, le fondement de la nécessité du possible ne peut se fonder, jamais, sur une intelligence même possible, car le possible est d'une nécessité absolue: il serait donc toujours nécessaire, même si - ce qu'à Dieu ne plaise- la possibilité d'une intelligence était contradictoire. Ceci résulte immédiatement de l'absolue nécessité du possible dite page I6. Je ne dis pas que plus tard nous ne trouverons pas cette affirmation contradictoire; mais au point où nous en sommes, c.-à-d. à la toute première page de la métaphysique, cette affirmation doit être admise , sous peine de contradiction avec l'hypothèse où nous sommes placés ,à savoir : l'absolue nécessité du possible .

Supposons même que l'on refuse d'admettre la nécessité d'une intelligence pour rapporter le possible à l'existence possible ; et que l'on veuille malgré tout distinguer entre possible et existence possible ; supposons que l'on dise : le possible est de soi nécessaire parce que de soi - et sans recourir à une intelligence possible ou réelle- il est rapportable à une existence possible ; même alors, on n'aurait rien expliqué. Il resterait à connaître le fondement de la nécessité de cette existence possible ...

Une autre existence possible ? Mais le fondement de la nécessité de cette autre ? ... Non ! expliquer la nécessité du possible par la nécessité du possible, et dire qu'il n'y a pas d'autre explication , c'est dire qu'il n'y en a aucune.

D'ailleurs, depuis un moment déjà, nous ne sommes plus en métaphysique: distinguer la possibilité du possible , de la possibilité de son existence, c'est distinguer deux choses qui ne se distinguent pas. C'est de la pure logique. Le métaphysicien ne distingue pas la possibilité du possible de la possibilité de son existence, car , pour lui, les deux choses sont identiques. Et dès qu'on distingue , en fait de la logique, ou on est égaré assez grossièrement par l'imagination en parlant du possible comme s'il était une essence étant comme essence et non comme existence.

Mais faut-il un fondement à la nécessité du possible ? Oui, car le possible n'est lui-même que par l'être: et sa nécessité, même si elle est absolue, ne vient pas de lui mais de l'être.

Ayant vu les arguments donnés pour fonder l'absolue nécessité du possible, je puis reprendre les trois hypothèses dites antérieurement. (Ces trois hypothèses doivent être reprises: en effet, l'absolu de l'être auquel nous sommes parvenus, n'est pas encore l'absolu " simpliciter " , car nous sommes partis d'un fait: le fait qu'est le possible : " étant donné , avons-nous dit, que le possible est, il doit être... Que serait l'hypothèse d'un possible non donné? C'est ce que nous allons voir).

PREMIERE HYPOTHESE : L ' ê t r e e s t .

Si l'être est, l'être est.

La première hypothèse nous donne comme conséquence nécessaire que l'être est.

TROISIEME HYPOTHESE : L e n é a n t d e d r o i t .

Je dis que le néant de droit ne peut être posé ; car s'il peut être posé, il est nécessaire que le contradictoire soit possible , ce qui est contradictoire .

La troisième hypothèse nous donne comme conséquence nécessaire que

le possible est comme possible, puisque le contradictoire ne peut être. Car si le contradictoire est impossible, le non-contradictoire n'est pas impossible, c.-à-d. qu'il est possible. Mais le non-contradictoire est identiquement le possible . Si le non-contradictoire est possible, le possible est possible.

Si le possible est possible, il est nécessairement possible; car s'il n'était pas nécessairement possible , il serait possible que l'impossible fut,c ce qui est contradictoire . Dès lors, la nécessité de la possibilité du possible est absolue.

Mais cette nécessité de la possibilité du possible doit avoir un fondement; et puisqu'elle est absolue, elle devra avoir un fondement absolu: ce fondement ne peut être que la nécessité absolue du possible. Et celle-ci est l'absolue nécessité de l'être.

Si le contradictoire ne peut être, le possible doit être. Car le possible , étant identiquement le non-contradictoire, doit pouvoir être: et ceci est d'une nécessité absolue. Mais dire que le possible doit pouvoir être, c'est dire qu'il est. Car

dire : la possibilité d'une chose possible est absolument nécessaire,

c'est dire: la possibilité de cette chose est absolument nécessaire.

Le possible le possible est donc absolument nécessaire; et l'être aussi est absolument nécessaire.

La troisième hypothèse donne donc comme conséquence nécessaire que l'être est.

DEUXIEME HYPOTHESE : L e n é a n t d e f a i t .

Remarquons que cette hypothèse laisse entière la nécessité absolue du possible : il n'y a rien mais il est absolument nécessaire qu'il puisse y avoir quelque chose.

On peut donc partir de l'absolue nécessité du possible et on arrive à trouver que l'être doit être. La deuxième hypothèse a comme conséquence que l'être est.

Elle est donc elle-même contradictoire : non pas immédiatement,

mais médiatement car nous voyons par après, qu'elle s'oppose à cette vérité absolue qu'est l'absolue nécessité de l'être.

C O N C L U S I O N . PUIS DONC QUE DANS TOUTE HYPOTHESE POSSIBLE, LA CONCLUSION NECESSAIRE EST QUE L'ETRE DOIT ETRE, JE DIS QUE L'ETRE EST NECESSAIRE D'UNE NECESSITE ABSOLUE.

E C L A I R C I S S E M E N T S .

PREMIERE OBJECTION. L'absolue nécessité de la possibilité du possible repose non sur l'absolue nécessité du possible - le croire, c'est chercher trop loin une chose toute simple - mais tout simplement sur le principe de contradiction, lequel ne repose sur rien, puisqu'il est " per se notum."

Dès lors, ni le possible lui-même, ni l'être ne pourront être prouvés comme étant d'une nécessité absolue.

REPONSE. Le principe de contradiction est à la fois un principe logique et un principe métaphysique, mais il n'est vrai en logique que parce qu'il est vrai en métaphysique. Car s'il était faux en métaphysique, il serait également contradictoire en logique : il n'est vrai en logique que parce qu'il est vrai en métaphysique. Si le contradictoire comme tel était rapportable à l'être, si le contradictoire était possible, il serait faux en logique de dire que de deux propositions contradictoires, l'une est vraie et l'autre fausse.

Le seul principe de contradiction métaphysique reste donc en question.

Or je ne nie pas que sa valeur soit absolue: ce que je nie, c'est que cet absolu n'ait pas de fondement: en effet, par définition, il est raporté à l'être, tout au moins à l'être possible. Le contradictoire ne peut pas être: le contradictoire est ce qui ne peut pas être.

Je dis tout au moins à l'être possible pour abréger la discussion: car si vous niez l'être possible, le principe de contradiction n'existe plus ; le contradictoire n'existe plus. Si vous niez l'être possible, il est contradictoire que soit le principe de contradiction, puisqu'il n'est que par l'être -au moins possible - ; puisqu'il exige pour être que l'être soit - au moins comme possible - ; puisque sa définition ou mieux son " essence" n'est que par l'être: le contradictoire est ce qui ne peut pas être: c'est-àdire être comme être , ou tout au moins comme possible d'être.

Mais puisque le principe de contradiction est nécessaire d'une nécessité absolue; puisque lui-même n'est que par l'être au moins possible , à tel point que nier l'être possible , c'est nier le principe de contradiction même; il est nécessaire que l'être possible soit lui-même d'une nécessité absolue (comme possible , c'est clair).

Si donc le principe de contradiction tire sa nécessité de l'être - au moins possible - comme d'autre part la nécessité absolue de la possibilité du possible se prouve par le principe de contradiction ; et comme la nécessité absolue de la possiblité du possible ne peut être fondée sur la nécessité absolue du principe de contradiction - attendu que le principe de contradiction n'est absolument nécessaire que si le possible est - il <u>faut</u> que la nécessité absolue de la possiblité du possible , tout comme la nécessité absolue du principe de contradiction, ~~p~~t rouvent leur fondement dans la nécessité de l'être possible.

Dès lors , l'objection porte à faux et je puis en toute rigueur prouver l'absolue nécessité de l'être.

<u>DEUXIEME OBJECTION :</u> Comment pouvons-nous comprendre l'absolue nécessité du possible et l'absolue nécessité du principe de contradiction , si nous ne pouvons comprendre leur fondement qui est l'être, et son absolue nécessité ? L'être est d'abord l'objet de notre intelligence , et non pas le possible .

<u>REPONSE.</u> Cette question sera résolue plus tard: elle est d'ailleurs à la fois métaphysique et psychologique .

Voici quelle est la solution : je la donne sans preuve, mais c'est à cette solution qu'aboutit la philosophie thomiste :

Notre intelligence est liée à la sensation ; elle ne connaît que par le sensible . Rien n'est dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens . Or si le seul être sensible est parçu par nous par intuition, attendu qu'il n'est nécessaire que comme possible ; le raisonnement seul pourra nous faire connaître que l'être existant est nécessaire. Mais si nous atteignons la nécessité de l'être par le raisonnement, nous ne l'atteignons pas par intuition.

De même , nous n'atteignons pas la nécessité absolue du possible qui est, la nécessité absolue des notes qui font par exemple cet encrier devant moi par une intuition intellectuelle, mais par la négation de la nécessité d'une hypothèse quelconque.

Le principe de contradiction, lui, est perçu comme absolument nécessaire par une simple intuition. De même, nous pouvons atteindre l'absolu du possible défini en fonction de l'être: si le possible est ce qui peut être, il est absolument nécessaire que ce qui peut être puisse être. Le possible est absolument nécessaire comme possible .

<u>TROISIEME OBJECTION.</u> On divise généralement la possibilité en possibilité extrinsèque et possibilité intrinsèque. La possibilité intrinsèque est la non-contradiction entre les notes d'une essence possible . La possibilité extrinsèque - ainsi appelée parce qu'elle n'est pas de l'ordre essentiel - c'est la possibilité , la non-contradiction d'un rapport à l'être, à l'existence. Elle est métaphysique ou elle ne l'est pas, tandis que la possibilité intrinsèque est toujours métaphysique.

La possibilité intrinsèque s'appelle aussi possibilité négative, en ce sens qu'elle ne fait que nier l'obstacle à l'actuation, c.-à-d. la contradiction essentielle. La possibilité extrinsèque demande davantage: elle est la non-contradiction d'une existence après que la possibilité négative s'est trouvée réalisée.

Ces deux possiblités diffèrent donc réellement l'une de l'autre. Mais alors le raisonnement qui tend à prouver l'être par l'absolue nécessité de la possibilité intrinsèque est tout à fait condamnable , puisqu'au fond il substitue possibilité extrinsèque à possibilité ~~intr~~ intrinsèque. En effet, , si je me trouve en présence d'une possibilité extrinsèque dont la nécessité soit absolue, alors, oui , je puis conclure à l'absolue nécessité de l'être. Mais c'est de la logique de vouloir tirer cette conclusion de l'absolue nécessité de la possibilité intrinsèque.

REPONSE.- Logiquement, la possibilité négative précède la possibilité positive: rien n'est , rien ne peut être , et rien ne peut être pensé dont on n'a d'abord nié la contradiction essentielle.

Métaphysiquement, la possibilité positive précède l'autre; car celle-ci n'est que par celle-là, et ne peut se juger que par celle-là. Car ce qui fait qu'un être n'est pas essentiellement contradictoire, c'est qu'il peut exister; c'est que l'existence ne lui répugne pas.

Donc le fondement de la possibilité négative, c'est la possibilité positive. La possibilité négative se mesure et se définit par l'autre.

L'existence est la norme absolue. La pierre de touche de la contradiction et de son contradictoire le possible, c'est l'existence.

La contradiction, c'est ce qui est contradiction d'existence. C'est ce à quoi l'existence ne peut se joindre pour faire qu'il soit. C'est ce qui, de soi, répugne à l'acte. C'est le néant absolu.

Il n'y a pas de contradiction s'il n'y a pas d'existence. Si l'existence est impossible, la contradiction est impossible : la contradiction ne peut pas être si ce qui fait qu'elle est, n'est pas. Donc,

Si l'existence est, la contradiction est.

Si l'existence est nécessaire, la contradiction est nécessaire.

Si l'existence est un fait, la contradiction est un fait.

Si l'existence est un droit, la contradiction est un droit.

Il y a un parallélisme rigoureux d'après lequel on peut en toute sûreté juger de la contradiction par l'existence , et réciproquement.

Or le principe de contradiction est absolument nécessaire: il faut que l'existence, que l'être soit absolument nécessaire.

Or la ~~pe~~ nécessité de la possibilité intrinsèque est absolue. Mais comme celle-ci n'est que par la possibilité extrinsèque, il faut que celle-ci, elle aussi, soit absolument nécessaire. Donc, l'être est ; et il est absolument nécessaire.

Il résulte de ces conclusions que l'extension de la possibilité negative, est identique à celle de la possibilité positive : tout ce qui n'est pas négativement contradictoire, tout ce qui n'est pas essentiellement contradictoire, est aussi positivement possible. Car s'il en était autremement, la nécessité absolue du possible négatif n'aurait pas de fondement. Si cette nécessité a un fondement, celui-ci doit être lui-même d'une nécessité absolue: c'est l'être ; et la condition absolue de la nécessité négative, à savoir la nécessité positive, doit être elle-même d'une nécessité absolue.

Poser l'existence, c'est poser le principe de contradiction. Cela même explique pourquoi la possibilité négative ne peut , sous peine de contradiction, être, sans que soit aussi la possibilité positive; pourquoi l'extension de l'une est identiquement l'extension de l'autre.

Ceci cependant est inexact: si la possibilité positive a sur la possibilité négative, une priorité réelle et absolue, c'est -à dire métaphysique, si elle en diffère réellement, elle peut être sans que la possibilité négative soit réalisée.

Il est certain que dire contradiction , c'est dire complexité. Dès lors on comprend parfaitement que la possibilité positive puisse être sans que soit la possibilité negative: il suffit que nous soyons en présence d'un être absolument simple.

Aussi la possibilité d'une note simple quelconque d'un possible complexe ne pouvant , sous peine de contradiction, être une possibilité interne ou négative: puisqu'il est contradictoire qu'il puisse y avoir contradiction entre les notes essentielles d'un possible absolument simple; la possibilité d'une note simple quelconque d'un possible complexe ne peut être qu'une possibilité positive; et puisqu'elle est absolument nécessaire, et que sa condition absolue , c'est l'être, l'être est absolument nécessaire.

Et même , il me semble qu'il faut dire davantage . En effet, la possibilité d'une essence complexe est identique à la possibilité de ses notes - une fois supposé que la possibilité interne ou négative est réalisée. Or la possibilité des notes simples est absolument nécessaire positivement: la nécessité absolue d'un possible complexe sera donc aussi la nécessité d'une possibilité positive.

Dès lors, tout ce qui n'est pas contradictoire, est positivement possible . Toutes ces conclusions devront être expliquées par les thèse de la métaphysique spéciale, et trouver là leur raison.

Mais si le non contradictoire est positivement possible, et que la nécessité dont il est possible est absolue, il faut que l'être, condition absolue de l'essence du possible, soit, lui aussi, absolument nécessaire.

Et ceci est la réponse à l'objection.

QUATRIEME OBJECTION.- Mais une autre objection s'élève aussitôt et demande: s'il en est ainsi, la preuve donnée d'abord de l'absolue nécessité de l'être est-elle valable puisqu'elle passe outre la possibilité extrinsèque pour poser l'être, directement ?

REPONSE. Cette méthode est parfaitement légitime, car la possibilité intrinsèque , en dernière analyse, ne peut se définir que par l'être; et cette distinction bien réelle entre la possibilité négative et la possibilité positive peut certainement être négligée, car il est vrai que la possibilité intrinsèque ne se définit que par l'être quoique à travers la possibilité extrinsèque . La possibilité négative est absolue. Or, il ne

peut y avoir qu'un absolu, l'être , car l'être seul est ce qui peut être par soi, sans conditions, en toute hypothèse possible, malgré toutes les hypothèses possibles ; et que dès lors le fondement de cet absolu de la possibilité négative ne peut être que l'absolu de l'être.

~~SIXIEME~~ OBJECTION.CINQUIEME. Il reste une dernière hypothèse que j'ai voulu réserver pour la fin afin de la brûler en feu de joie à la gloire de l'absolue nécessité de l'être:

Si le possible était impossible, ...

(évidemment posée de cette façon, l'objection est assez étrange et même peut paraître sotte , mais il y a d'autres manières de la poser qui ne paraissent pas contradictoires. Par exemple:

Le possible est-il possible ?

Le possible n'est-il pas un fait ?

Si le possible se trouvait n'être pas?)

REPONSE. Tout d'abord, il faut que ce soit la dernière des hypothèses. Il ne peut y en avoir une toute dernière qui serait que le possible n'est ni possible, ni impossible. Car si je nie que le possible soit possible, j'affirme qu'il est impossible; et si je nie son impossibilité, j'affirme sa possibilité. On ne peut donc, sans contradiction immédiate, nier les deux à la fois. Poussons plus loin : le possible étant possible ou impossible, est nécessairement possible s'il est possible, et nécessairement impossible, s'il est impossible.

Il est nécessairement possible s'il est possible. Car s'il n'est pas nécessairement possible , l'impossible est possible en même temps que le possible , ce qui est contradictoire.

Il est nécessairement impossible s'il est impossible, car s'il n'est pas nécessairement impossible, il peut être à la fois possible et impossible ce qui est contradictoire...

Si le possible était impossible?

Si le possible est impossible, il est nécessairement impossible:

Ceci vient d'être dit .

On peut donc dire que le possible , c'est l'impossible, c'est le contradictoire. Le possible n'est donc que par le contradictoire. Si donc le possible est nécessaire et absolument nécessaire- comme impossible- c'est que le contradictoire est absolument nécessaire, c.-àd. qu'il est absolument nécessaire que le contradictoire soit posé. Ceci revient à dire que le contradictoire est absolument nécessaire comme être. Or ceci est une contradiction.

Notre hypothèse est donc contradictoire : dès lors le possible est possible, nécessairement possible; et comme il n'est que par l'être, l'être est absolument nécessaire.

Mais supposons-le , ce n'est pas une contradiction... et puisque le contradictoire est, il est possible; mais s'il est possible, le possible est contradictoire. Changeons les mots et nous sommes d'accord .

Nous pouvons dire en toute vérité: puisque le contradictoire est absolument nécessaire comme contradictoire, attendu qu'il n'est que par l'être, l'être est. Mais comme l'absolue nécessité du contradictoire lui vient tout entière de l'être, ~~ce-qu--~~ c'est que l'être lui-même est absolument nécessaire.

CHAPITRE IV.

TRADUCTION METAPHYSIQUE ET MISE AU POINT DU PROBLEME DES POSSIBLES: LE PRINCIPE DE CAUSALITE.

(Une bonne partie de ce chapitre s'inspire largement d'un article de M. le professeur BALTHAZAR : "Le Panthéisme Réaliste et sa Critique Métaphysique"-- Criterion 1927.- Barcelona - Imprempta Altès)

oooooooooooooooooooooooo

On peut énoncer le principe de causalité de diverses manières , lesquelles sont équivalentes. Je veux examiner une de ces formules du point de vue qui nous occupe: " Le nécessairement contingent n'est tel que par le nécessairament nécessaire."

L'on dira : cette formule est immédiatement contradictoire , car du nécessairement nécessaire, il ne peut sortir que du nécessairement nécessaire.. cependant, on admettra que le contingent comme tel, ne s'expliquant pas, ne trouve d'autre explication que dans le nécessairement nécessaire. Et alors, on aboutira ou bien, à une antinomie, quelque peu comparable à celles de Kant, ou bien à une qui serait infiniment plus simple, on niera le contingent parce que contradictoire , et on aboutira au panthéisme.

Cette impasse où l'on nous met va nous forcer, pour la franchir, de faire un pas de plus , et somme toute, au lieu de nous nuire, nous être utile.

Il est vrai que d'abord nous ne voyons pas que du nécessairement nécessaire il puisse sortir - le mot est excellent - du nécessairement contingent. Cela apparaît comme une contradiction flagrante. Cette rigueur apparente, qui semble venir tout droit de l'absolu, vient tout droit du manque d'absolu, du manque d'esprit métaphysique. Il y a là-dessous un préjugé dont l'origine se retrouve dans nos expériences quotidiennes de physique.

La thèse ne dit pas que le nécessairement nécessaire soit le déterminé. Elle dit , au fond, justement le contraire. Elle parle du nécessairement nécessaire, non pas du nécessairement tel, mais du nécessairement être. C'est tout. Or du nécessairement être, on ne dit pas , on ne peut pas dire, qu'il doive sortir du nécessairement être, mais il est vrai que du nécessairement être peut sortir le contingemment être. Ce contingent, en tant que possible, est absolument nécessaire ; parce que le possible est absolument nécessaire comme possible. Mais en tant que possible il reste contingent. Il est donc nécessairement contingent. Si le contingent n'est que par le nécessaire, le nécessairement contingent n'est tel que par le nécessairement nécessaire.

Du nécessairement nécessaire il ne peut sortir que du nécessairement nécessaire . . . Cette affirmation, ai-je dit , vient de l'influence que nos expériences de physique journalières ont sur nous. Et, de plus, elle suppose que le nécessairement nécessaire soit le déterminé.

Ces deux explications sont identiques : la causalité réelle que nous trouvons dans le monde physique est une causalité indéterminée. Et voilà comment , inconsciemment , nous transportons en métaphysique cette causalité physique qui nous environne, de laquelle nous vivons, et que - c'est ici , je crois, la grande raison- nous considérons comme la causalité par excellence , parce que, étant déterminée, elle devient en un sens complètement intelligible.

Or, il est vrai, cette causalité est intelligible : quelqu'un qui sauait la nature de l'eau et la nature du feu, saurait aussi que l'eau doit bouillir à 100 degrés, dans telles conditions.

Mais il se fait que l'intelligibilité de la causalité physique est aussi son grand défaut . Elle n'est compréhensible que parce qu'elle est déterminée. Elle n'est déterminée que parce qu'elle est finie. Et même, ceci est trop peu dire, le fini n'est pas la cause de la détermination, il est la détermination. Sa définition est justement de ne pas être l'être, mais une manière

d'être, une talité , laquelle talité est une détermination.

Or, de vouloir transporter cette détermination dans le principe tel que nous l'énoncions plus haut, ce serait impliquer arbitrairement la nécessité d'une imperfection dans les éléments mêmes du principe. Car on ne peut dire avant tout examen que cette imperfection, que cette limitation , revienne de droit au principe de causalité métaphysique. Mieux que cela : cette prétention est à rejeter absolument parce qu'elle comporte une erreur.

En effet, la question n'est pas de comprendre tel contingent, mais de comprendre le contingent comme tel. Or le fini comme tel est contingent, parce que , n'ayant pas sa raison d'être en lui-même, mais dans l'infini. De manière que fini et contingent s'identifient , et qu'il est immédiatement évident que la prétention d'expliquer le contingent par le fini devient risible.

L'autre en tant qu'autre est une contradiction. Car pour qu'un être soit totalement autre, il faut qu'il ne soit pas être, ce qui est contradictoire, puisqu'il est. Il ne peut donc être qu'en étant contradictoire; il est contradictoire qu'il soit; il est contradictoire qu'il puisse être. Plus simplement: il est contradictoire.

Or tout ce qui est en acte est en acte par soi ou par un autre: car il serait l'autre en tant qu'autre : étant en acte, mais ne l'étant ni par soi ni par un autre , et étant en acte sans pouvoir être en acte: ce qui est bien la caractérisitique de l'autre en tant qu'autre.

Mais ce qui possède l'acte par soi ne peut pas ne pas posséder l'acte; car s'il pouvait ne pas posséder l'acte, il pourrait le recevoir et ne le posséderait donc pas par soi.

Ce qui possède l'acte par soi est donc absolument nécessaire , car il est contradictoire qu'il puisse ne pas être en acte. Or, ce qui est absolument nécessaire, ce qui possède l'acte par soi, doit être l'acte même, car s'il n'est pas l'acte même , son acte diffère de lui-même et peut être

reçu : ce que nous avons vu être contradictoire.

Ce qui est absolument nécessaire est donc acte pur : il est donc positivement infini , car il est contradictoire que soit fini ce qui n'est que acte ce qui n'est que être, car rien ne s'oppose à ce qui n'est que être: l'autre en tant qu'autre, qui pourrait s'opposer à l'être, est une contradiction ; et le néant qui, logiquement, est une opposition à l'être, est métaphysiquement la négation d'une opposition quelconque, la négation de toute opposition , l'affirmation absolue d'une non-opposition.

Le nécessairement nécessaire est donc infini... or le nécessairement contingent n'est tel que par le nécessairement nécessaire.

Tout à l'heure, nous n'avons compris que négativement la possibilité d'une telle affirmation. Le chemin parcouru va nous permettre de la comprendre positivement pour autant que notre intelligence" aux yeux de hibou " (Aristote: la citation n'est pas littérale) va nous permettre, si Dieu veut, d'y voir clair.

Le nécessairement contingent n'est tel que par le nécessairement nécessaire. C'est possible, avons-nous dit, parce que le nécessairement nécessaire n'est pas pour cela le nécessairement déterminé: si le nécessairement nécessaire était un coupe de souris , de ce nécessairement nécessaire ,il ne pourrait sortir que des souris. Or, disions -nous, il n'est pas prouvé que le nécessairement nécessaire soit déterminé. Au contraire, l'affirmer serait nier l'absolument nécessaire. Car le fini n'a pas en lui-même sa raison d'être, et qu'ainsi, il s'identifie au contingent.

Nous pouvons dire plus : si le nécessairement nécessaire est infini, il est souverainement indéterminé. S'il agit, ce sera avec <u>la même</u> souveraine indétermination, parce qu'il est être , qu'il n'est que être. L'indétermination sera chez lui la perfection de l'être, la négation du fini, l'affirmation de tout l'être. Elle sera la liberté .

Soit, dira quelqu'un, le nécessairement nécessaire pourra, s'il agit, et parce que indéterminé et libre, produire, réaliser le contingent quel ~~qu'il soit~~

qu'il soit. Mais n'y aura-t-il pas là de contradiction ? Comment, d'un être, faire sortir plusieurs êtres ? Et surtout que devient dans ce cas le principe de causalité ? Où est la possiblité du cas envisagé ? Le multiple sortant de l'un ... une chose , unique, multipliant sans autre ressource qu'elle-même, les choses autour d'elle?

La question posée est assez nette. Cependant, pour éviter une difficulté qui pourrait suivre, j'affirme d'abord que la possibilité intrinsèque du contingent dépend de la non contradiction dans l'être de ses notes essentielles : c'est la définition même de la possibilité intrinsèque.

Le cas ici est différent: il s'agit de la possibilité du contingent comme tel. Sans doute, il ~~arrive~~ est certain que le contingent comme tel ~~ait~~ a besoin pour être d'une non-contradiction essentielle, et , à ce titre, la remarque préliminaire peut rentrer parfaitement dans notre sujet.

Or, ceci mis à part, il y a une double ~~position~~ condition sine qua non de la possibilité du contingent. La première est qu'il soit fini. La deuxième est que à côté de l'infini, le fini ne soit pas contradictoire parce que multiple et sortant de l'un.

Le fini, pour être, doit être fini. Or ce qui n'est que être est de soi infini . Donc, le fini ne peut pas être seulement être; puisque s'il est seulement être, de soi et immédiatement, il est absolument nécessaire qu'il soit infini. D'autre part, il ne peut pas nier l'être, car alors il ne serait pas. Reste qu'il soit le résultat de l'actuation d'une mesure réelle d'être, d'une non-contradiction finie, et de soi finie: la manière d'être , la talité. Or l'essence , si elle est simple, n'apporte aucune contradiction ; si elle est complexe , la rapportabilité simultanée de ses notes à l'être fonde~~nt~~ sa non-contradiction . Parce que talité et manière d'être , elle est de soi finie. Parce qu'elle n'est pas être simplement, elle est finie. Parce que rapportable à l'être comme la puissance à l'acte, elle devient principe d'être; mais l'être dont elle sera le principe sera par elle de soi et nécessairement fini.

Le contingent, pour être, doit être fini: car s'il n'est pas fini, il est infini; et parce qu'il serait, il serait positivement infini; or ceci est le propre de l'acte pur. Le contingent qui ne serait pas fini serait acte pur, c.-à-d. nécessairement nécessaire.- en tant q ue l'acte pur est par soi - et, dès lors, un tel contingent ne serait plus contingent, ce qui est contradictoire.

Il faut en plus que le fini, qui, en tant que fini, est principe de multiplicité, que le fini en tant que principe de multiplicité , ne soit pas contradictoire. C'est proprement le point central de l'objection que nous sommes occupés à résoudre.

Je demande : y a-t-il contradiction à ce que le contingent soit ? La multiplicité , au point où nous en sommes, est-elle, oui ou non, contradictoire ?

Deux réponses :

I°.- Le contingent en tant que multiple, est : donc, il est possible.

2°.- Pour que le nécessairement nécessaire puisse produire le contingent, il faut que le principe même de causalité soit nié. Car un être, rest ant identique à lui-même ne peut faire que plusieurs êtres soient, à côté de lui, qui seraient autres que lui et na'uraient ainsi aucune réalité antérieure causale . Ce serait là affirmer que l'être est produit par le néant, et ainsi, la nécessité du nécessairement nécessaire pour expliquer le contin- gent devient illusoire. Il y a là une contradiction dans les termes.

S'il y a une échappatoire, c'est celle-ci : que par une suite d'évolutions nécessaires, de sa nécessité même, l'être nécessaire évolue , apparaisse , se transforme, se désagrège, se fasse voir, sous différents aspects qui apparaissent contingents, parce que, n'étant vus que l'un après l'autre et comme finis, ils ne conduisent pas immédiatement à poser comme source profonde et intrinsèque de leur réalité même , l'infini dont ils sont les modes.

Je retiens la première réponse et je discute la seconde.

L'être est ce dont l'acte est d'être. Tout ce dont l'acte est d'être est donc vraiment être. Il est vrai que l'autre en tant qu'autre est contradictoire. Il est non moins certain que l'être abstrait est unique: il ne peut pas ne pas être unique : car nous n'avons pas deux concepts de l'être en tant que tel. L'être concret peut-il être unique ? Cela ne fait de doute pour personne : il suffit pour cela qu'il n'y ait au monde qu'une seule existence, celle de l'être absolument nécessaire , par exemple. Il n'est donc pas nécessaire qu'il y ait plusieurs êtres. Mais peut-il y avoir plusieurs êtres ? Oui, s'il peut y avoir plusieurs existences. Peut-il y avoir plusieurs existences ? Oui, s'il n'y a pas là de contradiction.

Or, il est certain que je n'ai de l'être, et par conséquent de l'existence qu'une seule idée . Cette idée est-elle nécessairement univoque?

Toute la question est là. S~~il~~ est contradictoire~~s~~ que l'être ne soit pas univoque, la multiplicité des êtres est une contradiction .

D'autre part, spontanément, nous affirmons la multiplicité des choses, donc des existences. Je n~~é~~e dis pas que cette multiplicité des choses soit immédiatement contradictoire à l'unicité de l'existence . Je dis seulement que parce que spontanément nous admettons la multiplicité des choses, spontanément aussi, nous admettons la multiplicité des existences. Dès lors, le fini n'est pas immédiatement contradictoire.

Or, parce que le fini n'est pas contradictoire immédiatement, l'affirmation de la distinction entre essence et existence est possible. Si elle est possible, une conséquence immédiate en est possible : c'est que l'existence va se proportionner rigoureusement à l'essence qu'elle actue. Et donc l'existence d'une essence finie sera finie. La talité d'une essence quelconque fera que l'existence sera l'existence d'une telle talité; mais les talités s'opposant (parce que finies, le fini n'étant pas immédiatement contradictoire) les existences s'opposeront par là même , et elles ne pourront être une~~s~~.

Or il est vrai que je ne saisis pas ce en quoi un individu diffère d'un autre individu, au moins , je ne le saisis pas intellectuellement. Mais je sais qu'un individu diffère d'un autre individu. Je sais aussi qu'une chose d'une certaine espèce diffère d'une chose d'une autre espèce: et parce que je sais ~~in~~ intelligiblement (plus ou moins, c'est vrai, mais intelligiblement quand même) ce en quoi une espèce diffère d'une autre, je sais par là même qu'une chose de la première espèce diffère d'une chose de la seconde espèce; et donc, d'une certaine manière, ce en quoi ces deux choses diffèrent. Mais puisque, d'autre part, actus proportionatur ei cujus est actus , je sais positivement que l'existence de mon premier objet diffère de celle du second. Or ce premier objet, parce qu'il est ou peut être, et ce second objet pour la même raison, sont tous les deux de l'être: ils diffèrent donc entre eux, car il n'est pas contradictoire que l'un ne soit pas l'autre... Et cependant la notion que j'ai de l'être en tant qu'être est parfaitement unique.

Il reste, il faut que l'être puisse ne pas être univoque, que l'être dût d'une chose puisse ne pas être identiquement l'être d'une autre chose- cela parce qu'il n'est pas contradictoire qu'une chose ne soit pas l'autre - cela parce que le fini n'est pas immédiatement contradictoire- cela parce que le fini ne nie pas l'être, mais seulement l'infini de l'être- cela parce que n'est pas contradictoire la ~~composition~~ distinction réelle d'essence et d'existence.

Il peut donc y avoir plusieurs êtres ayant chacun son existence propre: il peut y avoir plusieurs substances : cela n'est pas contradictoire.

Or ces êtres qui ne sont que possibles, seront finis et contingents: donc posés librement par l'être nécessaire de soi.

- C'est cela, dira-t-on, qui est absurde: car l'être est un , et il est nécessaire de soi.

- Je distingue : l'être est unique en tant qu'abstrait. Mais en tant que concret, je distingue encore : il n'est pas proprement multiple d'une multiplicité d'opposition négative; car, dit S. Thomas, il y a une chose en quoi toutes les choses se ressemblent : à savoir l'être. Et ainsi, les

êtres ne sont pas multiples de la manière dont les espèces sont multiples, une espèce étant la négation par opposition de toutes les autres. Mais cependant les êtres sont multiples réellement , et je dirai - quoique cesoit un pléonasme - existentiellement. Un être est la négation de tous les autres cette négation excluant évidemment l'identité, l'univocité , cette négation étant par contre une négation qui exige de soi la similitude , la ressemblance; parce que exigeant la similitude , cette négation fonde l'analogie de l'être. Tous les êtres sont, et l'un n'est pas l'autre: ils diffèrent et ils se ressemblent. Et la difficulté est justement d'admettre qu'ils diffèrent en ce par quoi ils se ressemblent : l'existence laquelle est en tous, diffère cependant en tous, mais ne peut différer jusqu'à être complètement autre. La difficulté vient surtout de ce qu'on oublie le caractère transcendental de l'être.

A remarquer ici que l'Etre absolument nécessaire , parce que absolument nécessaire, s'oppose,plus violemment aux êtres contingents que ceux-ci ne s'opposent entre eux. C'est en tant qu'ils sont tels, et parce qu'ils sont que Dieu s'oppose aux êtres finis. Cette opposition ne fait d'ailleurs que marquer une distinction.

Cette opposition, en effet, ne peut être une opposition de négation pour deux raisons: la première est que c'est Dieu qui pose les choses dans l'être ; la deuxième est que c'est en lui qu'il faut chercher le fondement de leur possibilité absolue. C'est donc en tant que tels que les possibles ressemblent le plus à Dieu : parce qu'ils sont des idées divines. C'est en tant qu'êtres qu'ils s'opposent le plus à lui , ~~en un mot~~ quoique cette opposition soit moindre là que partout ailleurs : il suffit pour cela de remarquer que c'est en Dieu et par Dieu qu'est le fondement de la ressemblance des êtres, à savoir, l'être.

Ceci nous fait toucher du doigt une chose qu'on oublie parfois trop: la fécondité de la métaphysique. Le fondement de tout est en Dieu. Un problème philosophique quelconque ne peut avoir de solution entière qu'en

métaphysique. La métaphysique se doit à elle-même et doit aux autres branches philosophiques, la lumière et le contrôle qu'elle seule peut donner. Le cas ici est typique : la causalité métaphysique qui peut apparaître à quelques-uns comme le problème de l'existence des choses , laisserait entier le problème de leur essence. On finirait par une solution fausse , comme celle d'Avicenne, ou bien inadéquate et contradictoire : en ce sens que , négligeant le problème des essences, on semblerait croire qu'il est séparable du problème des existences, ce qui est contradictoire; car la cause des existences doit être identique à celle des essences . Seule la métaphysique peut résoudre ce problème : cette solution est identiquement le principe de causalité, lequel est identique à la distinction réelle entre l'essence et l'existence, car il est comme elle l'explication métaphysique du fini.

Il est donc faux que l'être doive être nécessairement unique ; qu'il ne puisse pas y avoir plusieurs êtres : car nous ne voyons à cela jusqu'ici aucune contradiction .

Reste l'objection qui fait l'objet du présent débat. Si l'être nécessaire peut poser à côté de lui, librement, d'autres êtres qui ne sont pas lui, il faut admettre que bien réellement ces êtres n'ont pas de cause. Il y a une augmentation du nombre des êtres qui est arbitraire, irrationnelle, en contradiction formelle avec le pricipe de causalité que l'on voudrait étayer.

Je réponds qu'il n'y a aucune contradiction à cela. En effet, il est vrai qu'il y a comme conséquence réelle de la création, plusieurs êtres.

Mais, je le demande, y a-t-il une actuation supérieure à cellequ'on aurait eu sans création. Y a-t-il plus d'" acte " ? y a-t-il plus d' " être "? (C'est, en effet, de cette seule façon qu'il y aurait négation du principe de causalité .) Si oui, nous sommes en pleine contradiction, car l'être étant de soi , par définition, simplement infini, ne peut, sans

sans contradiction, recevoir une ajoute quelconque.

La réponse , un peu brutale peut-être , sera que puisqu'il est contradictoire qu'une ajoute quelconque se fasse à l'être, il est absolument nécessaire que la création n'ajoute rien à l'être. Ce n'est pas là une affirmation sans preuves: j'ai dit et prouvé qu'il est contradictoire que la création ajoute quoi que ce soit à l'être. Cela suffit : car s'il est vrai que la création ne peut ajouter quoi que ce soit à l'être, si elle est , elle n'a rien pu ajouter à l'être.

Et voici d'ailleurs un mot d'explication : puisque l'être, l'acte, est de soi infini, il ne peut jamais y avoir plus d'acte , parce qu'il peut y avoir plus d'actes: on n'ajoute rien à l'infini de l'être.

Il y aurait cependant - quoique par impossible; le principe ci-dessus restant vrai absolument- des formalités nouvelles et donc certains actes nouveaux si dans les êtres créés en tant que tels pouvait se trouver une actualité quelconque qui ne fût pas en Dieu , si par exemple, de par la création, l'essence de l'homme était devenue une nouveauté.

Ceci même est contradictoire parce que l'acte des actes, c.-à-d. l'être, c'est d'abord Dieu, et qu'ainsi aucun acte ne peut être que par Lui: la thédicée ne dit rien d'autre mais elle précise seulement quand elle nous explique le comment de cette affirmation : toutes les manières d'être, jusqu'aux moindres déterminations, jusqu'à la matière première , sont en Dieu de toute éternité, en tant que pensées par Lui. Parce qu'il se connaît , il connaît en Lui ,l'Etre pur, toutes les réalisations possibles de l'être: il est le fondement dernier de l'absolue nécessité du possible, Et donc rien n'est nouveau, acte nouveau, de par la création. Dieu, ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia , est la raison , le fondement, la cause, l'intelligence de toutes choses .

Il est donc établi que notre position est tenable . Elle a d'autres bons côtés, celui , par exemple, d'être harmonieuse à la pensée spontanée,

au ben sens , celui aussi de pouvoir s'intégrer dans une synthèse philosophique complète . Ceci veut seulement dire que parce que notre point de vue est d'accord avec le bon sens, on l'admettra plus facilement. Mais son mérite n'est pas qu'il soit harmonieux au bon sens ni qu'il l'explique. Au contraire, toute la valeur du bon sens vient de ce qu'il est expliqué philosophiquement.

Je voudrais cependant montrer d'où venait la difficulté que nous avons résolue: elle consistait à croire que la création donne quelque chose de tout à fait neuf, qui donc par cela même qu'il serait tout à fait neuf, battrait en brèche le principe de causalité.

Mais il n'y a rien de tout à fait neuf. L'essence des choses ni aucun des faits du monde ne sont tout à fait neufs, ni même neufs en aucune façon, puisqu'ils sont depuis toujours dans l'intelligence divine.

Que l'existence des faits soit une chose neuve, c'est non moins faux. L'existence est une formalité qui était en Dieu éminemment depuis toujours. Mais si l'existence n'est qu'une formalité- quoique ce soit une formalité transcendentale- la contradiction qui paraissait grande, se réduit tout à coup et, parlons franc, n'existe plus. Il y a probablement encore des difficultés , mais plus l'ombre d'une contradiction .
La difficulté vient non des choses, mais de nous: c'est l'imagination, qui, ici encore, est la grande pécheresse. Car on confond infini quantitatif et infini de l'être... ces paroles sont dures, et je me serais bien gardé de les dire si je n'avais pu lire : " Sous des dehors de métaphysicien intransigeant, Spinosa reste géomètre. Il confond l'infini quantitatif et l'infini de l'être. Pour lui, Dieu doit être l'ensemble , la somme de tous les êtres possibles. Comme si on pouvait constituer la perfection de l'être par la somme des essences finies (modes ou attributs) équivoques entre elles , et avec Dieu en tant que distinct d'elles. "
(N. BALTHASAR , O. p. cit. page 22.)

Il est très clair que pareille affirmation demande beaucoup d'audace. Mais elle suppose aussi qu'on connaît à fond l'adversaire, et tellement à fond qu'on le connaît , lui, mieux que lui-même .

Notre position est tenable. L'affirmation absolue d'un panthéisme de droit [I] est donc contradictoire. Il resterait à voir si le cas peut être tranché : notre position est tenable, celle d'un panthéisme de droit est tenable. Faudra-t-il qu'on ait l'embarras du choix? Et n'y a-t-il aucune raison de pencher d'un côté plutôt que de l'autre ? Car, sans doute, la vérité est une et de ces deux positions , une seule est vraie.

Il ne s'agit évidemment pas d'une question de détail: on ne pourra pour résoudre le problème que discuter l'initial point en question.

Or le panthéisme diffère essentiellement des autres philosophies, en ce qu'il nie le contingent, alors que les autres l'affirment.

La question se précise encore: si le contingent est ce qui peut ne pas être, attendu que l'être est absolument nécessaire et, d'une certaine façon, unique, il faudra avant d'affirmer le contingent, affirmer la possibilité du fini et la distinction réelle dans le fini entre l'essence et l'existence. Mais cette possibilité ne suffit pas ; et en même temps qu'elle, à côté d'elle , sur un pied d'égalité sera le panthéisme de droit , qui lui non plus n'est pas contradictoire : car si la théorie adverse affirme le contingent, lui le nie; et si la théorie adverse donne des explications, lui aussi donne les siennes : chaque chose, dit-il, parce qu'elle peut être considérée isolément, peut être trouvée contingente; mais la possibilité est tout aussi réelle de considérer l'ensemble des choses changeantes et leurs changements mêmes, comme nécessaires de la nécessité même de l'être : nécessité qui est absolue, et ne peut donc laisser aucune place

---

I.- Je dis: l'affirmation absolue ... car ce n'est pas parce que notre position n'est pas contradictoire qu'elle est nécessairement vraie. Je vais essayer , pour pouvoir affirmer notre position, de prouver :
1°.- que le panthéisme de droit est contradictoire.
~~2°.- que le panthéisme de fait est faux.~~

à la contingence, si petite soit-elle.

Je ne dis pas que cela aille de soi , qu'il n'y ait pas de problème soulevés et qui demandent discussion ; mais il y aurait certainement mauvaises grâce et erreur , à ne pas accepter la discussion.

Les choses changeantes et leurs changements mêmes seraient nécessaires de la nécessité même de l'être, à savoir absolument: voilà l'affirmation qui, si elle n'offre pas de contradiction, ~~nous-même~~ nous ramène à notre point de départ ou bien si elle est contradictoire nous oblige de prendre position dans le thomisme.

Voici les principes qui vont servir de fondement à la discussion:

1°.- L'être est absolument nécessaire .

2°.- L'être, parce qu'il est l'être, est positivement infini.

3°.- Des deux propositions suivantes: le contingent est; le contingent n'est pas, aucune n'est contradictoire immédiatement.

Si l'être est, il est infini comme être. S'il est infini, il est superlativement indéterminé. Cette suprême indétermination de l'Etre nécessaire est identiquement la liberté de Dieu, liberté rendue possible parce qu'on trouve dans l'être pur l'infini et l'indétermination, liberté absolument nécessaire parce que infini et donc indétermination sont aussi nécessaires que Dieu même: absolument.

Si donc, le fini se rencontre quelque part, puisque le fini n'est pas Dieu, que Dieu est absoluement nécessaire, et qu'il est souverainement ~~li~~ libre; puisque d'autre part, l'être est absolument nécessaire, et à l'état pur, nécessairement infini, il faut que ce fini ne soit pas par soi, mais par l'être qui est par soi. L'être fini doit être créé, et créé par Dieu librement; car, parce qu'il est contradictoire que Dieu ne soit pas l'infini de l'être, le souverainement indéterminé , il est contradicoire qu'il ne soit pas souverainement libre; car la raison profonde de la liberté

de Dieu n'est pas qu'il est intelligence, mais qu'il est infiniment être.[I]

S'il en est ainsi, le fini qui est réellement fini est contingent.

Dès lors, nous avons fait un pas de plus : puisque le fini est possible, puisque Dieu est nécessairement libre, le fini sera contingent. Il est contradictoire que le fini soit nécessaire de la nécessité même de Dieu: ce serait nier la liberté divine, nier son infinitude actuelle, et réellement nier l'être: car l'être, de soi, est nécessairement infini; et si quelque chose est qui ne soit pas nécessairement infini, et qui soit cependant l'être sans restriction, cette chose-là n'est pas l'être.

Le panthéisme de droit est contradictoire. De sa thèse sur la nécessité absolue des choses et des changements de choses, nous ne retenons que le supposé qu'elle implique logiquement: l'existence du fini. (Non pas que nous voulions dire que le fini multiplie les êtres, mais parce que l'existence du fini même telle que la conçoivent les panthéistes, est l'affirmation du déterminé.) D'où nous pouvons tirer notre argumentation.

I.- De même, il me semble que c'est trop peu dire que d'affirmer que nous sommes libres parce qu'intelligents. Il faut ajouter, ce qu'on fait rarement, que l'intelligence est la faculté de l'être. C'est seulement à cause de l'indétermination de l'intelligence, de sa non détermination , " ad unum " ,parce que faculté de l'être, que la volonté elle-même est indéterminée: au fond, l'indétermination dont on parle est celle de l'intelligence. Et cette indétermination n'est possible que si l'intelligence est la faculté de l'être, l'être étant lui-même le souverainement indéterminé.

Mr Francis

D E U X I E M E P A R T I E

C H A P I T R E V .

SAINT THOMAS SEMBLE N'AVOIR PAS POSE COMME NOUS LE PROBLEME DU POSSIBLE METAPHYSIQUE.

Saint Thomas parle du possible :

Somme théologique . Ia - 25 - 3 - c..
Ia - 41 - 4 - 2 .
Ia - 46 - I - I .
Ia - 46 - 2 - c.

Contra Gentiles . I - 82 .
II - 37 .
III - 86 .

De Malo . qst. 6 - ad I6 .

Quodl. 9 - I6 - c.

In Méta. - 9 lect. 3 fi.
9 lect. I0 princ.
5 lect. I4 fi.

De Potentia . 5 - 3 - c.

Dans cette question V du De Potentia , S. Thomas traite " De conservatione rerum in esse a Deo. "

L'article I prouve que les choses sont maintenues dans l'être par Dieu; l'art. 2 , qu'il est impossible que, sans Dieu, les créatures puissent être conservées dans l'être ; l'art. 3 qu'il est possible à Dieu de " réduire à néant " la création.

Voici, en résumé, l'argumentation de S. Thomas: dans les créatures, il n'y a aucune possibilité pour celles-ci de tendre au néant. Pour qu'elles soient annihilées il faut donc que Dieu intervienne , et cela lui est possible.

Preuve de la I° affirmation : il n'y a dans la création aucune puissance par laquelle elle puisse tendre au néant . Si nous considérons les

substances, sans matière, que sont les formes subsistantes , il n'y a pas lieu d'envisager une séparation d'avec la forme , attendu que les êtres dont nous parlons sont leur forme même : et cela est de la manière même dont l'existence ne peut être séparée d'elle-même: il ne peut donc y avoir aucune tendance au non-être dans ce premier cas.

Si nous considérons les êtres matériels, qui sont tels que leur matière n'est capable d'aucune autre forme, nous arrivons à la même conclusion .

Les seules choses qui aient une tendance au non-être sont celles dont la matière est en puissance de plusieurs formes; et encore faut-il bien remarquer que dans ces choses la forme seule disparaît , la matière demeurant toujours.

Preuve de la seconde affirmation : Dieu peut réduire à rien la création.

En effet, deux seules choses lui sont impossibles et l'annihilation n'est aucune des deux. Tout d'abord, Dieu ne peut réaliser ce qui est de soi impossible .

Et ensuite, il ne peut réaliser le contraire de ce que la nécessité pousse dans un sens absolument déterminé, que cette nécessité soit

I° - la nécessité venant d'une puissance active de la nature : ce qui est chaud ne peut pas ne pas chauffer. (puisque chauffer et être chaud , c'est tout un.)

2° - la nécessité venant de la fin dernière : l'homme ne peut pas ne pas vouloir être heureux ; Dieu ne peut pas ne pas se vouloir lui-même.

L'annihilation , n'étant pas de soi impossible, n'étant pas contraire à une exigence naturelle de Dieu, n'étant pas opposée à la bonté de Dieu, est possible.

J'avoue que la lecture de cet article m'a laissé une impression plutôt désagréable .

I - Tout d'abord, S. Thomas, sans pourtant , semble-t-il, la condamner expressément et absolument, repousse l'opinion d'Avicenne, d'après laquelle chaque chose créée aurait " in se " la possibilité d'être, et aussi celle

de ne pas être. Et d'autre part, il affirme qu'il y a un impossible en soi. Cet impossible en soi semble demander comme contradictoire un possible en soi.

II - Puis, opposant assez violemment Averrhoës et Avicenne, il semble bien admettre et faire siens les arguments du premier, arguments qui semblent étranges sous la plume de S. Thomas: " quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem ".

S. Thomas, d'ailleurs, ne semble pas vouloir chercher un medium quid, un accommodement quelconque, ce qui n'est pas impossible a priori, entre ces deux opinions.

III - Ensuite, sans s'expliquer sur le choix de ces expressions, il affirme d'une part qu'il n'y a dans la création aucune possibilité pour le non-être, et d'autre part qu'il est parfaitement possible qu'elle ne soit pas.

IV - Enfin, nous trouvons, fin de l'article, une distinction qui ne semble pas justifiée. Il est impossible à Dieu de faire l'impossible " secundum se " l'impossible " ex parte potentiae activae naturalis ", et l'impossible, " ex parte finis ultimis ". Mais, à y regarder de près, il faut bien admettre qu ces "impossibilia " ne sont impossibles pour Dieu, que parce que tous trois, au fond, sont impossibles, "secundum se ", car tous trois sont contradictoires, et S. Thomas dit à cet endroit même, formellement, que le contradictoire est un impossible, "secundum se ".

Une dernière lecture de ma thèse déjà dactylographiée, m'a fait constater une distraction : il est évident que " praeter Deum " peut être traduit : <u>sauf Dieu</u>. Tout préoccupé de savoir si S. Thomas mettait en Dieu le fondement du possible, je n'avais vu là qu'une opinion contraire à la mienne, d'autant plus que l'opinion d'Avicenne est bien celle que je lui prête ici, quoique peut-être ce passage veuille dire autre chose.

Si donc on veut traduire "praeter Deum " non pas : en dehors de Dieu, sans Dieu, mais : sauf Dieu, on voudra bien considérer comme non avenues les deux pages qui suivent et les allusions subséquentes au " praeter Deum ".

La thèse reste entière sans cela.

la question d'heure I I de la puissance générative en Dieu , la question III de la création, ainsi que la suivante ; et la Ve , celle qui nous occupe, de la conservation des choses dans l'être par Dieu... on peut s'imaginer de quelle manière pouvait être reçu ce " praeter Deum " qu'Avicenne prétend mettre dans les choses. D'ailleurs, cette possibilitas praeter Deum entre trop essentiellement dans une autre thèse d'Avicenne pour que S. Thomas n'ait pas eu de grandes répugnances à l'accepter . Cette théorie est clairement dite par le P. Roalnd Gosselin, dans son commentaire sur le De Ente et Essentia , à la page 153 . Je la résume en deux mots :

L'être qui vient à l'existence doit être d'abord possible en soi et non pas seulement par rapport à une cause en état de le produire- praeter Deum, dit S. Thomas - car cette cause ne peut avoir d'action sur l'impossible, Mais cette possibilité n'étant pas une substance est un accident et, dit Avicenne , un accident de la matière. Donc seules les substances matérielles peuvent commencer d'être.

D'autre part, les substances immatérielles étant aussi possibles, leur possibilité devient un élément de leur essence. Mais la nature de cette possibilité ne pouvant dès lors être considérée que dans ses essences déjà existantes, il y a en elles nécessairement quelque chose qui est d'elles-mêmes (praeter Deum) et quelque chose qui leur vient de l'être nécessaire : l'existence.

Il est assez facile de montrer que cette possibilité n'est qu'un point de vue pris sur l'essence , que, - toute la question V du De Potentia est imprégnée de cette doctrine - toute essence vient de Dieu; et que dès lors le " praeter Deum " n'est soutenable en aucune manière.

La deuxième difficulté , qui apparaît quand on voit S. Thomas admettre les raisons d'Averroes , " 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 " ... La deuxième difficulté qui naît d'une contradiction formelle de S. Thomas avec lui-même (S. Thomas ayant enseigné que le monde pouvait être éternel - voyez Somme Th. Ia - 46 - I .- Ia - 46 - I2 - . - Contra Gentiles - II - 3I à 38 . - De Potentia - III - I7 - 6 .- Quodlibet III - 3I - o . - Qodlibet XII - 7 - o . - In Phys. VIII - lect. 2 in fi. In Sent. 2 d. - I - q. I - 5 - o .- 2 d. 2 - q. I - c. princ.) non qu'il l'ait prouvé sans doute, mais il ne voit là aucune contradiction ... cette deuxième difficulté s'amoindrit fort quand on remarque que S. Thomas semble se désintéresser de la question. Il donne l'opinion d'Avicenne, celle d'Averroes , mais il ne paraît pas vouloir trancher le débat. Il remarque seulement que l'opinion d'Averroes est plus raisonnable. C'est donc, semble-t-il, que l'autre l'est aussi. Et vraiment, si S. Thomas a tranché le débat, il l'a fait fort distraitement ; car la raison qu'il apporte ne pèse pas lourd: " quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem. " ? ??

Il a dit auparavant [I], dans le Contra Gentiles, que ni une chose ni l'autre , ni la sempiternité ni la non sempiternité ne peuvent être prouvées . Il maintiendra cette opinion après le De Potentia : Somme Th. Ia 46 I Et l'on comprend alors que S. Thomas ne pense pas à trancher le débat. Disons qu'il a besoin du texte d'Averroès , et qu'il n'ose s'en servir sans se dire à lui-même et sans dire au lecteur qu'il est plus raisonnable que celui d'Avicenne.

S. Thomas choisit l'opinion d'Averroes parce qu'elle va l'aider à résoudre le problème qui se pose. Il la justifie à l'avance en acceptant

---

I.- Le Contra Gentiles a été écrit entre I257 et I264 . Le De Potentia entre I265 et I268 . La Prima Pars de la Somme , en I267 et I268. Il semble donc bien que ce texte du De Potentia se place chronologiquement entre la composition du Contra Gentiles et celle de la Somme. Faut-il interpréter ce passage du De Potentia comme étant la pensée personnelle de S. Thomas, sorte de raison de coeur qu'il ne voulait pas livrer au public?

une raison dont la valeur démonstrative n'est pas certaine et qui peut assez bien justifier le jugement qu'il donnera : " rationabilior ... "

Tous les lecteurs de S. Thomas savent que sa terminologie diffère ~~erfe-~~ parfois notablement de la nôtre. Et c'est ici , me semble-t-il, qu'est la solution cherchée. Le " possibile ad esse et ad non esse " c'est l'être matériel. L'être nécessaire, c'est la forme pure. S. Thomas emploie couramment ces expressions. Je ne veux citer pour le prouver qu'un seul texte , connu dd tous le monde : " Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse ; cum quaedam inveniantur generari et corrumpi , et per consequens, possibilia esse et non esse. "

Il s'agit évidemment des êtres matériels : le " cum " et le " per consequens " disent assez la relation entre l'être matériel et le possible d'être et de non-être .

Une autre expresssion favorite de S. Thomas explique la précédente : " Aliqua necessaria habent causam . " Voyez, par exemple :

Somme Th. Ia - 44 - I - 2 .
Ia - 50 - 5 - 3 .
Ia II 93 - 4 - 4 .

C. Gent. II - I5 .

Et commentant le Perihermén~~éias~~ d'Aristote , S. Thomas dit expressément: " In quibus contingit esse et non esse , contingit etiam fieri et non fieri."

La troisième difficulté diparaît par là-même entièrement... Mais alors une remarque s'impose : Pourquoi S. Thomas n'a-t-il pas repris purement et simplement le point de vue d'Avicenne qu'il cite et pourquoi n'a-t-il pas parlé de la contingence des êtres? Il le fait à la fin de l'article : qui l'empêchait de le faire d'abord?

Car il faut le remarquer, l'interprétation d'Avicenne que donne S. Thomas est assez libre s'il veut croire qu'Avicenne cherche dans les choses une tendance au non - être , une puissance de néant. Avicenne parle tout

simplement de la contingence et de la possibilité du fini.

Il est par trop clair, en effet, qe S. Thomas a compris Avicenne: le texte en question est limpide en lui-même : quaelibet res habet in se possibilitatem ad esse et non esse. Il ne peut s'agir là que de la contingence du créé.

S. Thomas, d'ailleurs, devait être familiarisé avec Avicenne, car il l le cite déjà au commentaire du I° livre des Santences, par exemple, I - d. - 36 - q. I art. I - c. in princ. Et c'est une thèse très importante dans le système du philosophe arabe. Il en parle dans plusieurs chapitres de sa Métaphysique . Un chapitre même a pour titre : " De Initio loquendi de necesse Esse et de possibile esse et quod necesse Esse non habet causam et quod possibile esse est causatum et quod necesse esse nulli est coaequale in esse , nec pendet ab alio in esse ." (Métaph. TraitéII Livre I. Ch. I. - Venise 1495. - Cf. sur toute cette question le Commentaire du P. Roland - Gosselin sur le De Ente et de Essentia.)

Or, malgré les nombreuses occasions que l'ordre dialectique suivi par S. Thomas lui fournissait de s'expliquer sur cette question, il ne l'a jamais fait systématiquement. A peine trouve-t-on quelques rares endroits assez peu clairs, et si peu empressés à donner les conséquences qu'on pourrait en attendre; mais au contraire si prompts à s'effacer sans avoir pu servir, qu'il faut admettre que S. Thomas n'a pas pensé à poser la question telle que nous la posons.

On aura remarqué combien cette question de l'absolue nécessité du possible s'apparente à la preuve de Dieu par les vérités éternelles, si chère à S. Augustin. Or, nulle part, S. Thomas, traitant explicitement ce sujet n'affirme l'existence de l'éternité des idées, qu'après avoir démontré Dieu.[I]

I.- La définition thomiste de l'idée est celle-ci : l'idéal copié ou copiable. Voyez toutes les références suivantes: S. Th. n'affirme jamais l'éternité des idées qu'après être sûr de pouvoir les mettre en Dieu.

S. Thomas , dans un article du Commentaire sur les Sentences (I. d. 36 - q. II - Art. I. - ad I .) semble même ne pas vouloir de la définition que Platon donne de l'idée . Il voudrait la définir la forme en Dieu des choses- " formas rerum in Deo existentes " - Pourquoi ?

Pourquoi l'idée n'est-elle pas tout simplement la forme des choses ? Définition incomplète, sans doute, nous sommes bien d'accord, mais que nous compléterions comme S. Augustin...

Voyez encore In Sent. I -d. 36- q. II - art. 2 - c. fi.
I -d. I8- q. V - art. 3 - ad. 2.
I -d. 36- q. II - art. 3 - ad. 2.
I -d. 36- q. II - art. I - ad. I.
I -d. 36- q. II - art. 2 - ad. 2.
ad. 3.
I -d. 36- q. II - art. 3 - ad. 2.
II -d. I- lib. I - prin.
II -d. 3- q. III- art. 3 - ad. 2.
II -d. I8- q. I - art. 2 - c. prin.
III -d. 9- q. I - art. 2 - q. I -ad. 3.
III -d. I4- art. 2 - q. 2 - c.

Summa Theölogica - Ia.- I5 - I - 0 .
I4 - I6 - c.fi.
I5 - 2 - 3.
I5 - 2 - 4.
I5 - 3 - I.
I5 - 3 - 3.
I5 - 3 - 4.
I8 - 4 - 4.
28 - 4 - 3.
34 - 3 - 4.
44 - 3 - o.
47 - I - 2.
Ia. IIae - 93 - I - I.
IIa IIae. I73 - I - c.

De Veritate - Qst. 3 art. I - o.
3 - 27 - c.
3 - 2 - 8.
3 - 8 - o.
4 - 4 - 2.
4 - 4 - 4.
4 - 4 - 5.
8 - 8 - I.
I2 - 6 - c.
~~2 - 6 - c.~~
2 - 9 - 4.

De Potentia qst. 3 - I - I3.
3 - I6 - 5.
3 - I6 - I2.

Contra Gentiles lib. I - 54.

Quodlibet 4 - I - c.
7 - 3 - c.
8 - I - c. fi.
8 - 2 - c.

Pourquoi S.Thomas qui connaît si bien S. Augustin n'a-t-il jamais donné la preuve de Dieu par les vérités éternelles? Pourquoi ne cite-t-il constamment quand il veut prouver que les idées sont éternelles , qu'il est nécessaire qu'il y ait des idées , sans que jamais la formule de S. Augustin soit reprise ? Il faut toujours et d'abord que l'existence de Dieu soit prouvée; S. Thomas démontre toujours par l'éternité de Dieu et par la nécessité de Dieu l'éternité des idées et leur nécessité.

S. Augustin faisait l'inverse .

Mais pourquoi ce silence constant et voulu de S. Thomas ? Pourquoi tout au moins n'a-t-il jamais un mot de critique à ce sujet , à l'adresse de S. Augustin ?

Il n'est personne qui oserait affirmer que S. Augustin fût un esprit pondéré, mesuré, didactique, pesant chacune de ses raisons, et n'affirmant qu'autant que l'affirmation est possible ou prudente. Et on peut imaginer que S. Thomas, ce maître à l'imperturbable pensée, a dû quelquefois trouver hasardées certaines thèses de son illustre prédécesseur. S. Augustin, qui était peut-être trop ardent pour avoir le temps d'être assez prudent, S. Augustin peut avoir par son exubérance même, rendu trop prudents ceux qui devaient le lire .

S. Augustin donne comme solution du problème de la connaissance l'illumination divine . Nos intelligibles sont fournis par Dieu.

S. Augustin affirme en outre que nous connaissons les choses " dans leurs raisons éternelles. " (GILSON :" Pourquoi S. Thomas a-t-il critiqué S. Augustin ? " page II9 . - Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen -Age .-Paris - Vrin . I926.)

Enfin , vient s'ajouter à cela la preuve de Dieu par les idées éternelles, immuables, etc. : l'idée de justice étant éternelle et immuable, ne peut venir de l'homme temporel et changeant . Elle vient donc de Dieu.

Or ces trois thèses étaient -elles bien distinctes dans la pensée de S. Augustin ? Il ne semble pas: le fait , pour lui indiscutable, de l'éternité et de l'immutabilité des idées entraînait sans hésitation possible, à la fois l'existence de Dieu et l'illumination divine . Dieu est , car ces idées éternelles et immuables que nous trouvons dans notre âme ne peuvent y avoir été mises que par lui...

S. Thomas, qui utilise le passé autant qu'il est en son pouvoir, et qui même exagère parfois à notre gré, voudra bien admettre que les idées nous apparaissent comme éternelles , mais ce ne sera qu'en disant qu'elles sont éternelles parce qu'elles sont en Dieu. Et sous sa plume revient le très intéressant pour qui l'observe " ut dicit Augustinus ."

Mais il ne paraît pas que S. Thomas ait voulu dire jamais qu'il y avait là une discrimination nécessaire. S. Augustin disait : Dieu est car ces idées éternelles et immuables que nous trouvons dans notre âme ne peuvent y avoir été mises que par lui :

" Comment nier, par conséquent, qu'il y ait une vérité immuable , laquelle contienne toutes les vérités qui sont immuables ? C'est de cette vérité que vous ne pouvez dire qu'elle soit vôtre ni qu'elle soit mienne, ni qu'elle appartienne à quelque homme que ce soit ; car elle appartient à tous ceux qui aperçoivent les vérités immuables . C'est d'une manière

---

I.- Tel est, au moins, l'opinion - opinion qui me paraît suffisamment démontrée de M. l'abbé Martin." S. Augustin . " Paris I907 . Il y est dit en substance , pages99 et suivantes: le fait primitif, fondement de toute la preuve de Dieu, c'est notre connaissance de l'immuable.

prodigieuse, une lumière à la fois secrète et publique qui s'offre d'elle-même... (De Libero Arbitrio - Lib. 2 cap. XII - Cité par Nourrisson : La Philosophie de S. Augustin . 2° ed. Paris 1866 tome I page 106)

" Toutes choses ont été créées d'après ces idées. Or ,où faut-il penser que sont ces idées sinon dans l'intelligence du Créateur.... " (De Diversis Questionibus LXXXIII.- Question XLVI .Cité par Nourrisson, I° vol. page 107.)

" Où vous ai-je trouvée pour apprendre à vous connaître, ô Vérité ? Où vous ai-je trouvée, pour vous connaître , si ce n'est en vous au dessus de moi? " (Confessionum Lib. X cap. XXVI - Nourrisson I° vol. p 110)

" Quiconque comprend Dieu lui est uni . Car tout ce qui est compris est vrai, mais tout ce qui est cru ne l'est pas. Or tout ce qui est vrai et qui d'ailleurs ne se trouve en rapport ni avec les sens ni avec l'intelligence peut être cru mais il ne peut être ni senti, ni compris. Donc ce qui comprend Dieu est uni avec Dieu. Or l'âme raisonnable comprend Dieu . Elle comprend en effet l'immuable, soustrait à tout changement. Mais le corps subit du changement dans le temps et dans l'espace; et l'âme raisonnable elle-même , qui tantôt est sage, tantôt insensée, subit aussi du changement. En outre, l'immuable est certainement supérieur à ce qui n'est pas immuable; et d'un autre côté, rien n'est supérieur à l'âme raisonnable, sinon Dieu. Donc, lorsque l'âme comprend l'immuable, c'est Dieu sans aucun doute qu'elle comprend. Or, Dieu c'est la vérité substantielle ; et puisque, en comprenant la vérité, l'âme est unie à la vérité, et qu'en cela consiste le bien de l'âme, il s'ensuit qu'on doit entendre en ce sens le mot: Pour moi, adhérer à Dieu , c'est mon bien. - Ps. 72 - 28 .- (Lib. de LXXXIII qst. cité par Martin : S. Augustin -Alcan 1907. p. 99 .)

S. Thomas, qui n'admet pas la théorie de l'illumination, va , semble-t-il , rejeter en bloc la thèse de S. Augustin avec la preuve de Dieu qu'elle soutient. Il ne conservera que la théorie des idées immuables avec

l'explication qu'en donnait lui-même S. Augustin, mais sans plus penser, semble-t-il, à vouloir en faire une preuve de Dieu.

S. Thomas a-t-il cru que cette preuve de Dieu fut indissolublement unie à la théorie de la connaissance de S. Augustin ? N'a-t-il pas vu qu'il y aurait moyen , même en maintenat la théorie de l'abstraction, d'affirmer l'éternité et l'immutabilité des idées ? et de pouvoir donner à cette éternité et à cette immutabilité , une explication ?

Ou bien, l'ayant bien aperçu, a-t-il voulu n'en pas parler pour combattre plus facilement les Augustiniens de son temps, en ne leur faisant aucune concession ? A-t-il cru cette preuve insuffisante , ou même simplement inutile ? Il avait d'autres preuves, après tout, et, d'une certaine façon, plus proches de ce réel auquel S. Thomas tenait tant; plus rigoureuses pour autant non pas en soi peut-être, mais " quoad nos " ,plus faciles à saisir et qui semblent plus fortes ?

Ce qui est certain, c'est que S. Thomas ne semble pas vouloir parler de la preuve donnée par S. Augustin, ni de l'absolue nécessité du possible en soi. Qu'il ait rejeté la thèse dont nous nous occupons, c'est ce qu'il serait , évidemment, impossible de prouver.

Qu'il ait eu de bonnes raisons pour n'en pas parler, c'est tout à fait certain : la principale est, semble-t-il, qu'illuminisme et preuve de Dieu chez S. Augustin, se tiennent de trop près pour que S. Thomas garde l'une en rejetant l'autre. Enfin , S. Thomas pouvait parfaitement s'en passer et son système est , sans cette thèse accessoire qui, de son temps aurait peut-être été une occasion de dispute, complet et ordonné.

Faut-il dire que la philosophie de S. Thomas, admirable dans son ensemble , présente cependant quelques imperfections ?

Son vocabulaire, par exemple , n'est pas entièrement fixé. S. Thomas n'a pas mis au point les expressions "ut quod " et " ut quo "; il lui arrive continuellement de parler d'une nécessité absolue dans la nature; un de ses mots favoris est que " necessitas consequitur formam " alors que bien qu'il en ait l'occasion, il ne dit pas que je sache : " necessitas

consequitur actum " ou : " necessitas consequitur esse ". Il n'a pas compris, semble-t-il, et certainement pas posé d'un point de vue strictement métaphysique la thèse si importante pourtant de la finalité.

Une question alors se pose : la thèse des possibles telle qu'elle est présentée dans les premières pages de ce travail , peut-elle s'intégrer au système du Docteur angélique? Est-elle harmonique au thomisme ?

CHAPITRE VI.

SAINT THOMAS A BIEN POSE COMME NOUS LE PROBLEME DU POSSIBLE METAPHYSIQUE.

Le possible est ce qui peut être. Il ne faut pas lui chercher une autre définition ; il ne faut pas vouloir saisir le possible autrement que par cette définition. Sans doute, j'admets bien volontiers qu'il y a quelque chose de déroutant , et j'oserais même dire quelque chose d'incompris dans cette définition, dans cette idée du possible . Car, comment comprendre le possible qui est à la fois quelque chose et rien: quelque chose, car il y a là l'affirmation d'un certain être; et rien, car on ne pose pas d'existence quand on ne pose qu'une possibilité ... Cette notion est insaisissable entièrement. Pourquoi ?

Je pense que la raison profonde en doit se chercher très loin et très haut, en Dieu. Le possible en tant que tel , c'est la liberté divine sous un certain aspect, c'est cette liberté entrevue dans la non contradiction d'un rapport des choses jusqu'à elle. Comprendre le tout du possible, c'est comprendre le tout de l'être, c'est comprendre Dieu. De même, comprendre le tout du nécessaire, c'est comprendre Dieu. Le dernier mot, si mot il y a encore, est en Dieu. Car compren dre Dieu, serait comprendre la liberté de Dieu, et la liberté en général: car la liberté, c'est en Dieu, l'indétermination de l'être, et en nous, la faculté qui suit l'indéterminatin de l'être dans la mesure ou nous sommes capables de l'être: l'intelligence étant en nous une capacité d'être.

Le possible, cependant, sans être compris, peut être affirmé; tout comme Dieu, sans être compris , peut être affirmé; tout comme le nécessaire sans être compris, peut être affirmé; tout comme le contingent, sans être

compris , peut être affirmé. Ce sont là comme des aspects de Dieu qui nous apparaissent l'un après l'autre, sans que nous parvenions d'un regard plus vaste, à les identifier avec Celui dont ils sont pour nous des vues successives.

Une seule " chose " est par soi, et c'est celle même qui est sa définition même: l'être. Une seule " chose " est connue par soi : c'est l'être. De plus, toutes choses sont par l'être, et toutes choses sont connues par l'être: car le sens ne connaît son objet que par l'être de son objet ; et l'intelligence ne connaît les choses que par l'être des choses, dans les choses , c'est vrai; mais non plus que par l'être des choses en elle: l'intelligence n'atteint son objet propre qu'à travers son objet adequat.

Or, l'être définit le possible. Mais il ne le définit pas de façon que le possible soit compris tout entier. Il permet cependant de l'affirmer. Cela nous suffit.

Or, même avec la théorie de l'abstraction de S. Thomas d'Aquin, le possible est. Et parce qu'il est, il est nécessaire et nécessaire d'une nécessité absolue. Cela ne tient pas à la manière dont je connais les choses. L'intellect agent de S. Thomas d'Aquin, tout aussi bien que la théorie de l'illumination augustinienne me permettent l'une et l'autre de poser le possible : car, pour le poser, je n'ai besoin ni de l'abstraction, ni de l'illumination, mais seulement de l'être.

De même, le possible, une fois posé, son absolue nécessité suit aussitôt: soit que, cherchant les conditions requises à cette nécessité, je les nie les unes après les autres; soit que, par l'impossible , j'en arrive également à la prouver abolue. Mais cet incompréhensible abolu ~~éch~~- n'échappe à la contradiction que moyennant la " position " d'un absolu reconnu nécessaire, et expliquant tout: l'être.

Or, quoique ceci semble parfaitement rentrer dans les cadres de sa

philosophie, S. Thomas semble n'en pas parler, et même, pourrait-on croire, n'en pas vouloir parler.

Suffirait-il, pour expliquer cette attitude, de remarquer que l'argument tel que le donne S. Augustin, sous la forme stricte qu'il emploie, ne porte pas ; et que, sous cette forme, S. Thomas ne pouvait l'admettre?

Mes idées, dit S. Augustin, sont immuables, nécessaires et éternelles. Or mon âme n'est ni immuable, ni nécessaire, ni éternelle. Donc, le fondement de tous ces caractères ne peut être moi: c'est donc Dieu.

Je distingue la majeure: mes idées sont immuables , nécessaires, éternelles, positivement : nego, donec probetur . Négativement, en tant que je ne leur vois aucune raison contingente et temporelle hors de moi, nego donec probetur .

Je distingue également la mineure. Mon âme n'est ni immuable , ni nécessaire, ni éternelle, en tant que tantôt elle veut le bien, et que tantôt elle ne le veut pas: concedo. En tant qu'elle est le sujet d'idées immuables, nécessaires et éternelles, nego. Mes idées - et c'est ici le point en question - ne peuvent être plus nécessaires , plus immmuables, plus éternelles que l'âme qu'elles informent : elles ne sont en effet que des formalités accidentelles de mon intelligence.

Donc je nie la conclusion.

Eternelles , immuables, nécessaires, mes idées ? mais, dirait S. Thomas, elles sont toutes abstraites des choses concrètes et contingentes qui nous entourent: étant les formes en moi de ces choses, mes idées ne peuvent être plus nécessaires, plus éternelles, plus immuables que ces choses mêmes dont elles ne sont que la forme en moi, ou que mon âme dont elles ne sont que des formes accidentelles!

Evidemment, amorcé de cette façon, le problème ne peut s'arrêter en chemin, ni non plus se résoudre au moyen de ces seules données. Tout le

monde pressent à cet endroit même de la discussion, qu'il y a un élément en jeu qu'on n'aperçoit pas et qui, cependant, se fait sentir . Tout quiconque est partisan de l'abstraction devra dire qu'il se rend parfaitement compte que les idées ont une autre nécessité que celle des choses du monde ou que celle de son âme à lui ; quoique, d'après la théorie de l'abstraction, elles ne puissent en avoir d'autre ... Et il n'y a pas là de contradiction!

Il n'y a pas là de contradiction, mais il y a à ce point précis un tour de passe-passe joué par la psychologie et que voici: une fois abstraites de l'expérience, mes idées m'apparaissent immédiatement comme étant indépendantes des choses contingentes. Le C. Mercier emploie une expression quelque peu semblable ; et je crois que, à tout prendre rigoureusement, il y aurait là une réelle contradiction. Seulement, il y a àce moment exact, une confusion complète entre l'idée et le possible.

L'idée indépendante des existences contingentes ? Impossible, à moins qu'on ne veuille dire par là que l'idée pourrait être sans que les choses soient...

Mais cela veut dire identiquement que cette idée que j'ai peut être réalisée , et cela sans condition ; que la position des choses dans l'être ou leur anéantissement est complètement indifférente à l'affirmation des choses ou du moi; que cette chose dont j'ai l'idée peut être réalisée, que cette idée peut devenir forme d'une chose, et cela d'une façon absolue... ou:que le possible est nécessaire d'une nécessité absolue.

La confusion s'explique, si l'on remarque que , en nous, l'idée et le possible se confondent.Il y a en nous une chose qui est l'idée , et cette chose est pour nous identiquement la forme du possible : penser une chose et penser un possible comportent une seule et identique opération; d'où la confusion inévitable pour qui ne s'analyse pas minutieusement. L'idée n'est pas le possible, mais l'idée du possible et l'idée de la

chose comportent identité absolue: car, quand j'ai simplement l'idée d'homme, cette idée représente aussi bien l'homme possible que l'homme qui est.

Voici ce qui achève ma pensée : c'est que, du jour où on a commencé à parler du possible, on a cherché à le définir, et à le connaître, et à l'analyser autant que faire se pouvait Ceci n'est pas de l'histoire, mais l'affirmation d'une nécessité de l'animal curieux qu'est l'homme. On parlait du possible; il fallait donc l'identifier d'une manière ou d'une autre, et on s'est demandé : mais, si on en parle, il est. Comment est-il ? Où mettre cette existence du possible ? Car il fallait la mettre quelque part, ou avouer qu'on ne parlait de rien. Aussi, la mit-on quelque part; et comme il n'y avait aucne autre place libre, on la mit dans le cerveau humain. Cela devait arriver, cela arrive (de se tromper) chaque fois qu'un problème est mal posé.

Je ne saurais trouver de plus belle illustration à cette affirmation que la comparaison entre les passages où le C. Mercier parle du possible, et les passages où il parle des idées. Selon moi, le Cardinal identifie idée et possible . Voyez : Psychologie, tome II, 1920 p. 41. - Métaphysique Générale 1923.- p. 40 et suiv. A la page 41 de sa Métaphysique , le Cardinal écrit : " L'explication du caractère des essences appartient ex professo à la psychologie... "

J'ai dit qu'il fallait mettre le possible quelque part ou avouer qu'on ne parlait de rien. Or ce dernier aveu est dur au philosophe. Aussi sans peut-être remarquer qu'on était en présence de deux alternatives, on choisit la première: le possible devait être quelque part, puisqu'on en parlait ... d'où l'impasse.

Non, il fallait avouer candidement que le possible n'est nulle part; et, sans se soucier ni des étonnements ni des sourires, affirmer que en vérité, c'est s'abuser que de parler du possible; et que, si on en parle, c'est tout simplement pour une plus grande facilité de l'expression.

Sire possible, c'est dire néant de fait - et cela est évident - on ne peut chercher aunune existence au possible. Le possible n'existe pas.

Mais cela ne veut pas dire qu'il faille renoncer le moins du monde à aucune de nos thèses. Et je m'explique par une dernière mise au point que je résume par quelques phrases:

LE POSSIBLE EST CE QUI PEUT ETRE: cela veut dire : il est vrai qu'il puisse y avoir des existences.

LE POSSIBLE EST NECESSAIRE, cela veut dire : il est nécessaire qu'il puisse y avoir quelque chose.

LE POSSIBLE EST ABSOLUMENT NECESSAIRE, cela veut dire : que la proposition : il est nécessaire qu'il puisse y avoir quelque chose ne peut, en aunune manière, être niée ou mise en doute sans contradiction.

NOUS CHERCHONS UN FONDEMENT A LA NECESSITE DU POSSIBLE, cela veut dire que nous cherchons le comment de l'affirmation suivante : il est absolument nécessaire qu'il puisse y avoir quelque chose.

Mais encore une fois, il n'y a rien ici qui s'oppose à la théorie de l'abstraction. Car l'abstraction n'est que la condition de notre connaissance du possible ; elle n'est qu'un fait isolé, qui, une fois réalisé, nous permet d'atteindre l'absolu: ce fait peut donc être quelconque, il est quelconque. Nous pouvons affirmer que ce fait n'est qu'une condition - condition nullement absolue - de notre connaissance, de laquelle il se distingue absolument. Mais toute connaissance intellectuelle atteint formellement l'être, et formellement aussi l'absolu qui est dans tout être: à savoir l'absolu qu'est la nécessité de sa possibilité. L'abstraction n'est qu'une loi de la psychologie humaine: elle n'a pas une autre

nécessité que les lois des corps, que les lois scientifiques. Les lois de la psychologie humaine sont des lois cosmologiques spéciales : spéciales en tant qu'elles s'attardent à un objet spécial, l'homme qui connaît. La connaissance en général a des lois qui, parce qu'elles régissent toute connaissance, régissent aussi la connaissance humaine. Et c'est pour cela que certaines lois de psychologie humaine peuvent être absolues. En effet, les lois de la connaissance en général sont métaphysiques , c.-à-d. qu'elles sont nécessairement, et qu'elles sont nécessairement ce qu'elles sont. Les lois de la psychologie humaine sont métaphysiques en tant que la connaissance de l'homme - je parle de la co nnaissance intellectuelle- se confond avec la connaissance en général. Ce n'est pas ici le lieu d'approfondir cette question. Je veux seulement faire une remarque qui fera comprendre ma pensée : l'homme serait incapable de métaphysique, si certaines lois de sa connaissance n'étaient pas absolues.

On admettra donc sans difficulté que cette thèse rentre bien dans le cadre de la philosophie thomiste: la théorie de l'abstraction ne peut en rien contredire la thèse de l'absolue nécessité du possible .

Et nous pouvons en donner dès maintenant une preuve nouvelle, en reprenant de notre point de vue une des grandes thèses de S. Thomas, en la traduisant dans les termes mêmes qui viennent de nous être donnés:

Tous admettent sans doute que S. Thomas croit à la causalité métaphysique. Or, rechercher un fondement à la nécessité du possible, c'est identiquement affirmer la causalité métaphysique : car demander pourquoi et comment il est absolument nécessaire que des choses soient possibles, c'est demander pourquoi et comment peut se faire l'affirmation du nécessairement contingent, l'affirmation absolue du contingent; c'est chercher l'explication métaphysique du contingent .

Bien évidemment encore, puisque S. Thomas demande comment les choses sont, il reste dans la ligne de sa pensée de poser la question dans un sens plus large et plus profond aussi, semble-t-il - puisqu'il nous mène plus directement à l'absolu: - comment les choses sont-elles possibles?

Il nous faut revenir au texte du De Potentia pour rechercher ici quelles pourraient être la solution ou l'explication de la qutrième difficulté que nous avions rencontrée .

J'ai dit que S. Thomas, dans l'interprétation qu'il en donne, n'a semblé comprendre ni Avicenne, ni Averrhoes. Je voudrais continuer quelques remarques à ce sujet .

On se souvient de cette quatrième difficulté qu'offre le texte cité du De Potentia : S. Thomas, distinguant par trop complètement les choses impossibles à Dieu. Or, ceci est écrit pendant les années I266 ou I2 67; l'année d'après, I267 - I268 , nous voyons une mise au point de la question et un progrès de la pensée de S. Thomas. Il s'agit d'un article de la Somme thélogique (Ia - 25 - 3 - c.)intitulé : Utrum Deus sit omnipotens. Après une discussion autrement vigoureuse que celle du De Potentia , S. Thomas conclut : " Relinquitur igitur quod Deus dicatur , omnipotens quia potest omnia possibilia absolute . "

Or, de l'avis de tous, ~~c'est~~ cet absolument possible est identiquement le non-contradictoire. S. Thomas s'en explique d'ailleurs lui-même, fin de l'article: " Quaecumque igitur contradictionem non implicant sub illis possibilibus continentur respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem " . Et donc, Dieu est tout-puissant, cela veut dire qu'il peut réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction. Et donc, il n'y a d'impossible à Dieu que le contradictoire. Nous sommes en apparence assez loin de la position prise par S. Thomass dans le De Potentia .

Cette position peut-elle nous faire croire que S. Thomas ne voulait pas alors examiner dans son entièreté la question des possibles ? qu'il aurait dit tout aussitôt ce qu'il affirme dans la Somme théologique : une seule chose est impossible à Dieu, c'est le contradictoire ?

Relisons la fin de l'article de la Somme théologique : " Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens ; hoc igtur repugnat rationi possibilis absoluti quod subditur divinae omnipotentiae , quod implicat in se esse et non esse simul . Hoc enim omnipotentiae non subditur ; non propter defectum divinae potentiae sed quia non potest habere rationem factibilis , neque possibilis . Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur , respectu quorum dicitur Deus omnipotens . Ea vera quae contradictionem implicant sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dictur quod ea non possunt fieri quam quod Deus ea non possit facere .

S'il est meilleur de dire,la chose est impossible, que de dire, Dieu ne peut la réaliser; il est meilleur de dire : la chose est possible , que de dire : Dieu peut la réaliser.

Mais, dire que l'impossible est plutôt l'impossible en soi que l'impossible en Dieu, c'est avancer que l'impossible est impossible en soi avant que d'être l'impossible pour Dieu, et que, dès lors, le possible est possible en soi plutôt qu'il n'est possible pour Dieu.

Est-ce que, pour juger du possible et de l'impossible, S. Thomas admet une norme autre que Dieu? ... Et - il faut bien l'avouer, - plus absolue que Dieu ?

Dieu, n'étant pas la raison absolue du possible - et ceci résulte de cette affirmation que l'impossible est plutôt impossible en soi qu'impossible pour Dieu - y aurait-il , en dehors de Dieu, une norme absolue définissant le possible , et qui, par là, ~~nous ramè~~ définirait aussi l'impossible ? Ceci nous ramène sans coup férir jusqu'à l'Avicenne du De Potentia

" Avicenna namque posuit quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse ." (De Potentia - 5- 3- c.)

Est-il possible que S. Thomas ait subi l'influence d'Avicenne au point de vouloir la rejeter même en la faussant la pensée manifeste du philosophe arabe . Est-il possible que, fatigué de ne pouvoir l'interpréter convenablement, il ait fini par le subir jusqu'à un certain point : ce que nous prouverait d'une manière assez aiguë le texte de la Somme?

J'avoue que ma première impression a été que S. Thomas n'avait pas posé, telle que nous la posons, la question du possible métaphysique. Et les raisons semblent vraiment fortes qui soutiennent cette thèse. S. Thomas n'en parle guère explicitement. Pas une seule fois, on ne trouve chez lui la démonstration en forme de l'absolue nécessité du possible.

Et aux endroits où il paraîtr ait devoir en parler explicitement - comme par exemple dans le texte étudié du De Potentia , comme dans le texte cité de la Somme, comme chaque fois que S. Thomas parle de la nécessité et de l'éternité des idées- il garde un silence qu'on serait tenté de qualifier d'obstiné.

Cependant, un examen plus approfondi de l'oeuvre du maître fait voir le contraire. Certains textes ont été relevés qui montrent que S. Thomas a bien vu le problème que nous avons posé. Et, d'autre part, une analyse plus profonde de sa pensée aboutit à une conclusion identique.

Dans le CONTRA GENTILES , au chapitre 83 di livre II , on trouve le raisonnement suivant, tendant à prouver que l'âme humaine est éternelle:

" Veritas intelligibilium , sicut est in corruptibilis , ita , quantum est de se , est etiam aeterna ; est enim necessaria . Omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse , impossibile est non esse . Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis . Pari ergo ratione , ex ejus aeternitate, po-

potest probari animae aeternitas ."

Au chapitre suivant, S. Thomas répond :

" Rationes autem quibus probatur animas ab aeterno fuisse , vel saltem corporibus praeextitisse , facile est solvere ...

" Quod vero objicitur de aeternitate veritatis quam intelligit anima considerare opportet quod ~~aeternitas~~ intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter : Uno modo quantum ad id quod intelligitur; alio modo quantum ad id quo intelligitur. Etsi quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur , non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur , sequetur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem vertas intellecta non est aeterna , sed primo modo : ex praemissis enim patet species intelligibiles , quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem . Unde non potest concludi quod anima sit aeterna , sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno . Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum , comparatur anima , non sicut subjectum ad formam , sed sicut res ad proprium finem; nam verum est bonus intellectus, et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione sicut et de initio rei , argumentari possumus per causam agentem ; quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, opportet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae , non autem ejus aeternitas . "

On a remarqué le passage souligné. S. Thomas pense que les idées sont éternelles et qu'il faut à des idées éternelles un fondement éternel...

On pourrait objecter qu'à cet endroit même, l'existence de Dieu est déjà supposée puisque la Somme contre les Gentils a un plan général , annoncé et suivi par S. Thomas et rappelé par lui, à diverses reprises , dans le cours de l'ouvrage; que l'existence de Dieu étant prouvée dès les pre-

miers chapitres est ici logiquement supposée; enfin, que cette opinion est confirmée immédiatement après par le contexte , car S. Thomas ajoute: " Fundantur autem in ipsa prima veritate , sicut in causa universari contentiva omnis veritatis ."

Je ne crois pas pouvoir admettre cette façon de voir , et voici pourquoi: c'est que, d'abord, il ne paraît guère vraisemblable que les objections que S. Thomas pose au cours du traité, ou qui lui sont posées, doivent nécessairement supposé connu tout ce qui précède et en tenir compte. Les objections sont quelconques: suffit qu'elles soient dirigées contre la thèse à démontrer et qu'elles aient une part de vraisemblance. Mais ce qui vaut pour l'objection, - quant à la suite logique à mettre dans l'ordonnancement du livre- ne vaut plus pour la réponse: on peut donner celle-ci en se servant d'arguments déjà dits sans qu'il faille les répéter.

Or, on ne voit pas que S. Thomas ait cru, ici, devoir poser l'existence de Dieu pour admettre que les idées sont éternelles : il accepte l'objection telle quelle est posée ... et jusqu'à preuve du contraire, je crois pouvoir affirmer que l'objectant ne parle pas de l'existence de Dieu. C'est le contraire qui semble vrai: car la réponse de S. Thomas marque parfaitement la position de l'adversaire : " de l'existence des idées, dit-il, on peut conclure qu'il leur faut un fondement éternel."

Le contexte non plus ne prouve rien: " Fundantur autem in ipsa prima veritatem, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis ."Cette phrase de S. Thomas veut-elle dire qu'il suppose connue l'existence de Dieu, ou bien plutôt qu'il voudrait la déduire comme une conclusion ?

Si l'auteur du Contra Gentiles suppose l'existence de Dieu, quel sens donner à la phrase qui fait l 'objet de la discussion : " Non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae confundentur in aliquo aeterno ?"

Un autre passage est à relever: QUODLIBET VIII - art. I . Il est trop long pour être cité dans son entièreté. J'écris seulement les deux paragraphes caractérisitques:

Respondeo dicendum quod secundum Avicendam , in sua Metaphysica , triplex est aliqui naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus ; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide . Alia vero est consideratio aliqui naturae secundum esse suum intelligibile ; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu . Tertia vero est consideratio naturae absolute , prout abstrahit ab utroque esse ; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis , vel cujuscumque alterius quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae .

" Sed consideratio naturae secundum esse quod habet in intellectu causante rem , praecedit alias duas considerationes Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati , ipsa natura seu forma artificiati in se considerata, est posterior intellectu artificis; et per consequens etiam arca sensibilis , quae talem formam speciem habet."

Ce dernier paragraphe est le seul passage, durant de long article, qui rapproche explicitement l'être des choses considéré absolument et l'être que ces mêmes choses possèdent dans l'intelligence divine.

Ces trois considérations peuvent sans doute être faites à part de la connaissance de Dieu; on pourra chercher à les expliquer : et quelle sera l'explication de la " tertia consideratio (quae) est consideratio naturae absolute " sinon celle qu'en donne S. Thomas dans le même article?

Une autre phrase de S. Thomas , tirée du premier livre du Commentaire sur les Sentences (dist. 46) confirme notre opinion en même temps qu'elle éclaire le sens de l'article précité de la Somme (page 67)Voici cette phrase:" Responsio ubi concedit (Petrus Lombardus) omne verum esse a Deo ..."

Si, dans la Somme, (Ia. - 25 - 3 - c.) S. Thomas affirme que " convenentius dicitur quod ea non possunt fieri quam quod Deus ea non possit facere," c'est qu'il veut tout simplement mettre au point la non-impuissance en Dieu. Il vaut mieux dire : la chose ne peut être faite , que de dire: Dieu ne peut la faire. Cela est plus simple, plus facile à saisir : ce n'est là qu'une façon de parler.

En effet, affirmer , dans une mise au point de la toute - puissance de Dieu(le titre de l'article est : " Utrum Deus sit omnipotens ") que la raison de la possibilité d'une chose, c'est Dieu serait faire , à cause de l'imperfection du langage, comme une concession au volontarisme ; et l'on pourrait certainement , en cet endroit trouver cette affirmation malsonnante .

Puisque l'on explique qu'il n'y a d'autre limite à la puissance de Dieu, que le contradictoire ; il vaut mieux dire : la chose est contradictoire, que de dire : Dieu ne peut la réaliser. C'est tout. Mais le fondement de la possibilité d'une chose ? Dieu . Non pas cependant selon qu'il le veut, mais selon qu'il est: c'est -à-dire, d'une manière absolument nécessaire , excluant toute liberté, commandée par l'Absolu des absolus .

" ... Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis , continentur sub possibilibus absolutis , respectu quorum dicitur Deus omnipotens . Nihil autem opponitur rationi entis , nisi non ens ; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti , quod subditur divinae omnipotentiae , quod implicat in se esse et non esse simul . Hoc enim omnipotentiae non subditur; non propter defectum divinae potentiae , sed quia non potest habere rationem factibilis , neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant , sub illis possibilibus continentur respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri quam quod Deus ea non possit facere. "

Il y a des possibles absolus, et ils sont identiquement l'objet de la toute puissance de Dieu. Parler des uns, c'est donc identiquement parler de l'autre: car les possibles sont la toute-puissance de Dieu en tant qu'elle nous est accessible. Si donc, on peut demander le fondement de la possibilité des possibles absolus, on peut aussi mettre en Dieu ce fondement. Seulement puisqu'il s'agit ici d'une mise au point de la toute puissance de Dieu, il vaut mieux dire : un possible est possible en soi et est ainsi possible pour Dieu, que de dire : le fondement du possible est en Dieu...

•

o •

Toutes ces raisons peuvent ne pas paraître fort convaincantes : aussi, n'ai-je donné ces textes que pour montrer que S. Thomas pense vraiment à une vérité absolue, à une nécessité absolue, à des possibles absolus; et que c'est en Dieu qu'il met le fondement de l'absolu du possible.

Impossible de nier que si S. Thomas croit à un absolu en dehors de Dieu, c'est Dieu qui sera le fondement de cet absolu.

Mais l'on pourrait se demander jusqu'à quel point S. Thomas a fait usage de cet absolu du possible, et si vraiment il y a cru de manière à l'intégrer formellement à son système.

Voici quelle est ma réponse : S. Thomas ne parle guère de l'absolu du possible qu'incidemment, quand une objection inharmonique à l'ordre qu'il suit le force d'en parler. Mais, partout et <u>toujours</u>, S. Thomas suppose l'absolu du possible. Cette thèse est <u>toujours</u> supposée dans un raisonnement métaphysique du Docteur angélique, quelquefois explicitement - nous avons pu voir en quelles occasions - le plus souvent sans qu'il en soit fait un appel qui soit autre~~ment~~ qu'implicite.

Voici quelles sont les prémisses de notre démonstration :

I° .- S. Thomas, par rapport aux choses qui sont, pose deux affirmations métaphysiques, c'est-à-dire absolues.

2°.- Ces affirmations absolues ne peuvent être absolues que si l'on suppose la thèse de l'absolue nécessité du possible .

La démonstration de la première proposition consisterait en une lecture attentive d'une oeuvre de S. Thomas : la première partie de la Somme par exemple. Il serait oiseux de s'y attarder.

La preuve de la sedonde prémisse terminera ce trop long chapitre.

L'affirmation métaphysique suppose l'absolu du possible .

J'ai dit à la toute première page de ce travail que la métaphysique était absoluement nécessaire si son objet , l'être, était absolumentnécessaire. C'est vrai; cela peut suffire; et cela pourrait suffire si les quelques mots de cette démonstration étaient compris comme ils doivent l'être. Voici comment il faut les comprendre :

Si le métaphysicien s'occupait de l'être qui est, du fait en tant qu'il est, du fait en tant que fait, jamais il ne pourrait donner une loi absolue. Ceci est indémontrable quoique ce puisse être expliqué:

Un fait en tant que fait ne peut être l'objet d'une loi absolue, parce qu'une loi suppose son objet et donc est conditionnée par lui. Mais un fait en tant que fait n'étant pas et ne pouvant jamais être un droit ne peut donner lieu à une loi absolue, à une loi qui serait un droit , qui serait absolue; car de cette manière on arriverait à la drôlerie suivante : une loi absolue , résultant d'un fait devrait, parce qu'absolue, demeurer malgré la suppression du fait, c'est-àdire en être à la fois dépendante et indépendante : dépendante par définition, et indépendante en tant qu'absolue. Or, un fait, considéré en tant que fait, peut toujours

par définition, disparaître sans contradiction possible . La loi absolue qui en résulterait ne pourrait jamais , par définition, c'est-àdire parce qu'absolue, disparaître sans contradiction possible.

Jamais donc une loi absolue ne peut atteindre un fait comme fait, ni résulter de lui.

Une loi qui a la prétention d'être absolue ne peut expliquer les faits comme tels, car d'autres faits pourraient survenir , ou même seulement être supposés qui la contrediraient. Pour être absolue, elle doit donc atteindre non seulement les faits qui sont,en tant qu'ils sont, mais encore ceux et tous ceux qui pourraient être. Elle atteint donc tous les faits possibles, non en tant que faits, parce que justement ils ne sont pas - puiqu'ils sont possibles,- mais en tant que possibles. Ce n'est que parce qu'elle atteint tous les faits possibles qu'elle ne peut craindre aucune contradiction, et qu'elle est absolue.

Son caractère d'absolu lui vient de son objet même: le possible, qui à cause de là-même qu'il est l'objet de lois absolues pourrait être démontré absolu. Nous lui avons trouvé d'autre part ce caractère d'absolue nécessité. C'est donc parce que la métaphysique s'occupe du possible comme tel, qu'elle donne des lois absolues.

Il faut dès lors que pour que les lois qu'elle donne des êtres qu'~~elles~~ sont , soient absolues, elle les considère en tant qu'ils peuvent être l'objet de lois absolues, c'est-à-dire en tant que possibles.

On pourrait objecter que toute loi , en tant que loi et donc par définition, atteint le possible et n'atteint le fait qu'en tant que possible ; que par exemple quand on dit que l'eau bout à IOO ° cela veut dire sans doute : j'ai fait bouillir de l'eau et j'ai constatai qu'elle bouillait à IOO ° , mais cela veut dire aussi : faites chauffer de l'eau , vous constaterez que l'ébullition aura lieu à une température de IOO °.

La loi de l'ébullition de l'eau atteint donc votre expérience possible. Toute loi , parce que loi, est sous peine de ne plus être loi, atteint le possible. Mais toute loi n'est pas absolue. Donc la démonstration précédente ne vaut rien.

Evidemment, toute loi atteint le possible, mais, je le demande, les lois qui ne sont pas absolues , quelles sont-elles ? Ne sont-ce pas justement celles qui atteignent tel possible. Il n'est pas absolument nécessaire que l'ébullition de l'eau se fasse à 100 °.

Certains diront qu'alors ce n'est plus de l'eau, par définition. Je prétends qu'ils ont tort. Car, parlant de l'eau, je puis croire qu'elle va bouillir à 50 ° ; ou qu'au contraire, à 150 ° , l'ébullition n'aura pas lieu. Où est la contradiction ?

Il n'y en a pas, il ne peut y en avoir : parce que nous sommes en présence d'un possible qui est tel possible . En dehors, à côté du possible qu'est l'ébullition à 100 ° , y a-t-il d'autres possibles ? Sans doute. Car en dehors d'un possible, il y a une infinité d'autres possibles.

Mais en dehors du possible, que peut-il y avoir sinon l'impossible et rien que l'impossible?

Or, la métaphysique, parce qu'elle étudie le fait en tant que possible et le possible en tant que tel, ne peut souffrir d'exception; car, nous l'avons vu, en dehors du possible, il n'y a que l'impossible. Donc, toute loi qui atteint le possible comme tel, ne peut être niée sans contradiction. Qu'est-ce que cela veut dire, sinon que cette loi est absolue ?

Toute loi qui atteint le possible comme tel est donc absolue. Et toute loi, pour être absolue, doit nécessairement atteindre le possible comme tel : car, si elle n'atteint pas le possible comme tel, mais seulement tel possible, elle peut souffrir des exceptions et n'est plus absolue . Une loi qui atteint le possible comme tel ne peut être qu'absolue parce que, en dehors du possible, il n'y a que le contradictoire.

C'est grâce à cette absence de milieu entre le possible et le contradictoire que nous atteignons à l'absolu, dès que nous parlons du possible comme tel.

Je sais bien que, pour discuter à fond la différence entre les lois physiques et les lois métaphysiques, il faudrait toute une théorie de la connaissance, laquelle , d'ailleurs, exigerait une mise au point qui n'est peut-être pas encore faite. On ne pourrait parler des lois physiques, ni de leurs exceptions sans dire en détail, jusqu'à quel point précis nous connaissons les esences physiques, et quelle certitude on peut fonder sur une pareille connaissance.

~~Parce~~ Pourquoi les lois du possible sont-elles absolument nécessaires ? Je l ai dit : c'est que, en dehors du possible, il n'y a que l'impossible ; et que l'impossible est le contradictoire du possible; enfin, que le possible est absolument nécessaire comme tel. Et cette réponse est déjà adéquate en elle-même . Mais, elle aussi, peut être précisée....En dehors du possible, il n'y a que l'impossible, parce que tout est possible à Dieu. Tout est possible à Dieu parce que Dieu est acte pur; que l'acte pur doit être infini ; et que rien ne peut s'opposer à l'infini, parce que rien ne peut s'opposer à l'être. Tout s'explique en Dieu et par Dieu; tout, dans le mystère absolument nécessaire dans le mystère -loi métaphysique - de l'infini de l'être.

La métaphysique tout entière n'est que l'affirmation du transcendental. Elle part de l'affirmation nécessaire de l'être: l'être est ce dont l'acte est d'être; en dehors de l'être, il n'y a rien. Elle aboutit à l'affirmation absolue de l'être: Dieu ne peut pas ne pas être; ~~EN-LUI,~~ en Lui, pour Lui, par Lui, toutes choses sont. Il est l'incompréhensible absolu qui explique tout absolu. Il se dit tout entier d'un seul mot :être;

mot que l'on comprend , et que pourtant on ne saurait comprendre . Car il est l'infini, et que le mystère n'est que cela : l'incapacité où doit être le fini de l'infini.

Le mystère est, lui aussi, une loi métaphysique.

S. Thomas pose, par rapport aux choses qui sont, des affirmations métaphysiques, c'est -à-dire absolues. Or ces affirmations absolues supposent la thèse de l'absolue nécessité du possible. Donc, S. Thomas suppose l'absolue nécessité du possible.

On pourrait encore objecter que les lois de la pensée étant absolues, peuvent par elles-mêmes exiger des affirmations absolues ; et donc expliquer, par elles-mêmes seulement, l'abolu de l'affirmation de S. Thomas, sans qu'on doive prouver cet absolu dans le réel.

Cette objection ne peut porter , car elle suppose une thèse fondamentalement opposée au thomisme: que la pensée a par elle-mê me des lois et que ces lois ne sont pas nécessairement les lois du réel. Pour S. Thomas, en effet, les lois de la pensée sont identiquement celles du réel; l'intelligence n'a pas de loi, elle n'a d'autre loi que sa définition: faculté du réel , ou faculté de l'être.

Une réponse complète exigerait une étude spéciale des fondements métaphysiques de la logique, et supposerait en même temps une théorie de la connaissance rapprochée à la fois de la logique d'Aristote et de la métaphysique de S. Thomas.

On voit comment l'objection porte à faux. S'il y a des lois absolues de la pensée, loin que cette vérité puisse nuire à notre thèse , elle ne fait que la confimer. S'il y a des lois absolues de la pensée , c'est qu'il y a des lois absolues du réel.

On ne pourrait objecter non plus que, schématiquement, il y a deux métaphysiques possibles, ou plutôt deux manières de réaliser la métaphysique, deux méthodes en métaphysique: la première méthode étant celle qu'on a exposée dans les pages précédentes: l'étude de l'être en tant qu'être, en tant qu'absolument nécessaire comme possible, alors que la deuxième méthode serait la suivante :

la métaphysique, étant la science de l'être, on pourrait sans chercher à préciser davantage sa méthode ni ses caractères, étudier l'être qui est , et lui trouver des lois absolues qui permettraient de remonter à Dieu ; d'affirmer ainsi après coup, la nécessité de l'objet de la métaphysique, et d'expliquer l'absolu des lois qui régissent la philosophie première.

L'étude du fait , sans précison de sa valeur métaphysique : étude réalisée sans qu'on sache s'il est ou non absolument nécessaire; l'étude du fait brutal pourrait , par elle-même , faire trouver l'absolu: car le fait brutal étant du relatif, et le relatif n'étant jamais, ne pouvant jamais être , compris intellectuellement que comme rattachable à un absolu, à l'absolu; on pourrait, partant du fait, trouver l'absolu et redescendre déductivement de l'absolu , pour donner à tout ce qui le touche, à tout ce qui en découle, à tout le relatif, une valeur absolue bien caractéristique, en tant qu'on le considère comme possible ou comme pensé par Dieu.

Cette méthode semblerait bien être la méthode de S. Thomas d'Aquin, et on s'expliquerait alors pourquoi S. Thomas ne donnerait pas plus de valeur à la thèse des possibles.

La réponse à cette dernière objection sera double : I° - cette deuxième conception de la métaphysique est, du point de vue de la critique thomiste, absolument insuffisante. 2° - S. Thomas n'a pas eu cette conception, malgré qu'il y ait des apparences contraires.

Cette réponse se trouve en substance dans les pages qui précèdent.

I°.- Cette conception de la métaphysique est, du point de vue de la critique thomiste, absolument insuffisante.

S. Thomas enseigne , en effet, que l'intelligence est une faculté . Or, une faculté, parce qu'elle est , peut se définir. Et l'intelligence, étant quelque chose d'essentiellement relatif, sa définition devra comporter cette essentielle relation : l'objet de l'intelligence doit entrer dans la définition de l'intelligence.

Or, l'objet de l'intelligence , c'est l'être. C'est l'être, non pas seulement en tant que l'intelligence est capable de métaphysique, ou capable de Dieu, mais en tant que capable simplement : en tant qu'elle est. Car l'intelligence n'est pas seulement capable des quidités sensibles, comme on le dit quelquefois, mais capable aussi de l'être métaphysique, capable de jugement et de raisonnement.

Il y a un objet formel commun de ces capacités diverses de l'intelligence : c'est l'être. L'intelligence ne conçoit et ne peut concevoir une quiddité quelconque, fût-ce même celle du plus simple des accidents, comme serait une couleur, par exemple, sans que cette quiddité soit formellement déterminée par l'être: c'est en tant qu'être que l'intelligence perçoit le rouge...C'est dans l'être aussi que se réalise l'identité du sujet et du prédicat. C'est dans l'être que se fait la progression logique appelée raisonnement . L'intelligence se définit adéquatement - et même suradéquatement, - par l'être. Elle n'est ce qu'elle est que par l'être; elle n'est elle-même que parce qu'elle est capable de l'être, et que parce que l'être est.

Or, l'intelligence, qui est une fa culté, se définit par son acte, par son fonctionnement même, si j'ose dire. Mais le fonctionnement de l'intelligence, identique à l'intelligence, doit se définir et être absolument conditionné par son objet. Toutes les lois de l'intelligence sont

d'abord, par définition, les lois de l'objet de l'intelligence Si donc il y a des lois absolues de l'intelligence, c'est que son objet comporte des lois absolues. Les lois de l'être sont absolues ; ceci même n'est possible que si l'être est absolument nécessaire.

2°.- S. Thomas, dira-t-on, n'a jamais parlé de cela . . .

Explicitement, peut-être. Mais on ne pourra nier que les prémisses de la démonstration précédente ne soient du plus pur thomisme. Et encore que je me rende parfaitement compte de son peu de clarté et du peu de preuves fournies , je ne puis pas ne pas voir ces considérations dans le prolongement d'une ligne de pensées bien spécifiquement thomiste. Nos prémisses sont le système de S. Thomas. J'ai montré, dans le chapitre deux de cette deuxième partie que certains textes de S. Thomas demandent une telle interprétation de sa pensée.

Si l'on insistait en disant que les lois de la pensée peuvent être absolues, ou , du moins, prises pour telles, sans qu'on doive pour cela admettre l'absolu du réel, je répondrais que cela peut être vrai de la pensée spontanée, mais non de la pensée philosophique, réfléchie et critique...

Que la nuance critique soit moins accusée chez S. Thomas que chez les modernes, qui songent à le nier? Que, par conséquent, il n'ait pas traité systématiquement le sujet qui nous occupe dans la réponse à cette objection, c'est certain, et très compréhensible.

Peut-on dire pour cela que la question ait été niée , méconnue ou ignorée de S. Thomas ? Ce serait s'abuser étrangement. S. Thomas avait d'autres cadres, de vieux cadres, si l'on veut; il pensait en suivant un certain ordre, une certaine méthode , un certain trajet , pour aller vers un certain but : mais ni ce but, ni cette méthode ne sont plus les nôtres.

S. Thomas a systématisé autrement que nous ne le faisons aujourd'hui d'après un autre plan. Nos cadres à nous sont autrement disposés; certains, parce qu'entièrement neufs, doivent recevoir un complément que S. Thomas ne disait pas explicitement. C'est tout.

Si l'on dit que les lois de l'intelligence sont absolues, sans que dans son objet il y ait de l'abqolu, on se contredit immédiatement. De quel droit imputer pareille contradiction à S. Thomas ? Que l'on songe à la valeur que S. Thomas donne à l'intelligence, en lui donnant pour fin d'être adéquate au réel, et l'on verra si la négation du point de vue affirmé ici peut encore se soutenir. Que l'on pense que la nég ation de se point de vue nie purement et simplement la valeur de l'intelligence en lui refusant d'atteindre l'ab solu. Que l'on songe qu'elle conduit d'une part au volontarisme de Descartes pour qui deux plus deux pourraient égaler cinq, et qui, pour il n'y a de vérité dans notre affirmation que pour autant que Dieu l'a voulu; qu'elle conduit d'autre part à l'agnosticisme de Maïmonide , qui, logiquement - S. Thomas lui-même l'affirme - en arrive à ne plus pouvoir prouver Dieu, l'on devra bien vite avouer que S. Thomas n'a pas pu penser autre chose que ce que nous lui imputons. (Somme Th. Ia - I3 - 5 -c.)

La raison , en effet, de cet agnosticisme de Maïmonide ? Elle est double quoiqu'elle jaillisse d'une source unique : la méconnaissance de la valeur de l'être, et la négation logiquement conséquente de la valeur de l'intelligence. Maimonide a commis la faute primordiale de ne pas définir primitivement l'être et de ne pas prendre conscience , au moment même où il aurait défini l'être, de la valeur d'absolu exigée de droit par l'intelligence, faculté de l'être : si l'être, en effet, est ce dont l'acte est d'être, rien ne peut s'opposer à l'être... etc. ... toute la métaphysique va partir de là comme un torrent, monter ses flots bouillonnants jusqu'à Dieu et l'atteindre, le toucher, le dire tout entier d'un

mot: être, sans pouvoir cependant le comprendre et s'élargir au point de lui donner chez elle toute la place à laquelle il a droit .

Mais, si Dieu est, Dieu est être; il est donc vrai, qu'il est bon, qu'il est beau .. . il y a donc place en philosophie pour une théodicée. Comment S. Thomas aurait-il pu se permettre la contradiction assez immédiate de l'affirmation d'une théodicée, avec la négation d'un point de départ absolu? C'est ce que ne peuvent guère se flatter d'expliquer ceux qui ne lisent S. Thomas que superficiellement; soit que leur trop grande admiration leur enlève tout désir de le bien comprendre et donc, de l'égaler; soit que leur manque de prudence les ait fait comprendre trop vite...

Nous pouvons maintenant identifier le possible et l'être , en remarquant aussi que néant et contradictoire s'identifie par là-même .

Dès lors, notre définition de l'être: ce dont l'acte est d'être, pourra être explicitée de la manière suivante : l'être est tout ce qui est ou peut être; comme nous dirons que le néant est ce qui ne peut pas être.

C O M P L E M E N T

A P P E N D I C E I .

Le P. Garrigou-Lagrange reprend pour son compte la preuve de Dieu par les vérités éternelles. (" Dieu " Paris 1923. p. 235) Je copie textuellement:

" Si les principes rationels hiérarchisés qui dominent toutes nos intelligences et toute réalité actuelle ou possible, sont nécessaires, et, par là, supérieures et antérieures aux intelligences et aux réalités contingentes qu'ils régissent, ils ne peuvent avoir en elles leur fondement; il faut donc qu'il y ait eu dès toujours une nécessité intelligible, ayant puissance dominatrice, sur tout le possible , tout le réel toute intelligence: il faut qu'il y ait eu dans l'i ntelligence suprême une première et immuable vérité. En d'autres termes , si l'intelligible ~~dat~~ ses lois nécessaires sont supérieures à l'inintelligible et à la contingence, il faut que l'intelligible et ses lois aient existé de toute éternité ils n'ont pu surgir de ce qui ne les contenait en rien. "

A remarquer que le P. Garrigou-Lagrange n'obtient une vérité éternelle qu'en la faisant loi du possible : c'est parce que la vérité en question est loi du possible qu'elle est à la fois vérité éternelle, loi du réel, et loi de l'intelligence.

A remarquer ensuite que la première loi du possible, c'est d'être: c'est-à-dire d'être absolument; mais comme le P. Garrigou-Lagrange oublie de le dire, force nous est de conclure que le fondement des lois du possible peut parfaitement ne pas être absolu. Dieu, prouvé de cette façon, ne peut être l'absolu. Il a parfaitement l'air de n'être q'un fait.

L
Le manque d'intransigeance ne peut en aucune façon avantager la métaphysique

Ce n'est pas tout: car les vérités éternelles qui sont les lois du possible ne peuvent mener à l'absolu que si , d'abord, le possible est absolu; et que si, en second lieu, le possible a besoin d'un fondement. En effet, le fondement de la loi du possible ne peut être que le fondement du possible. Et ce fondement n'est absolu, que si le possible est l'absolu d'une certaine manière.

Et, sans doute, le P. Garrigou-Lagrange affirme que les lois du possible sont absolues, mais il ne le prouve pas, et , de plus, il s'exprime mal en disant : " éternelles ".

Ensuite, il ne remarque pas que la première de ces lois absolues du possible , c'est d'être. Et donc, rechercher un fondement à ceslois c'est d'abord chercher le fondement de la première, c'est se demander quel est le fondement du possible lui-même et de son absolue nécessité.

Y a-t-il là une preuve spéciale de l'existence de Dieu?

Le P. Garrigou-Lagrange (p. 30I) écrit encore :

" Dans les multiples vérités nécessaires que nous fait connaître notre raison, il y a un élément commun réalisé à des degrés divers, celui de vérité nécessaire et éternelle ; il se trouve à un degré plus parfait dans un premier principe que dans une conclusion. Qu'est-ce qui peut rendre compte de cet élément ? Ce ne sont pas évidemment les réalités contingentes dominées par lui ; de même que Phédon n'a pas en soi la raison dernière de sa beauté, de même il ne peut fonder le principe de contradiction qui se réalise en lui comme dans tout autre être actuel et possible. Ce ne sont pas non plus nos intelligences multiples et contingentes qui peuvent rendre raison de cet élément commun et nécessaire puisqu'il les domine toutes , au lieu d'être dominé par elles. Dirons-nous que les vérités éternelles subsistent séparées les unes des autres,

indépendamment des choses et des intelligences contingentes ? Ce serait revenir aux types éternels que semble avoir admis Platon, et nous avons dit pourquoi seuls les transcendentaux sont réalisables en dehors de la matière et des individus, et pourquoi ils s'identifient " ex propriis " dans l'être premier et la pensée première . Il suffit de remarquer ici que les vérités éternelles ne peuvent avoir chacune en soi la raison dernière de leurs nécessités, puisqu'elles sont multiples et hiérarchisées; elles supposent nécessairement une vérité suprême , première intelligible, source de toute intelligibilité, c'est le Maxime Verum dont parle ici S. Thomas. . . "

Cette affirmation est fausse ou elle ne prouve rien. S'il y a du plus ou moins vrai, cela ne vient que de ce qu'il y a du plus ou moins être. Car le vrai, c'est l'être: l'être sous un certain rapport; et alors, il ne faut pas séparer cette preuve de la quarta via, ni dire qu'elle est la preuve par les vérités éternelles : car cette preuve des vérités éternelles ne parle point des degrés de vérités nécessaires, elle affirme le caractère éternel des idées , plus exactement des possibles ; et demande un fondement éternel à cette éternité, sans avoir même remarqué qu'ily eût là une gradation.

L'argument des vérités éternelles est tout aussi fort , si l'on concède qu'une seule vérité est éternelle , car à elle seule elle exige un fondement éternel.

Si le P. Garrigou Lagrange veut appeler l'argument qu'il donne preuve par les vérités éternelles, et le rattacher à la quarta via, il lui est bien loisible de le faire. Mais ce serait un abus que d'identifier cet argument à la preuve de Dieu par les vérités éternelles de S. Augustin, de Bossuet, de Leibnitz et de Kant.

Il y a une autre distraction du savant auteur que je lui demande l'autorisation de relever:

" Dans les multiples vérités nécessaires que nous fait connaître notre raison, il y a un élément commun réalisé à des degrés divers, celui de vérité nécessaire et éternelle; il se trouve à un degré plus parfait dans un premier principe que dans une conclusion. Qu'est-ce qui peut rendre compte de cet élément ? "

Voici ce qui peut rendre compte de cet élément : c'est cette vérité, admise par beaucoup, que l'homme est un animal raisonnable et doué de parole. Ce détail explique, en effet, que notre raison soit discursive et que nous atteignions plus facilement un principe qu'une conclusion ; ce détail explique d'abord pourquoi nous connaissons au moyen de principes et au moyen de conclusions . Voilà tout le mystère.

Si nous étions des anges, ou plutôt quand nous serons des anges, il n'y aura plus ni principes, ni conclusions, et plus de différences non plus dans nos connaissances , plus de degré à attribuer à l'une et non à l'autre, plus de classement à opérer. Dans cette universelle égalité, que devient cette preuve du P. Garrigou-Lagrange par les vérités éternelles ?

Je le répète: seul le mode de connaissance caractéristique de la nature humaine explique non seulement qu'il y ait des principes et des conclusions, mais qu'il y ait une différence entre notre connaissance des principes et notre connaissance des conclusions. Disons, d'un mot, que la distraction de l'illustre dominicain consiste à confondre vérité et certitude.

La certitude est un élément subjectif qui s'explique subjectivement, comme l'erreur s'explique tout entière subjectivement: les degrés de l'erreur et de la certitude s'expliquent - je ne dis point que ces degrés se réalisent d'une manière proportionnelle ou inversement proportionnelle ; je veux l'ignorer ici - par des éléments subjec-

tifs comme le manque de vigueur intellectuelle, ou d'autres causes encore, ~~comme~~ par exemple la distraction. La différence qui existe entre la connaissance d'un premier principe et la connaissance d'une conclusion est une différence de certitude, et non pas de vérité: il faut distinguer complètement l'une de l'autre. Cette distinction réduit à néant la conclusion de l'illustre professeur.

Si quelqu'un s'étonnait, je donnerais un exemple.

Le Père Garrigou-Lagrange ne croit-il pas que Dieu est le maxime verum? Oui, sans doute . Or, il y a , dit-il, plus de vérités nécessaires dans un premier principe que dans une conclusion.

Mais alors, Dieu, qui est la conclusion des 342 premières pages du livre renommé du professeur de Rome, doit avoir perdu tout le long de cette longue démonstration, beaucoup de sa vérité ? Comment peut-on le dire, page 301, le maxime verum ?

Ou bien, la manière de présenter cette preuve demande l'identification de la vérité et de la certitude : et c'est une erreur; ou bien, l'on considère les degrés de certitude que nous avons des choses, et la démonstration ne porte pas.

Que si l'on veut faire une preuve de Dieu, par le plus ou moins de vérité des choses (et non leur plus ou moins de certitude) on prouve Dieu sans doute- c'est la quarta via de la Somme théologique - mais c'est , à notre humble avis, être distrait que d'appeler cela la preuve de Dieu par les vérités éternelles.

A P P E N D I C E I I .

S'IL Y A QUELQUE RAPPORT ENTRE LA NECESSITE ET L'INTELLIGIBILITE DES CHOSES.

Cette recherche , quoique faite d'un point de vue bien philosophique, ne pourra être réalisée d'une manière assez métaphysique. Mais comme elle n'est qu'une préparation et comme une indication ayant pour but de montrer ce que devrait être la suite de ce travail, on comprendra et l'on excusera son peu de synthèse, et aussi le peu de rigueur qu'on y remarquera fatalement. Elle est d'ailleurs, assez utile à la compréhension des pages précédentes pour qu'elle puisse trouver place en appendice.

Voyons donc quelles sont les différentes sortes de nécessités et quel rapport chacune d'elles peut avoir avec l'intelligence , précisons: avec l'intelligence humaine.

Tout d'abord, il y a la nécessité de la métaphysique. Elle est la nécessité absolue, parce que l'être est lui-même la nécessité absolue. Celle-là est bien intelligible. Celle-là est bien faite pour l'intelligence humaine, il faut encore préciser: je parle de l'intelligence du métaphysicien. De soi, et quoad métaphysicos, la nécessité de la métaphysique est la force même, la lumière même, ~~un~~ le cristal lumineux où l'intelligence se trouve et se perd à la fois. Car c'est par l'Etre que l'homme se définit, et c'est dans l'Etre qu'il se perd. La nécessité de la métaphysique étant absolue, ne peut pas ne pas être adéquate à l'intelligence

et heureuse l'intelligence qui peut répondre à cet absolu.

Et il y a une raison à cela , une raison fort belle et fort simple et dont , peut-être, on ne se sert pas assez: c'est que l'être estparfaitement perméable à l'intelligence du métaphysicien. Il est la Lumière - mon Dieu ! - la Lumière dans laquelle baigne et s'éclaire la métaphysique tout entière... Et comme il est par soi, il se définit par soi, et c'est ce qui fait qu'il est ineffable... et qu'il est si difficile d'en parler, et que, quelquefois, d'en parler trop, cela vous ennuie et vous fait douter.

Un exemple. Certains doutent du principe suivant : toute perfection, dans la mesure où elle est perfection, ne peut se limiter d'elle-même. S. Thomas disait : " Actus est de se illimitatus".

L'acte se définit par la perfection. La perfection se définit par l'être : les choses sont plus ou moins parfaites selon qu'elles sont plus ou moins, ou selon quelles sont plus ou moins "être". C'est très clair.

Or, l'être se définit par l'existence : esse est cujus actus est esse . (De Natura Generis . cap. I.)

Mais alors, une chose qui n'est que être (il faudrait dire : qui n'est qu'existence,) dont la définition est d'être, dont l'acte d'être est d'être, et qui est - en parlant fort mal - " son " acte d'être, est être sans restriction, c.-à-d. infiniment être, c.à-d. infinie . Car ce qui est être se-m- sans mesure est , par définition, in-fini.

Une telle chose, n'étant pas de l'être, mais étant d'une certaine manière l'être, doit être infinie : car l'être ne peut pas avoir de limites.

Ce principe, dis-je, peut être mis en doute, mais ce sera à la seule condition de vouloir trop bien le comprendre, je vais être sévère : de vouloir l'imaginer.

Ce pricipe doit être accepté sitôt qu'on sait ce qu'on dit quand on dit : l'être. Et tout ce qu'on peut dire pour le faire accepter ne le démontre en aucune façon , mais sert seulement à bien poser le problème. Cette position du problème est surtout celle-ci : que la vérité doit être trouvée ici sans un atome d'imagination.

Il y a une autre nécessité absolue que celle de la métaphysique: celle de l'arithmétique. Elle n'est pas métaphysique, si l'on veut, elle a cependant son fondement en métaphysique.

L'arithmétique, étant la science du nombre, et le nombre étant absolument nécessaire comme possible; comme l'unité, source du nombre, n'est pas un accident de l'être, mais l'être même sous un certain aspect; il suit que l'arithmétique possède , en tant que science, une nécessité absolue. Elle est, si l'on veut, la métaphysique de la quantité: en tant que la quantité s'exprime par le nombre.

L'arithmétique se fonde psychologiquement sur le deuxième degré d'abstraction.(Aristote - Mét. I - 6 -c. In Met. I Lec. I. S.Thomae et Lec. X c. 3 - S. Thomas Super Boetium de Trinitate q. 5 a I)

Or, à la différence des autres sciences mathématiques, comme la géométrie et l'algèbre, elle est parfaitement intelligible, parfaitement perméable à l'esprit, parce que son objet se définit par l'être: l'un, c'est l'être... l'être sous un certain rapport.

La géométrie et l'algèbre ne sont pas aussi intelligibles. L'algèbre étant l'arithmétique généralisée, est tout aussi nécessaire, à savoir : absolument; et, parce que d'une certaine façon, elle est la science des lois arithmétiques, elle est plus universelle que celle-ci. Cependant, elle n'est pas plus intelligible, car, n'étant que la science du nombre comme tel, et non pas la science de tel nombre - parce que le nombre comme tel est moins déterminé , et donc, moins intelligible que tel nombre -

l'algèbre, quoique plus universelle, sera moins intelligible que l'arithmétique; et elle sera d'une nécessité égale.

La géométrie, S. Thomas l'assimilait aux autres sciences mathématiques et la faisait absolument nécessaire. Or, les savants modernes nous disent que sa nécessité est toute relative aux postulats qu'elle commence par poser. De manière que, suivant les postulats de la première page, on aura à volonté l'une ou l'autre géométrie : celle d'Euclide, celle de Lobatshevsky , celle de Riemann , dont les affirmations se contredisent, d'un système à l'autre, mais restent harmonieuses à l'ensemble du système qu'elles réalisent. La géométrie ne peut donc être dite vraie; elle est tout simplement harmonieuse, logique, non-contradictoire. Elle part de postulats indémontrables, et que chaque système choisit arbitrairement ; sa nécessité dès lors, n'est plus absolue, mais est " ex suppositione ".

Et qu'on ne dise pas que la géométrie est nécessairement " ex suppositione " , attendu qu'elle ne construit que dans le cas de l'étendue réalisée. Il reste vrai toujours que l'étendue est possible, nécessairement possible, et que la géométrie " comme science " est nécessairement possible. Dans le cas d'une géométrie vraie, c'est-à-dire, s'appliquant à l'étendue des corps, nous avons une nécessité absolue, car la nécessité des corps comme possibles- laquelle fonde la nécessité d e la géométrie comme science, - est absolue. Si la géométrie n'est pas vraie, c.-à-d. si elle ne s'applique pas au réel, sa valeur n'est plus absolue ; elle est seulement nécessaire dans tel cas, dans telle supposition, dans telle hypothèse. Elle n'est plus absolue, parce qu'elle ne s'applique plus à l'être, je veux dire à l'étendue possible.

Mais dans l'un et l'autre cas, elle ne peut être parfaitement intelligible, car elle est la science de l'étendue, et l'étendue est impénétrable

à l'esprit, je dis à l'esprit de l'homme, car Dieu comprend l'étendue parfaitement , aussi parfaitement qu'il se comprend lui-même.

Or, ai-je dit, s'il y a une géométrie vraie, celle-là est absolument nécessaire : " elle est comme la métaphysique de l'étendue" . Cela vient de ce que son objet est absoluement nécessaire comme possible.

Les disciplines philosophiques autres que la métaphysique n'ont de nécessité absolue que dans les thèses qu'elles ont communes avec la métaphysique. Ainsi sont : la thèse de la matière et de la forme en cosmologie; les applications que la finalité rencontre en morale, et aussi l'étude que la psychologie peut faire de l'intelligence en tant que telle.

Car il ne me semble pas possible d'étudier l'intelligence sans l'étudier en métaphysique. Cette étude ne sera pas seulement l'étude de l'abstraction de l'être, mais aussi et surtout l'étude de l'intelligence en tant que telle, ~~étude que S. Thomas~~ étude que S. Thomas, semble-t-il, n'a pas songé à pousser à fond ; il faudrait en dire autant de la volonté.

Cette étude a été poursuivie depuis; elle l'est actuellement encore dans le Cours de Métaphysique spéciale donné avec une si lumineuse compréhension du Thomisme à l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain.

Les autres thèses de la Cosmologie, de la Psychologie, de la Morale, n'ont qu'une valeur scientifique. La thèse de l'ordre du monde, en Cosmologie, au moyen de laquelle, par négation, on définit le hasard, n'a qu'une valeur infiniment probable, si l'on veut, mais qui reste probable, dès qu'on veut s'en servir pour démontrer l'existence de Dieu.

La thèse de l'abstraction, en psychologie, est bien une loi générale, non

pas une loi absolue. Les conclusions de la morale sont plus contingentes encore: c'est si vrai , que certaines perturbations du ciel philosophique, et non des moindres, sont dues précisément à ce manque de rigueur de la science morale.

Vaut-il la peine de faire remarquer que l'intelligibilit, dans ces sciences, a reculé au fur et à mesure que la nécessité s'en est fait moins sentir ?

Le cas est typique en morale. Cette science va de l'intelligibilité pure: quand elle parle de l'existence de Dieu, par exemple ou de la finalité, à l'inintelligiblité pure : la solution de tel cas pratique . Je dis : inintelligibilté pure : le mot est presque exact... la solution du cas pratique, en effet, ne peut se faire directement dans beaucoup de cas, si bien qu'on a inventé le principe réflexe. Or, il est ici tout à fait important de remarquer que le principe réflexe ne donne même pas la solution, il n'est même pas une preuve par l'absurde.. Non ! il donne une solution et cette solution, c'est celle-ci : la permission d'escamoter ou d'oublier le problème, ce qui est bien l'affirmation, au moins " quoad nos " de l'inintelligibilité de la solution.

Et, sans doute, ce principe se justifie rationnellement , je n'ai aucunement la prétention de le nier; je veux dire seulement que la solution qu'il donne n'est pas absolue. Il ne dit pas : ceci est à faire parce que la chose est telle, il ne serait plus le principe réflexe.Il dit: ceci est à faire parce que je me trouve dans certaine position vis à vis de la chose . Cette solution n'est pas uniquement objective , elle varie avec le sujet .Par exemple, ce qui est plus probable pour moi l'est moins pour mon voisin: d'où des solutions différentes pour moi et pour lui. C'est tout ce que j'ai voulu dire.

Si maintenant nous étudions les sciences physiques, nous voyons qu'ici encore nécessité et intelligibilité vont de pair . Car, dans ces sciences le mélange , si j'ose dire, des principes métaphysiques de causalité, de finalité, etc. étant moins grand encore avec les principes scientifiques eux-mêmes, que dans les branches philosophiques que nous venons d'examiner, il en résulte que la nécessité y paraîtra moins.

" La part d'intelligibilité qui se trouve dans les sciences positives leur vient de l'application qu'elles font des principes métaphysiques ... (Garrigou-Lagrnage " Dieu " ,Paris 1923 p. 63)

Cette affirmation est vraie sans doute, mais il serait faux, me semble-t-il, de l'affirmer absolument. Car la goutte d'eau est intelligible, puisqu'elle peut être connue universellement, être sujette à des lois connues, entrer comme moyen terme dans un raisonnement ; et je ne vois pas l'application des principes métaphysiques qu'on peut faire en la connaissant, à moins que le principe d'induction, base de la connaissance scientifique, ne soit métaphysique. C'est ce que semble affirmer le P. Garrigou Lagrange , page 189, note 2 :" Le principe d'induction: toute cause naturelle, dans les mêmes circonstances, produit toujours les mêmes effets, est aussi un principe dérivé du principe de raison d'être, car un changement de l'effet sans changement préalable dans la cause ou dans les circonstances, serait sans raison d'être. "

Aussi, pour être complet, faut-il dire que la nécessité rencontrée dans les sciences naturelles, pour métaphysique qu'elle soit, ne l'est que dans une mesure très réduite, et que pour la plus grande part, elle est autre.

En effet, les lois scientifiques en tant que telles, ont sans doute comme fondement les lois métaphysiques , mais ce fondement en est très éloigné; et le point de vue formel que prennent les sciences n'en

tient nullement compte : l'énoncé d'une loi formellement scientifique néglige absolument un recours quelconque à la métaphysique.

D'où vientla nécessité des lois scientifiques ? Et l'on répond : du principe d'induction . A la vérité , beaucoup de ceux qui donnent cette réponse ne la comprennent pas. Et voici, me semble-t- il, comment en termes scolastiques, il faut comprendre ce principe :

Tout être fini, parce que fini, doit d'abord être composé d'essence et d'existence ; et, en second lieu, agir, s'il agit, par ses accidents. Or, son agir ne pourra pas ne pas révéler son essence, car il agira dans la mesure où il sera." Operatio sequitur esse" . Cela est évident; une pierre ne peut pas penser, une plante ne peut pas mordre et un chien ne peut pas rire.

Or, les sciences naturelles s'occupent toutes de choses matérielles, c'est-à-dire dont l'essence est elle-même composée de matière et de forme. Or la forme est l'acte de la matière; elle ~~est~~ définit l'essence ; elle la détermine; elle la pose dans une espèce, et, par là, elle est source des accidents spécifiques.

S'il en est ainsi, l'observation organisée des accidents spécifiques finira par les distinguer des autres et permettra d'énoncer la loi: tel corps dans telles conditions réagit de telle manière. Et la loi est valable, valable parce qu'elle se fonde sur le fait de la spécificité des corps étudiés.

La cosmologie explique ce fait. La métaphysique explique l'explication en la rattachant à l'être.

Ceci dit rapidement, et pour affirmer seulement que la nécessité de qualité moindre qu'on trouve dans les sciences correspond parfaitement à l'intelligibilité moindre de leur objet : la forme des corps.

Reste un dernier échelon, un dernier degré, le moindre de nécessité. " Etant donne que Socrate est assis, il est necessaire qu'il soit assis." Cette nécessité est bien réelle : elle peut être imaginée par n'importe qui; et elle est aussi parfaitement intelligible , ce qui, d'ailleurs , est une façon de parler, attendu que tous admettront sans peine que cette intelligibilité est assez peu pronocée. La nécessité dont il s'agit se dit, en termes scolastiques : " Necessitas ex supppositione ."

Ici encore nécessité et intelligibilité ont une valeur égale.

Il me reste à conclure que, d'une façon générale, étant donné le superficiel examen que nous avons fait , nécessité et intelligibilité vont de pair.

Parlant d'une manière un peu empirique, j'affirme que puisque c'est un fait que l'intelligence tend vers l'absolu, cet autre fait devient facilement compréhensible : à savoir que des choses plus ou moins proches de l'absolu etant présentées à l'intelligence, autrement dit des choses plus ou moins nécessaires, il y aura plus ou moind d'adaptation de l'intelligence aux choses, plus ou moins d'intelligibilité.

Ces deux faits s'expliquent parfaitement l'un l'autre.

C O N C L U S I O N .

Cette étude demanderait de toute évidence des compléements bien précis : elle n'est complète que par tout ce qu'elle suppose. Il serait notamment utile d'avoir quelques chapitres supplémentaires intitulés par exemple :

- L'Intelligence , Faculté de l'Etre - Sens de la thèse - Sa preuve - Son harmonie avec le système de S. Thomas d'Aquin -

- Des Rapports fondamentaux entre la Métaphysique, la Psychologie et la Logique. - L'Intelligence étant la Faculté de l'Etre, les lois de la Métaphysique régisse la Logique d'une mnaière absolue. - La Nécessité logique, c'est, d'une certaine manière , la nécessité métaphysique.

- La Nécessité dans le Fini - Les Caractéristiques de cette nécessité - La Science - L'Induction - Notre Connaissance du Fini Matériel -

- La Définiton Métaphysique de l'Intelligence, de la Liberté, du possible, du Nécessaire.- L'Harmonie de Tout en Dieu.

J'oserai défendre l'utilité de ce travail . Outre qu'il précise certaines notions métaphysiques ou qui touchent à la Métaphysique, il nous met , semble-t-il, en relation assez immédiate avec l'absolu ; puisque d'une part, deux négations, d'autre part, une preuve par l'absurde nous mettent en contact avec cet absolu dont la métaphysique a d'abord besoin pour être elle-même .

Nous avons, au cours de la démonstration précisé la conception générale de la metaphysique. La métaphysique doit se définir la science de l'absolu, et, dès les premières pages reconnaître l'absolu de lêtre et l'absolu de l'intelligence, faculté de l'être. La métaphysique doit donc, dès l'abord, considérer son objet en temps qu'il est absolu, en tant qu'il y a en lui l'absolu de la nécessité du possible. La métaphysique doit être elle-même tout entière à son point de départ: elle doit partir de l'absolu. Son premier acte doit être la constatation de l'absolu, du nécessairement absolu.

Une fois définie, spécifiée , une fois devenue elle-même, la métaphysique déroulera d'un trait l'intransigeante affirmation de ses lois absolues, qui expliqueront fondamentalement tout; donneront la raison de tout; résoudront toutes les difficultés , toutes les antinomies, toutes les contradictions ; s'élancera d'un élan superbe jusqu'à la source de tout absolu, l'atteindra, le dira, le fera voir aux hommes et s'inclinera enfin, aveuglée par son ébluoissante clarté, en pensant que peut-être , elle pourrait avoir d'autres yeux que ses pauvres yuex aveugles, brûlés de Lumière, des yeux d'aigle, qui lui permettraient peut-être, de Voir .....

TABLE DES MATIERES.

Introduction I à V.

I. - PREMIERE PARTIE.

Ch. I. - Des manières insuffisantes de démontrer l'absolue nécessité de l'être. I.

Ch. II. - L'absolue nécessité du possible. 5.

Ch. III. - L'absolue nécessité de l'être. 18.

Ch. IV. - Traduction métaphysique et mise au point du problème des possibles : le principe de causalité. 32.

II. - DEUXIEME PARTIE.

Ch. V. - Saint Thomas semble n'avoir pas posé comme nous le problème du possible métaphysique. 47.

Ch. VI. - Saint Thomas a bien posé comme nous le problème du possible métaphysique. 60.

III. - COMPLEMENT.

Appendice I. - Discussion avec le P. Garrigou Lagrange. 85.

Appendice II. - S'il y a quelques rapports entre la nécessité et l'intelligibilité des choses. 90

Conclusion.

A. M. D. G.